هو

قد استکتبت لنفسی وانا الحقیر اقل
العباد محمد حسن وفقه الله لما
ینفعه یوم المعاد
۱۲۳۹

مناهج الاحکام
فی
[illegible] احمد بن محمد مهدی نراقی

کتاب [illegible] صاحب [illegible] (م [illegible])

[illegible]

[illegible]

[illegible]

چراغ [illegible]

[illegible]

وما احد من ألسن الناس سالماً ولو انه ذاک النبی المطهر
فلو کان مقداماً یقولون اهوج وان کان مفضالاً یقولون مبذر
وان کان سکیتاً یقولون ابکم وان کان منطیقاً یقولون مهذر
وان کان صواماً وبالليل قائماً یقولون زراق یرائی ویمکر
ولا تحتفل بالناس فی الذم والثنا ولا تخش غیر الله فالله اکبر

[illegible]

مناهج

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله بجميع محامده واشكره على وافر عطائه وترادف نعمائه واصلي على رسوله رافع اعلام الاسلام ومطالعه وشارع نهج الهدى لقاصديه وآله حماة معالم الدين ومعاقله اما بعد

فيقول الاحقر احمد بن محمد مهدي بن ابي ذر ان علم اصول الفقه مما لا يخفى شرافته وعظم قدره وجلالة منزلته كيف وهو مما يتوقف عليه العلم بمسائل الحلال والحرام وبدونه لا يمكن استنباط الاحكام وقد صنف فيه من سلفنا الكثير واخرجوا من مسائله الجم الغفير ولما وصلت النوبة الينا احببنا ان نطلع على مؤلفاتهم ونتطلع باثارهم ومعالم فكتبنا فيها ما تيسر من كتب ورسائل واجوبة مسائل وبعد ذلك عزمنا على اتمام شرحنا على تجريد الاصول من مصنفات والدي العلامة طاب ثراه في سبع مجلدات مشتملة على جميع ما يتعلق بهذا العلم بتحقيقات خلو عنها كتب علمائنا المتقدمين وتدقيقات لا يوجد مثلها في مصنفات فضلائنا المتأخرين ثم احببنا ان ندون عمدة المسائل في هذا الكتاب بعبارات لا يفترق في المقصود بعون الملك الودود وجاء بحمد الله تعالى مشتملا على دقائق انظار لم تنتج بمثلها الانظار وفوائد ابكار لم تصل اليها ايدي الافكار محتويا على تدقيقات تقر بها اعين الناظرين وتحقيقات تذعن بها خواطر العلماء الماهرين وها انا اعرضه على علماء الاقطار وفضلاء الاعصار والامصار والمأمول منهم

ان ينظروا فيه بعين الرضا والانصاف ويجتنبوا عن طريق التعصب والاعتساف وسميته بمناهج الاحكام ورتبته على مقدمة وخمسة مقاصد وخاتمة ذوات فصول وذوات مناهج

المقدمة

في بيان حده وموضوعه ومرتبته وثمرته وفيها فصلان

الفصل الاول

في حده اعلم انه لما كان علم هذا العلم مركبا كان له اعتباران اعتبار التركيب واعتبار العلمية فحصل له تعريفان وتعريفه بالاعتبار الاول وان لم يكن مهما هنا الا انه لا يجاب ازدياد البصيرة حيث يعلم منه المناسبة بين المنقول والمنقول اليه جرت العادة بذكرهما فنقول اما تعريفه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالقواعد الجزئيات وبالممهدة المنطق والعربية ونحوهما مما يتوصل به الى الاحكام ولم يمهد له واما بعض مسائل الاصول الذي لم يمهد لذلك فهو حقيقة ليس من مسائله وانما ادرج فيها لمشابهته اياها في استنباط احكام الفقه عنه وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصلية وبالاجرا التقليد ولو قلنا بعدم كونه استنباطا عرفا لما احتاج الى هذا القيد واما قيد الاحكام فهو ليس احترازيا بل لاجل توصيفها بالوصفين واخراج استنباط الصنائع والمهيات الشرعية عنه كما قيل فاسد فانه ان اريد استنباط التصديق بالصنائع والتصديق بان المهية اي شيء هي فلا يخرج وان اريد التصور الساذج فلا معنى لاستنباطه من القواعد فان المستنبط من القواعد لا يكون الا التصديق واما باعتبار التركيب فالاصل لغة ما يبنى عليه غيره وعرفا يطلق على معان كثيرة منها الادلة المتداولة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم التصديق دون التصور والاعم او المسائل اذ لا معنى على الاول لان يكون التصور للاحكام من غير تصديق بها فقيها مع ان الحاصل من الادلة ليس التصور وقد جعلتها فراجل البحث فيجب الالتفات الى تصديقها اذ باعتبار الالتفات الى الكلي دليلا واما الثالث فهو وان كان محتملا في نفسه وكذا في المقام الا انه لا يلائم ظواهر الفاظ الحد مع انه معنى مجازي فلو قيل المراد ثبوت كونه للتصديق ايضا معنى حقيقيا مغروا بل اما مجازي او واحد من الحقيقتين والاخر على الحاقه بالمجاز لم يلتزم المشترك في الحد وفي لا دوام لا معنى الفرعية قلنا الفرعية قولنا عن ادلتها ان الحاصل عنها ليس الا التصديق ولا ينتقض الحد بعقول موضوع علم الفقه كذا احتسابه ليس موضوعا للتصديق اذ المراد فيه هو المسائل وكونه معنى مجازيا لا يلزم منه في التعريف عليه ولا ينافي ايضا ما يجيء من ارادة الاول او الملكة من العلم لان المراد الاشتمال على التصور والتصديق والملكة التي تقتدر بها عليه فعليها ان المعنيان في المتقدم من المعاني المجازية للتصور والتصديق والاعم لا العلم بدون ملاحظة معانيه التي وارادتهما من العلم ليس لانه مشترك بين احد المعاني والحاصل انه لا يراد لهما معنا العلم مقابلا لان هيئات التي بل يراد انهما المراد من العلم باحد هذه المعاني والمراد من الحكم هو

الثابتة الجزئية او نفس المسئلة وهي ايضا بعيد البهاد ون التصديق الذي هو الاذعان بها او الاحكام الخبر
او خطاب الله اما الاول فلانه لا معنى للتصديق بالتصديقات واما الثاني فلان الفقه ليس هو العلم
بالوجوب المطلق واخواته واما الثالث فلانه ليس للتصديق بخطاب الله معنى يعتد به على الفقه وايضا
خطاب الله نفس الادلة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول نعم للقائلين بالخطاب النفسي الذي عن الخبر
يحمل الحكم على الخطاب النفسي والدليل على اللفظي وقد يذب عنه ايضا بحمل الحكم على ما علم ثبوته من الدين
اجمالا والدليل على الخطابات المفصلة وهو فاسد جدا فان قيل اذا كانت الاحكام هي النسب
خارجية وقد تكون نفس العبادة ومعرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد قلنا ان اريد
تصور الماهيات فلا نم انه وظيفة الفقه وان اريد التصديق بكون ماهيتها هذه فلا نم خروجها هذا
ثم انه خرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال قيل لما اريد بالعلم
التصديق لم يدخل العلم بالذوات مطلقا وباخويها ان اريد تصورهما حتى يخرج بالاحكام
وان اريد التصديق لهما لموصوفاتهما وهو عين النسبة فالحكم لا يخرجه قلنا المراد الاول ولكن لما كان
مع قطع النظر عن القرينة محتملا للتصورات واما يتعين بالقرينة والقرينة اما قولنا عن ادلتها
او بالاحكام جنسا لمباد من العلم المضاف الى النسب خصوص التصديق فلا يخرج تصور النسب
بل التقييد بالاحكام وخرج بالشرعية وهي ما من شانه ان يؤخذ من الشارع العقلية المحضة
وبالفرعية وهي ما يتعلق بالعمل بلا واسطة الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم
الملائكة وبالتفصيلية علم المقلد والقطعيات لو اسلم خروجها الضرورة اذ التفصيلية بمعنى المفصلة
اي المشروحة في الكتب وليس علم المقلد والقطعي حاصلين منها بل الاول من فتاوى المفتي
والثاني من الضرورة ويمكن اخراجها بقولنا عن ادلتها حيث ان الاضافة للعهد بل يخرج الثاني
مع قطع النظر عن العهدية حيث ان الضروريات من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى
العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل ومنهم من قال بخروج الاول من التفصيلية تمسكا بانه
حاصل من دليل اجمالي مطرد وهو ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي وفيه انه ليس دليل العلم
بالحكم بل هو دليل على كونه حكم الله في حقه اي وجوب العمل به ودليله على الحكم فتاوى المجتهد وهي
ادلة تفصيلية كما ان المجتهد ايضا كذلك فان له دليلا على الحكم ودليلا اجماليا على وجوب العمل واما
علم النبي فقد اخرجوه ايضا بقيد ادلتها وفيه نظر الا ان يقال ان الظاهر من حصول العلم عن الادلة
حصوله عنها بالاستدلال وليس علم النبي كذلك وقد اورد على الحد بوجهين احدهما ان المراد بالاحكام
اما ما يشمل البعض بحمل اللام على الجنس او الكل بحملها على الاستغراق فعلى الاول لا يكون الحد مطردا
لصدقه على من علم طائفة قليلة من الاحكام وعلى الثاني لا يكون منعكسا لعدم صدقه على من علم

اكثر

اكثر الاحكام واجيب بوجهين الاول باختيار الاول قوله لا يكون مطردا لدخول المقلد قلنا
مم لانا اما نقول بعدم قبول الاجتهاد للتجزي فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل او نقول
بتجزيه وح نقول بكون المفروض من افراد المحدود سواء قلنا بحجية اجتهاد المتجزي او لا لكونه
عالما بدلائل فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى
ما عداه واشتراط وجوب اتباعه على الثاني شرط هو اجتهاده في الباقي لا يوجب عدم صدق
الفقه على ما اجتهد فيه فان شرط وجوب العمل بالشيء خارج عن حقيقته كما لا يخفى ثم من حمل
الحكم في الحد على الظاهري يلزمه عدم كون المفروض فقيها على القول بعدم حجية ظن المتجزي
ومنهم من حمله عليه وقال المفروض داخل في الحد على هذا القول ان اريد تعريف مطلق الفقه و
خارج ان اريد تعريف الصحيح وبين خروجه بان الكلام في معرفة الاجتهاد يتقدم على معرفة الفقه
فان الفقيه والمجتهد يصدقان على شخص واحد ولكنهما متغايران في الاعتبار ولذا يعرفون الفقه
بعد تعريف الاجتهاد بانه ويذكرون العلم في الاول والظن في الثاني ومرادهم الظن بالحكم الواقعي
ولكن بعد الظن به يصير حجة ويكون المظنون ح موردا للعلم ويصير بملاحظة حصول العلم فقيها
ويطلق عليه الفقه بهذا الاعتبار فلا بد اولا من الكلام في الاجتهاد وان اي فرد منه يجوز العمل
فكلما جاز يصح اطلاق الفقه عليه وما لم يجز لم يصح فبعد البناء على ان ظن المتجزي لا يجوز فكيف
يقال صاحبه انه فقيه اقول فيه اولا ان الفقه على هذا الحمل يكون هو العلم بما يجب العمل به والفقه
ان المفروض لا يجب العمل به فكيف يكون داخلا في حد الفقه وثانيا انه يلزم عدم كون الحد جامعا
لانه يكون للفقه الصحيح والمحدود هو المطلق وثالثا انه كيف لا يكون فقه المتجزي على هذا القول
صحيحا مع انه بعد الاجتهاد في الكل يكون مما ظن او لا بجوازه والفاسد لا يتبدل صحيحا بل هو صحيح ونشرط
جواز العمل به على شرط والفرق امر واضح ووجوب الاتباع امر اخر ورابعا انه كيف يتمسك بالفرق بين
الفقه والاجتهاد باخذهم العلم في تعريف الاول والظن في تعريف الثاني مع ان اكثرهم صرحوا
بان المراد بالعلم في حد الفقه المعنى الاعم وخامسا ان ما ذكره من اعتبارية الفرق وان كان
صحيحا الا انه لا بالاعتبار الذي ذكره اذ لا دليل عليه بل الظاهر ان الشخص الى حد يسمى مجتهدا بالاعتبار
الاستنباط وبذل الجهد وترتيب الادلة وفقيها باعتبار المعرفة الحاصلة من ذلك ويدل على ذلك
تعريفهم الاجتهاد باستفراغ الوسع والفقه بالعلم هذا ويرد على هذا الجواب ان بعد ارادة الجنس
من اللام يكون المراد جنس الاحكام ولكون الاحكام جمعا لا يصدق على الاقل من الثلثة ولا شيء
هناك يوجب صدق الفقه على العلم بالثلثة فصاعدا دون الاثنين فما دونه والثاني باختيار الثاني قوله
لا يكون منعكسا قلنا مم اذ المراد بالعلم بالجميع ليس التصديق الفعلي به بل التهيؤ له والملكة الاستنباطية

ومع عدم العلم ببعض الاحكام في الحال الحاضر لا ينافيه وفيه اولا ان حمل العلم على هذا المعنى تجوز وثانيا
ان على القول بتجزي الملكة كما هو المشهور ينتقض الحد بمن حصل له ملكة استنباط كثير من الاحكام دون
الجميع وثالثا انه لا بد لا بد من قيد عن ادلتها حينئذ لان الظاهر تعلقه بالعلم والملكة غير حاصلة عن الادلة بل حاصلة
عن الممارسة بل لا بد من قيد بالاحكام ايضا للاحتياج الى تقدير وتجوز وثانيا في الايراد من ان الفقه اكثره
من باب الظن فكيف اطلق عليه العلم واجيب عنه بوجوه الاول بحمل العلم على المعنى الاعم وكونه مجاز الاشتهر
مع القرينة وهي قولنا عن ادلتها التفصيلية حيث انها امارات ومعرفات وظاهر ان الامارات لا تفيد
سوى الظن والثاني ان المراد بالعلم بالحكم العلم به من حيث ترتبه على دليله وتوضيحه ان الحكم المستنبط من
دليله الظني بعد استنباطه منه له اعتباران اعتبار نسبته الى نفس الامر واعتبار كونه مستنبطا عن
هذا الدليل مترتبا عليه ولا شك ان الحكم بالاعتبار الاول ظني واما بالاعتبار الثاني فهو قطعي بمعنى
انه يحصل العلم بنفس هذا الحكم المترتب من حيث انه مترتب وان لم يحصل العلم به من حيث انه مطابق للواقع ثم
لا شك في ان الفقه ليس الا هو العلم بالحكم من حيث ترتبه على الادلة الشرعية فان المسألة المطلوبة في الفقه مثلا
هي وجوب التسليم من حيث تادي اليه الادلة لا ذلك الوجوب من حيث كونه مطابقا للواقع ولذا ترى ان البحث
عن مسائله انما هو في دلالة الادلة وعدمها من غير التفات الى الواقع بل كان كل علم فاذا الظن المجتهد
وجوب التسليم يكون باعتبار نسبته الى الواقع مظنونا ومن حيث هو مترتب على هذا الدليل الظني معلوما والفقه
هو العلم بالاحكام من هذه الحيثية لا غير والثالث ان الاحكام تكون ظنية لو كان المراد منها الواقعية
والمراد بالحكم في التعريف هو الحكم الظاهري ولا ريب انه قطعي اقول لا شك في كون الحكم الظاهري
قطعيا ولكن الكلام في بيان المراد من كون الفقه هو العلم بالحكم الظاهري وكلماتهم هنا مختلفة يظهر
منها احتمالات ولكن اكثرها ظهورا احتمالان احدهما ان المراد العلم بكونه حكما ظاهريا اي واجب العمل
وفيه اولا ان هذا الحكم اي كون الحكم حكما ظاهريا ليس من الاحكام الفرعية بل من الكلامية او الاصولية
وثانيا انه من القطعيات الضرورية الخارجة عن الفقه وثالثا انه حكم واحد متعلق بجميع الاحكام
والفقه مسائل غير محصورة ورابعا ان العلم به لم يحصل من الادلة التفصيلية بل من دليل اجمالي وكون
الادلة التفصيلية ادلة بعيدة له ثم ولو سلم فحمل الدليل على ما يشمل البعيد خلاف الظاهر وتعلق الظرف
عن ادلتها بالاحكام غير مفيد اذ تعليق الشيء بالوصف يشعر بعليته وتفصيلية الدليل الاجمالي الجزئية
التفصيلي له مختلف باختلافه مردودة لمنع الجزئية ثم يمكن ان يقال ان الدليل الاجمالي لما كان حاصلا
للمجتهد قبل الاجتهاد واصلا اليه البداهة بحيث لا يلتفت اليه اصلا بل يحكم بما ادى اليه الاجتهاد
بمجرد النظر في الادلة فكان العلم يحصل منها اولا وهذه النسبة وان كانت مجازية الا انها لاجل
شيوعها وتعارفها لا ضير فيها هنا وثانيهما ان حكم الله الظاهري هو المدرك المظنون عن الادلة

وادراك هذه المدركات علمي وان كانت المدركات ظنية وظنية المدرك لا يستلزم ظنية الادراك
فالمراد بالعلم بالحكم الظاهري العلم بالمظنونات عن ادلتها ولا يخفى انه لا معنى للعلم بالمظنونات
الا العلم بحصول الظن بها وهذا مع كونه امرا وجدانيا غير حاصل من دليل ليس من الفقه اصلا ويمكن
ارجاع المراد منه الى الجواب الثاني

الفصل الثاني في بيان موضوعه وغرضه ومرتبته ومباديه

موضوع هذا العلم هو الادلة الاربعة من حيث يستنبط منها الاحكام الفقهية اذ يبحث في هذا
العلم عن العوارض الذاتية لها كما يقال الكتاب محكم ومتشابه والخبر واحد ومتواتر ولا نواعهما كما يقال
المحكم نص وخبر الواحد اما صحيح او ضعيف ولعوارضهما الذاتية كما يقال تخصيص الكتاب بالسنة او السنة
بمثلها جائز الى غير ذلك واما القياس فهو ليس من الادلة المعتبرة عندنا واما البحث عن المنصوص
العلة والقياس بطريق الاولى فهو حقيقة بحث عن عوارض الاصل واما بعض مباحث الاجتهاد والتقليد
الذي لا يبحث فيه عن شيء من الادلة فهو ليس من مسائل العلم وانما ادرج فيها لمناسبته اياها
في ان له تعلقا بالاحكام الشرعية واما غرضه فالعلم باحكام الله الذي يتوقف العمل بها الموجب
للوصول الى السعادة الابدية والبهجة السرمدية عليه واما مرتبته فبعد العلوم التي يتوقف هذا العلم
عليها من المنطق والكلام والعربية واما مباديه التصورية فهي حدود الادلة وانواعها وعوارضها
وهي مذكورة في اثناء المسائل والمبادي بحسب المناسبة والاحتياج واما حدود الاحكام فهي
ليست من مبادي هذا العلم بل هي مبادي لعلم الفقه واما التصديقية فالحقة منها بين في المنطق
والكلام واللغة وقد عد كثير من الاصوليين المبادي اللغوية والاحكامية المذكورتين في اوائل
كتب اصول الفقه من مباديه وهو غير صحيح لان المبادي التصديقية الحقة يجب ان يبين في علم اخرى
مما يذكر في القسمين ليس كذلك الا قليل من المبادي اللغوية وايضا صرحوا بان الحقة من التصديقية
لعلم لا يبين فيه والا كانت من مسائله مع ان اكثر التصديقات المذكورة يبين في هذا العلم
المبادي التصديقية لكل علم انما هي مقدمات يتالف منها دلائله او امور يبتني عليها مقاصده
والتصورية هي حدود اشياء يستعمل فيه والامور المذكورة في القسمين ليست كذلك بل هي مقدمات
يتالف منها دلائل علم الفقه فهي مبادي له وكذا حدود الاحكام كما مر وايضا كثير من
المسائل المذكورة في المبادي اللغوية انما هو من مسائل اصول الفقه حيث يبحث فيه عن
العوارض الذاتية للادلة الاربعة او متعلقاتها وايضا ما الفرق بين مثل الاشتراك والنقل
والحقيقة والمجاز وبين الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص حتى جعلت الاخيرة من المسائل
والاولى من المبادي والذي يظهر لي انهم لا يلاحظون في اطلاق المبادي ما هو المعروف
بل لما راوا ان للادلة الاربعة ومتعلقاتها احوالا وعوارض وضعوا علما يبحث عنها فيه

اصول الفقه ثم راوا ان لمسائل الفقه مقدمات اخر لم يتبين في علم اخر ولم يكن من احوال الادلة الاربعة
حتى يجب جعلها من مسائل الاصول وضعوا لها بابا ولمناسبتها للاصول حيث ان لها مدخلية في
استنباط الاحكام الحقوها به وسموه بالمبادي وكان بعضها مما يبحث فيه عن الالفاظ و
بعضها مما يبحث فيه عن الاحكام فجعلوه قسمين ثم لشدة مناسبة بعض مسائل الاصول لبعض مسائل
هذين القسمين ادرجوها فيهما مسامحة **المقصد الاول** فيما يتعلق باحوال الالفاظ واللغات
وفيه مقدمة وفصول **المقدمة** في تعريف اللغة وبعض اقسام الدلالة واللفظ وفيها ثلث
مقامات **المقام الاول** اعلم ان بعضهم عرف اللغة بانها لفظ وضع لمعنى واورد عليه بانه
ينتقض منعا بالحقيقة الشرعية فزيد قولهم اولا او من غير تقدم وضع سابق فنقض جمعا بالمشترك اذا
وضع لمعنى ثان بعد وضعه لاول فبدل قولهم بلا مناسبة ولا يخفى انه يدخل الاعلام الشخصية
وصرح المحقق الفتازاني بانها ليست موضوعات لغوية والتزام دخولها فيها كليا بعيد اقول اطلق
للغة اطلاقين احدهما ما يعم الحقائق الشرعية والعرفية والاعلام الشخصية وبالجملة يراد به اللفظ
الموضوع ومنه قولهم المبادي اللغوية والتعريف المذكور يبتني عليه وثانيهما ما يقابل الشرعية و
العرفية وسياتي بيانه وللغة اطلاقان اخران ايضا احدهما العلم الذي يعلم به المعاني الموضوعة
للفظ مطلقا او المقابلة للموضوع شرعا او عرفا ومنه قولهم مرتبة علم الفقه متاخرة عن اللغة
وثانيهما اصطلاح طائفة يكون طريقتهم الوضع المقابل للوضع الشرعي والعرفي ومنه قولهم
قولهم هذا اللفظ لغة كذا **المقام الثاني** اعلم ان الدلالة على قسمين لفظية وغير لفظية
وكل منهما اما وضعية او عقلية او طبعية ولما كان المقصود في هذا الفن الدلالة اللفظية
الوضعية تعارف الاقتصار على ذكر اقسامها فنقول دلالة اللفظ مطابقة او تضمن او التزام فا
لاولى دلالته على تمام معناه الموضوع له من حيث هو تمامه والثانية دلالته على جزئه كذلك
والثالثة دلالته على لازمه الخارج كذلك واعترض على الحصر بخروج دلالة المركب حيث انه
لم يتحقق الوضع فيه فانتفت فيه الدلالات كلها واجيب بان المراد بالوضع اعم من وضع عين
اللفظ لعين المعنى او اجزائه لاجزائه والثاني يتحقق في المركب اقول والاظهر المراد بالوضع اعم
من النوعي والا لم يكن دلالة المفردات المشتقة على معانيها مطابقة والنوعي في المركب متحقق
فان قيل فعلى هذا يلزم انحصار الدلالات في المطابقة لان الاخيرين مجازان ويلزمهما الوضع
النوعي قلنا اللازم انحصار المدلولات في المطابقي دون الدلالات في المطابقة ولا ضير فيه
فوائد الاولى يشترط في دلالة الالتزام كون اللازم بحيث يعتقد السامع لزومه له سواء
كان ذلك بمجرد تصور الملزوم او الطرفين او مع امر خارجي ويظهر من بعضهم اشتراط اللزوم

البين بالمعنى الاخص ولا وجه له على ما هو مقصود الاصولي ولذا اتفق كلهم على عدم اشتراطه كما
لبابنيه وهو مقتضى اصطلاح اهل الميزان **الثانية** دلالة اللفظ على المعنى المجازي من حيث انه
فيه مطابقة ان اكتفينا فيها بالوضع النوعي كما هو الحق والا فالتزامية مطلقا ان جعل الالتزام فهم
المعنى الخارج من اللفظ سواء كان لسبب اللزوم او غيره من القرائن كما نقله في شرح التلخيص عن الاشاعرة
عن بعضهم او جعل الدال على المعنى المجازي اللفظ مع القرينة والا فالتزامية فيما يتحقق فيه اللزوم
ويكون الفهم لاجله وخارجة عن الدلالات الثلث في غيره **الثالثة** دلالة المطابقة اعم من الحقيقة
والمجازية على الاكتفاء فيها بالوضع النوعي والا فحقيقية واما التضمن والالتزام فقالوا انهما مجازيتان
فان ارادوا انه اذا استعمل اللفظ في المدلول التضمني او الالتزامي يكون الاستعمال مجازيا فلا ريب فيه
ولكن جعل الدلالة تضمنية او التزامية حينئذ غير صحيح وان ارادوا انه اذا استعمل في المعنى المطابقي فدلالته
على المعنى التضمني والالتزامي مجازية فلا وجه له بل خارجة عن الحقيقة والمجاز لعدم تحقق الاستعمال
فيه **المقام الثالث** اعلم ان للفظ اقساما متكثرة لا يتعلق غرضنا بذكر جميعها بل المقصود في
هذا الفن منها اقسام خاصة ولتعدادها نقول اللفظ اما موضوع او مهمل والموضوع اما كلي او
جزئي والكلي اما متواطئ او مشكك وايضا ينقسم اللفظ باعتبار وحدة المعنى واللفظ وتعددهما
او كليهما الى مترادف ومشترك ومنقول وحقيقة ومجاز وباعتبارات اخر الى مشتق وجامد وامر
ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ودال بالمنطوق فقط وبالمفهوم ايضا وظاهر و
ماول ومحكم ومتشابه ولكل من هذه الاقسام احكام نبينها مع حدوده في فصول **الفصل الاول**
في بيان ما يتعلق باللفظ الموضوع من حيث هو موضوع اي بيان الوضع واقسامه وما يتعلق بها
وطرق معرفته **منهاج** قال بعض المحققين ان للوضع اطلاقين احدهما تعيين اللفظ للدلالة على
المعنى بنفسه وثانيهما تعيينه للدلالة عليه مطلقا والاول يعم الحقائق والثاني يعم المجاز ايضا وليس
المراد بالتعيين في الاول ما هو المتبادر من جعل اللفظ بازاء المعنى مع القصد والارادة والا
لخرج الوضع التعيني الحاصل بكثرة الاستعمال واورد على الاول بوضع المشترك والحروف ومثل
المبهمات حيث ان شيئا منها لا يدل بنفسه واجيب عن كل بوجه والتحقيق في الجواب ان المراد الاول
فيمنع عدم الدلالة فيه بنفسه بل يدل بنفسه على المعنى من غير افتقار الى القرينة وانما يحتاج اليها في
تعيين المراد والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة فان الارادة ليست معتبرة
في الدلالة او بان عدم الدلالة هنا لوجود المانع وهو مزاحمة الغير لا لعدم المقتضي واما عن الثاني
فبان احتياج الحروف الى ذكر المتعلق انما هو لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه لا لتوقف الدلالة
عليه والحاصل انه ليس المراد مما اشتهر من نسبة الحرف الى عدم الاستقلال عدمه في الدلالة بل المراد

عدمه بحسب المفهوم فان معنى الحرف امر نسبي والنسبة لا تتعين الا بتعين المنسوب اليه فالمعنى الحرفي
لنقصانه في حد ذاته لكونه تعلقيا لا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلقه فعدم الاستقلال انما هو
لذلك فالمعاني الحرفية في الاذهان كالاعراض في الاعيان فكما ان تحصل الاعراض في الخارج لا يمكن
ان يحصل في الذهن الا بتحصل متعلقه فلا يكون ذكر المتعلق لا فقدان الدلالة البتة فان قيل عدم الا
ستقلال في نفسه يستلزم عدمه في الدلالة ضرورة ان استقلاله فيها يستلزم استقلاله فيه قلت استقلال
اللفظ في الدلالة يقتضي تعقل المعنى مع امكان التعقل وانتفاء المانع فلو كان تعقله ممتنعا كان
انتفاء الدلالة لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان معنى استقلال اللفظ في الدلالة ليس الا
كونه مقتضيا تاما لها وتخلف المقتضى لمانع لا ينافي تمامية الاقتضاء نعم لو كان معنى الاستقلال في
الدلالة العلة التامة تحقق التلازم بين الاستقلالين وليس كذلك واما عن الثالث فبان المراد
من الدلالة الاعم من التفصيلية والاجمالية وبما مر في الاول **منهاج** اعلم ان الوضع ينقسم
تارة الى قسمين التعييني والتعيني واخرى الى الاخرين الشخصي والنوعي وتارة الى ثلثة الخاص والعام
عموم الموضوع والموضوع له فباعتبار ملاحظة الموضوع يحصل التقسيم الثاني لان الواضع اما
يلاحظ لفظا خاصا ويضعه بخصوصه او يجعله له لملاحظة الفاظ جزئية اجمالا ويضع كلا منها او
يلاحظ نوعا من اللفظ ويضعه على سبيل العموم او يجعله له ويلاحظ بتوسطه جزئياته اجمالا ويضع
كلا منها للجزئيات الاجمالية من المعنى والثاني ممتنع الوقوع لامتناع جعل الجزئي عنوانا للملاحظة
الكلي الا اذا اعتبر الكلي منتسبا على الجزئي فيرجع الى احد الاخيرين وكذا الثالث اذ الموضوع
لا يكون الا للاستعمال ويستحيل استعمال اللفظ الكلي الا اذا اريد استعمال جزئياته فيرجع
الى الرابع فبقي الاول وهو الوضع الشخصي والرابع وهو النوعي وله ثلثة اقسام لان الموضوع
اذا تعينت مادته وهيئته يكون وضعه شخصيا فنوعيته اما باعتبار تعين الهيئة دون المادة او
المادة دون الهيئة او باعتبار تعين امر خارجي منسوب اليه دون المادة والهيئة فالمعتبر في
الاول مراعاة الهيئة وفي الثاني مراعاة المادة وفي الثالث مراعاة ذلك الامر الخارجي وباعتبار
ملاحظة الموضوع له يحصل التقسيم الثالث لان الواضع اما يتصور معنى جزئيا بخصوصه ويعين
لفظا او الفاظا بازائه او يجعله له لتصور معان جزئية ويعين اللفظ او الالفاظ بازاء تلك
الجزئيات او يتصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات ويعين بازائه اللفظ او يجعله له لملاحظة
الجزئيات ويضع اللفظ او الالفاظ بازائها والثاني ممتنع لما مر فبقيت الثلثة فكل من
الوضع والموضوع له في الاول خاص وفي الثالث عام والوضع في الرابع عام والموضوع له خاص
فوايد مهمة الاولى قد عرفت ان للوضع النوعي ثلثة اقسام ما كانت نوعيته باعتبار المادة

او الهيئة او امر خارجي وبعبارة اخرى متعين الهيئة دون المادة وعكسه وغير متعين الهيئة و
المادة فمن الاول المشتقات والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وامثالها فان الواضع
وضع نوع هيئاتها لمعانيها في ضمن اي مادة وجدت اذ لو كان الوضع فيها شخصيا لاحتاج
الى النقل مع ان انتفائه معلوم قطعا ولذا ترى ان اكثر المشتقات المستعملة مما لم يسمع
بخصوصه من العرب ومنه المركبات كالتراكيب الفعلية والاسمية باقسامها كالاسنادي و
التوصيفي والاضافي والمزجي والتراكيب الشرطية والقضايا والمركب من اسم الجنس وحرف
التعريف او علامة التنكير وغير ذلك توضيح ذلك انه لا شك ان الواضع لم يضع بخصوصه الا
المفردات ثم ضم بعضها الى بعض في افادة المعاني ايضا يحتاج الى رخصة منه ولذا ترى عدم
جواز التركيب الا بهيئات خاصة وهذه الرخصة هي الوضع في التراكيب ولعدم توقف كل
تركيب خاص في مادة خاصة على النقل يكون الوضع فيها نوعيا ثم ان تركيب الالفاظ على قسمين
احدهما ذكر الالفاظ الموضوعة بعضها عقيب بعض من غير ملاحظة وضع خاص به كما في الالفاظ
المعدودة كما في اسماء البيت الاثنان اضرب جاء يفعل وهذا القسم لا يحتاج الى وضع و
ثانيهما ذكرها على ترتيب خاص يفيد معنى خاصا كالتراكيب المذكورة وهذا القسم هو المحتاج
الى الوضع ولا يجوز التعدي فيه عما ثبت من الواضع وكذا المعاني المركبة على قسمين قسم لا ار
تباط لبعض المعاني مع بعض كما في القسم الاول من قسمي اللفظ بل هو ليس معنى مركبا حقيقة
وقسم يكون بعضها مرتبطا ببعض اخر بارتباط خاص كالفاعلية للفعل والمفعولية والاضافة و
الاسناد والتوصيف والترتب والتعريف والتنكير وغيرها بحيث يفهم من التركيب ارتباط خاص
بين المعاني ويحصل لاجله بينها تثبت وتناسب ورابطة فيصير بعضها وصفا لبعض او موضوعا او
محمولا او فعلا او فاعلا او معرفا الى غير ذلك وهذا هو معنى القسم الثاني من قسمي اللفظ ولا
شك ان هذا الارتباط والتركيب في المعنى امر زائد على معنى المفردات وهو معنى الهيئة ومقتضى
الجزء الصوري الا ترى ان زيدا العالم على التوصيف يفيد اتصاف زيد بالعلم بخلاف زيد العالم
مع قطع النظر عن التوصيفية فالمراد بالوضع النوعي في المركبات ان افادتها للمعاني المركبة
بوضع غير مخصوص بمادة خاصة ثم المعنى التركيبي على نوعين لانه اما يكون مركبا من معاني
المادة مع زيادة يقتضيها الصورة وذلك كاكثر التركيبات المذكورة التي لم يتغير معاني
مفرداتها او يكون مغايرا لما يقتضيه وضع المادة اي يتبدل معنى المادة ايضا كما في مثل
الجمع المعرف على القول بافادته العموم حيث ان اللام للجنس والجمع لما يصدق على الثلثة و
المركب للعموم فالموضوع له في الاول هو مجرد الهيئة من غير التفات الى المادة بل هي باقية

على وضعها الاصلي وفي الثاني المجموع المركب من الهيئة ونوع المادة وبما ذكرنا يندفع الاشكال الوارد
في بعض المركبات الواردة في لسان الشرع المنقولة عرفا لمعان غير ما يقتضيه وضع المفردات فيتوهم ان مقتضى
الوضع النوعي اللغوي هو افادة مجرد معاني المفردات وهذا المعنى العرفي مغاير له فيكون منقولا و
لاصالة تأخر النقل لا يمكن حملها في كلام الشارع على المعاني العرفية ووجه الدفع ان بعد ما عرفت
ان مقتضى الوضع النوعي ليس مجرد معاني المفردات وللهيئة الصورية معنى اخر فبعد اثبات الحقيقة
العرفية يحكم بانها المعنى اللغوي باصالة عدم النقل ولا يلزم نقل في النوع الثاني في المفردات
لان المجموع المركب غير المفرد فلا يلزم من وضعه لمعنى نقل المفرد ايضا نعم ان كان التركيب مما ثبت
له وضع اخر ولا يلزم النقل في المركب ولا يتوهم ان مثل اجر يوم وساعة وحول وتقبيل زيد
ونحوها من النوع الثاني حيث ان المضاف اليه حقيقة في المجموع مع انه لا يقال في التركيب عرفا
حيث يتحقق النسبة بما يفهم منها عرفا وان لم يتعلق بالجميع فحقيقة غير مرادة لمنع عدم ارادة حقيقة
المضاف اليه في المركب ثم معنى نسبة المضاف الى حقيقة المضاف اليه هو ما يفهم منها عرفا اي المصداق
العرفي ولا يلزم نقل في النسبة التي هي معنى الجزء الصوري ايضا لان الالفاظ ونحوها من الموضوعات
اللغوية والشرعية والعرفية موضوعة للمصداقات العرفية دون العقلية فالجزء الصوري لهذه
التراكيب موضوع لغة لمصداق هذه النسبة عرفا وما يتحقق في العرف انما هذه النسبة والاصل عدم
النقل كما ان لفظ الماء والحجر ونحوها ليس كذلك وهو في كل تركيب بحسبه عرفا ففي اجر يوم
لا يضر خروج اليسير وفي تقبيل زيد لا يضر خروج الكثير ايضا ونحوه المركبات الاسنادية والوصفية
وغيرها فافهم فانه دقيق ومن القسم الثاني الذي له وضع زايد مادة المصادر فان الواضع
وضعها للدلالة على الحدث سواء وجدت في ضمن هيئة الماضي والمضارع او غيرهما ومن الثالث
المجازات فان الواضع وضع نوع اسم السبب مثلا للمسبب في ضمن اي مادة وهيئة وجدا والحق
عدم اشتراط النقل في احادها **الثانية** لا خلاف في ان الوضع في المبهمات والافعال و
الحروف عام وانما اختلفوا في الموضوع له فيها فالقدماء على انه ايضا عام والمتاخرون ذهبوا
الى كونه خاصا وهو الحق اما في المبهمات فلانا نعلم ان لفظ هذا مثلا انما يطلق على خصوصيات
كل فرد مما يشار به اليه من حيث انه مشار اليه دون حيثية ذاته بذاته ومتخصصاته ولا يطلق على
المعنى العام بل لا يصح الاطلاق عليه ولو كان موضوعا له لجاز اطلاقه عليه ومنع الملازمة لعدم
استلزام الوضع للاستعمال مردود بان المراد منه انه لم يحصل الاستعمال بعد ولكن يصح قطعا
واما لفظ الرحمن فالوضع للمطلق فيه ثم ولو سلم فالمنع فيه شرعي وايضا المتبادر منها هو الافراد
فيكون حقيقة فيها والاصل عدم النقل لا يقال لعل الواضع وضعها للعام واستعملت فيه وهجر

الفردية

الفرد به من القرائن لانا نقول بعد القطع بان المقصود منها عند الاستعمال ليس الا الفرد
ان فرض انتفاء القرائن ممكن واما في الحروف فللقطع بعدم امكان استعمال من مثلا في مفهوم
الابتداء من دون ارادة الفرد وكذا في الافعال فانها لا تستعمل الا في افراد نسبة الحدث فان
قيل عدم جواز الاستعمال في العام في الثلثة وعدمه لا يثبت الا على الخاص كما يمكن ان يكون
لخصوص الموضوع له يمكن ان يكون لاجل شرط الواضع في الدلالة والاستعمال عدم الاطلاق
الحرفي بعد وضعه للعام قلنا اولا ان سبب الدلالة ليس الا الوضع وعدم النقل فبعد الوضع
للعام لا وجه لعدم الدلالة عليه فانه لا مدخلية لشرط الواضع وعدمه في الدلالة وبعدها الا
العلم به وهو منتف مع ان الاصل عدم الشرط وعدم تغيير اللفظ عن وضعه الاصلي وثانيا انه لو سلمنا
ذلك نقول لا شك ان بسبب غلبة الاستعمال في معنى قد يصير اللفظ حقيقة فيه ولغلبة استعمال هذه
الالفاظ في الافراد بل لعدم استعمالها في غيرها يكون الموضوع له بالوضع التعيني هو الا
فراد وان جاز ان يكون لها موضوع له اخر مهجورا بوضع اخر وهو امر اخر ومما يبعد قول
المتاخرين انه لولاه كانت هذه الالفاظ مجازات لا حقايق لها ولو كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة
في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج النافون الى التمسك بالمركبات الغير المستعملة
والمفردات النادرة وايضا لولاه لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء وكذا الافعال كما صرح
به صاحب المفتاح هذا وانما قلنا ان الوضع في تلك الالفاظ عام لاجل انه لما كانت المعاني
الجزئية غير متناهية لم يكن الوضع لكل منها الا بملاحظتها الاجمالية التي لا يحصل الا بعموم
الوضع حجة القدماء نص اهل اللغة بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم ومن للابتداء وهكذا
ولا ريب انها مفهومات عامة وايضا لو كانت موضوعة للجزئيات لكانت مشتركة المعنى وهو
باطل لحصرهم اياه في اقسام ليست هذه منها وايضا لو كانت كذلك لزم انحصار ما لا يتناهى بعدد
الجواب اما عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم كما يشير اليه كلام صاحب المفتاح
واما عن الثاني فبمنع الانحصار والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء ومتابعة
المتاخرين للمحافظة على ما استقر عليه كلام القوم واما عن الثالث فظهر مما تقدم ثم ان كثيرا
من المتاخرين القائلين بخصوص الموضوع له في هذه الثلثة جعلوا خصوصية في الجميع باعتبار
التشخص والتعين عند المخاطبين من غير فرق بين شيء منها وهو خطاء اذ لا شك انه يفهم كل احد
الفرق بين اسماء الاشارة والموصولات مثلا فانه لا يجوز استعمال هذا الا فيما كان متعينا
عند المخاطبين بخلاف الموصول وكذا الحرف والفعل وبالجملة الفرق بين استعمال بعض هذه
الالفاظ وبعض اخر فلا بد من تحريره والتحقيق ان خصوصية الموضوع له انما هو باعتبار الوضع

وان القران لا يبلغه عقول الرجال وقول الصادق ع لا تبعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه
والتثبت استدل القائل بحجية مطلق الظن في المباحث اللفظية بامور الاول اندراجه تحت مطلق الظن
الثابت حجيته بادلته كما ياتي في موضعها مع ردها والثاني انه لولاه لزم سد باب التفهيم والتفهم
وفيه ان الثابت منه حجية الظن لا كل ظن الثالث الاجماع على اعتبار الظن في اللغات وفيه انه اريد
الظن في الجملة فلا يفيد وان اريد مطلقه فممنوع كيف والعمل بالاحاد فيها وبالاستقراء والشهرة
على الخلاف الرابع ان عادة العقلاء جرت باعتبار الظن فيما ينتظم فيه امورهم حيث لا طريق
الى العلم فان ارباب العلوم النقلية يعتمدون على امارات ظنية والنحاة واللغويين على مثل اشعار
امرء القيس وفرزدق واهل المعاني على امور اعتبارية واهل الاصول على غلبة الاستعمال والتجار
على المكاتيب وفيه انه لا شك في ان العقلاء يعملون في كثير من المواضع بالظن ولكن يجب على
البصير ان يتعمق في افعالهم وعاداتهم في كل صنعة وطريقة وترى انهم يعملون بكل ظن او لهم في
طريقتهم مسلك خاص وطريق مخصوص فياخذ به فانه لا شك في ان مراتب الظنون متفاوتة
وكثيرا ما يكون للامارة مدخلية ولذا ترى الشارع لم يلتفت الى الظن الحاصل الا باخبار عدل
او عدلين وفي الدعاوي الا بعدلين وفي بعض المواضع باربعة عدول وترى التجار لا
يعتبرون ظن الرمل والنجوم والرويا بل ولا الجريدة دون المكتوب وترى اللغويين يختلفون في
القياس والدوران والشهرة والغلبة وغير ذلك وترى الناس يذمون بعضهم بعضا في كثير
من مظنوناتهم فلا يجوز الاغترار بما ترى من جريان العادة بالعمل بالظن بل الواجب ملاحظة
انه جرت عادتهم على العمل بكل ظن او يفرقون بين الظنون ثم يلاحظ انه هل بلغ حدا يصلح للاحتجاج
به ام لا وعلى هذا فنقول ان القدر الثابت من طريقة العقلاء هو العمل بالظن في الجملة في
بعض المواضع ومنتهى ما يثبت منه حجية الظن في اللغات في الجملة ولا فائدة فيه للمقصود الخامس
الاجماع على اعتبار الظن في الموضوعات فان الاصوليين ذهبوا الى العمل بكل ظن في كل
موضوع **السادس** ان كثيرا من اللغات يتوقف على فهمها الاحكام وباب العلم باكثرها منسد
فلو كلف فيها بالعلم لزم التكليف بما لا يطاق او سقوط التكليف المبني على ما يتعذر فهمه
العلم مع كثرته وفيه تسليم سقوط التكليف فيما ليس فيه علم ولا ظن ثابت الحجية فان قيل اذا كان
الخطاب المشتمل على لغة مظنونة عاما يكون التكليف المستفاد منه عاما لا بد في رفعه من دليل
قلنا الدليل الاخبار الرافعة للتكليف والعلم عمن لا يعلم والظواهر المتواترة الناهية عن
العمل بالظن مع ان بقاءه لا يثبت العمل بالظن لاحتمال ان يكون التكليف ح بالاحتياط او
التخيير ومنها القياس وجواز اثبات الوضع به حكي عن المازني والفارسي والرازي وابن

شريح

شريح والقاضي وكثير من الجمهور ونسب الى ظاهر العلامة في تهذيب واحتجوا عليه بوجوه بين
فاسد ومخرج عن الاثبات بالقياس وبعد ما علمت من اصالة عدم حجية الظن مع عدم دليل اخر
تعلم وجه عدم اعتباره ومنها الخبر الواحد وقد وقع الخلاف في حجيته فمنهم من قال بالعدم تمسكا
تارة بعدم افادته الظن لاحتمال السهو والتقصير في التتبع او البناء على اصل فاسد فقد
نقل عن المازني ان ما قيس على كلام العرب فهو منه ونقل عن بعضهم زيادة الفاظ في اللغة
وروي عن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب منه بالجهاد فلما
رجعوا عنه راجعوا الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو
ان ما انتهى الينا الا مما قالت العرب الا اقله وقيل اجل ما صنف في اللغة كتاب العين
مع ان جمهور اللغويين اكثروا من القدح فيه وايضا الغالب على اهل اللغة انتفاء العدالة فلا
يؤمن عليهم من تعمد الكذب وتحاسدهم وتنافسهم وتقربهم للامراء معلوم وقصة سيبويه والكسائي
مشهورة واخرى بعدم حجية الظن الحاصل منه ان تم حصول الظن به فهو لا يقبل للتشكيك ووجوه
الخلل المذكورة لا تنفيه كيف ولا شك في حصوله بخبر الواحد في الاحكام مع ان الخلل الواقع فيها
ازيد بكثير واما عدم حجيته فهو مقتضى الاصل ولا دليل على الحجية واما القائل بالحجية فبين قائل
بها لاندراجه في مطلق الظن ومستدل على حجيته بخصوصه حجة الاول مرت مع جوابها ودليل الثاني
وجهان احدهما ان الظن الحاصل بخبر الواحد في الاحكام حجة مع ان الخلل فيها ازيد وامر الا
حكام اشد فيكون حجة في اللغة اولى وفيه ان المناط في قياس الاولوية العلم بالعلة واولوية
وجودها في الفرع والعلة في الاصل غير معلومة مع ان الاكثر شرطوا في العمل بالخبر في الاصل
شروطا اكثرها غير موجود في الفرع ومع التسليم فالاولوية ممنوعة وثانيهما الاجماع على حجية
خبر الواحد في اللغات فان المفسرين والمحدثين والاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم
واختلاف فنونهم لم يزالوا في تعيين المعاني يستندون باقوال اللغويين ويراجعون الكتب
المدونة في هذا الشان قد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام الخصام
اذا استند احدهم الى نص لغوي التزم به خصمه او عارضه بما يقابله ولم يقل هذا خبر واحد
وناهيك في ذلك اعتناء الاكابر والاماثل بجمع اللغة وتدوينها وضبطها حتى صنفوا فيها كتبا
مشهورة وما ذلك الا ليكون مرجعا للعلماء والغرض الاسنى شرح القران والحديث على ما صرح
به في مفتتح كتبهم وبيانهم لفضيلة علم اللغة وكل ذلك انما يتاتى على حجية خبر الواحد في اللغة
فيكون حجة والا لزم بطلان هذا العلم واجتهاد المدونين فيه مع ان تدوينه قد حصل في المائة
الثانية في زمان الصادقين ع وشاع في الثالثة ولم ينقل من احد من الائمة الانكار فيه

لفرد العنوان من حيث هو فرده معينا كان عند المتكلم والمخاطب ولانه قد يعرض التعين المستعمل فيه باعتبار امر اخر والثالث ما مران الواضع لم يضع شيئا من الكلمة الا لافراد عنوان الوضع اى كل فرد ولم يثبت اشتراط تعين هذا الفرد وخصوصيته ولكن فى اسماء الاشارة لكون الاسماء الاشارة لكون الاشارة الحسية الفعلية ماخوذة فى العنوان لا يكون فرده الا معينا وكذا المتكلم والمخاطب بخلاف لفظ من الموصولة او من الحرفية فان فرد كل ذى عقل او ابتدائية لا يشترط فيه التعين عند المتكلم او المخاطب ولهذا لا يجوز استعمال هذا وانا وانت الا فى الفرد المعين ويجوز استعمال سائر المبهمات والافعال والحروف فى الفرد وان لم يكن معينا ثم انه بقى ههنا شئ اخر وهو ان الموضوع له فى المشتقات هل هو عام كالوضع او خاص صرح والذى العلامة ط. فى بعض حواشى التجريد بالاول لان عموم كل من الوضع والموضوع له اعم من ان يتصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات حقيقية او اضافية ويعين اللفظ بازاء ذلك العام وان يتصور امرا معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية تحت كل منها جزئيات حقيقة ويتصور بواسطة العام الجزئيات الاضافية اجمالا ويعين الالفاظ المعلومة اجمالا بازائها وظ ان المشتقات من هذا القبيل وظاهر كلام العضدى الثانى حيث جعلها من قبيل ما وضع باعتبار معنى عام لامور مخصوصة ومراده الجزئيات الاضافية لا العدم امكان الوضع فيها للحقيقية حيث توقف على تصور الجزئيات الاضافية تفصيلا وهو غير ممكن لمنع التوقف وكفاية الملاحظة الاجمالية للجزئيات الحقيقية فى ضمن الاعم بل لان استعمال المشتقات فى الجزئيات الاضافية شايع يجرى فيه علائم الحقيقة اقول ان كان المناط فى عموم الموضوع له كونه عاما وان اندرج تحته امر فالحق مع الاول وان كان كونه هو عنوان الوضع يشترط عمومه لا جزئيا العنوان فالحق مع الثانى فالنزاع يرجع لفظيا الثالثة المشهور ان الاسماء التى يطلق عليها اسم الجنس نحو انسان ورجل موضوعة للمهية المطلقة من حيث هى واستعمالها فى الافراد اذا اريد المعهود عا فكل من الوضع والموضوع له فيها عام وذهب ابن الحاجب فى شرح المفصل والتفتازانى فى شرح التلخيص وبعض الائمة الى انها موضوعة للفرد وهو الظاهر من نهاية العلامة والامدى استدل الاول بان الالفاظ التى تتوارد عليها المعانى المختلفة تتوارد اللواحق اللفظية عليها لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عن اللواحق معنى محض كما يحصل لها بحسب هذه اللواحق اوضاع نوعية فيستفاد من ملاحظة توارد هذه المعانى بتوارد الملحقات مفهوم مشترك بينها مع قطع النظر عنها وليس هو الا المهية و ايضا لو لم يكن اسم الجنس للمهية لزم ان يكون هذا المعنى خاليا عن لفظ دال عليه وايد بما نقل عن صاحب المفتاح من اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين للمهية لا بشرط ويرد على الاول انا نسلم انه يكون للفظ الذى تتوارد عليها المعانى المختلفة بتوارد الملحقات معنى ولكن

لا نسلم انه يجب ان يكون مشتركا بين تلك المعانى بل يلزم كونه من يطابقها مناسبا لها فانه يلائم بعض الملحقات وينقص بعضها فيمكن ان يكون ذلك المعنى الفرد فتعين ببعض الملحقات ويعم ببعضها ويثنى بالبعض ويجمع باخر وينسلخ التشخص عنه ويراد المهية باخر وهكذا سلمنا لزوم اشتراكه ولكن لا نسلم انه ليس الا المهية لجواز كونه الفرد المنتشر وبهذا يظهر فساد ما قيل من ان ههنا اربعة امثلة رجل اذا خلى عن اللام والتنوين وهذا رجل لا امرأة وجائنى رجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا واما الثانى فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير فى اصل الطبيعة واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد فيه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا او عند السامع وعلى قول من يقول بدخول الوحدة فيكون اسم جنس ولا يبقى فرق بين اسم الجنس والنكرة واما الرابع فهو تعيين الطبيعة واشارة الى حضورها فى الذهن ووجه الفساد انه لا يقول القائل بالوضع للواحد انه موضوع له بشرط عدم التعين بل يقول بالوضع للواحد اما لا بشرط او مطلقا اى كل فرد بل لم نعثر على من قيد الوحدة بغير المعينة وعلى هذا من اين علم غفلة القائل بدخول الوحدة عن الاول ونفى الريب عن وضعه للمهية غير مسموع وايضا اذا كان معنى اسم الجنس الواحد لا بشرط او كل فرد فرد يظهر الفرق بينه وبين النكرة فان معناها الواحد بشرط عدم التعين ويرد على الثانى انه لا بعد فيه كما ان كل فرد يكون خاليا عن الدال على الوضع للمهية مع ان الحاجة الى التعبير عنه اكثر مع ان اللازم انتفاء الدال الوحدانى الحقيقى فقط واما دعوى صاحب المفتاح فمع كونها اخص من المدعى لا حجة فيها سيما مع مخالفة من هو نظيره فى الفن ومما يدل على الوضع للفرد عدم صحة السلب عنه مطلقا فان زيدا ليس برجل ويتبادر منه المتبادر من مثل لفظ رجل وفرس ليس الا الفرد فان الذى يخطر بالبال عند سماع هذه الالفاظ ويحضر فى الذهن هو الفرد قطعا سيما عند العوام الذين لا يعرفون غير الافراد ولا يتفطنون بمهيته وقد يستدرك والقول بان عدم صحة السلب وتبادر الفرد لكون المهية فى ضمنه دعوى غير مسموعة مع انه لو صح لم يجز ان يقال زيد ليس براس ولا بيد ولا سد باب معرفة الحقايق عن هاتين العلامتين والحاصل ان من المتفق عليه انهما من علائم الوضع وبعد تحققهما فى الفرد لا وجه لنفى الوضع عنه ولم يثبت تصريح بخلافه من الواضع فانه لا يصرح بالمعانى الا بالفاظ اخر وكل لفظ نقول فيه ذلك هذا مع انتفاء العلامتين فى المهية فانه يصح ان يقال القدر المشترك بين زيد وعمرو ليس برجل وبين افراد الانسان ليس بانسان ولا يخطر بالبال ايضا فان قيل لا يصح ان يقال الحيوان الناطق ليس بانسان قلنا الكلام فيه ايضا كالاول

منع الاجماع وما استدل به عليه من استناد العلماء واعتنائهم الى جمع اللغات وبيان المعانى فى الكتب لا يثبته فان استناد العلماء بمجرد قول واحد من دون قرينة ثم ولو سلم فاستنادهم بحيث يثبت الاجماع غير ثابت ولو سلم ففى مقام التكليف غير مسلم مضافا الى ان قول الخصم بمجرد الاستناد الى قول واحد غير معلوم واما الاعتناء الى الجمع والتاليف فهو لم يقع الا من بعض علماء العامة ولم يتعرض من اصحابنا له الا قليل وعدم انكار الباقين لا يفيد اذ لا يختص فائدته بالاجتهاد والكتاب بل يفيد فى الاشعار والتواريخ والمثل والمحاورات التى لا باس بالعمل بالظن فيها وكم جمع من كتاب غير مفيد لم ينكر على صاحبه مع ان الغرض قد لا يكون العمل بالظن فى الكليات كتب لغات القرآن وبالجملة هذا المستند لا اقوى اثر المتمسكين بنظير ذلك الدليل فى حجية الاحاد فى الاحكام ولكن الفرق ظ فان استناد جميع العلماء اليها فيها واختلافهم باختلافها امر كعب شهرة مؤنة البيان والاعتناء الى جمعها وتاليفها ما صدر من علمائنا الاعيان فى الصدر الاول الى زماننا هذا وليت الاخبار مما ترتب عليها فائدة سوى بيان التكاليف ثم لا يتوهمن ان فهم اكثر الالفاظ موقوف على الرجوع الى قول احاد اللغويين اذ اكثرها مما علم بالاستقراء وتتبع موارد الاستعمالات وما ليس فيه ذلك يعلم بتطابق اقوال اللغويين او وجود قرينة مع تصريح نعم ما لم يتحقق فيه شئ مما ذكر وانحصر طريق الفهم بخبر الواحد وهو قليل فى اخبار الاحكام فلا يعمل به ومنها الشهرة فان منهم من جعلها حجة فى المسائل الوضعية واستدل عليه بافادتها الظن وفيه ان حجية الظن ايضا محتاجة الى حجة مع ان المشهور عدم حجية الشهرة فى المسائل اللغوية ومنها الاستقراء المجرد عن القرينة والمشهور كما صرح به جماعة عدم حجيته اما لعدم افادته الظن كما حكى عن المحقق والعلامة والرازى او لعدم دليل على حجية ذلك الظن اقول الدعوى الاولى غير مسموعة كما يأتى فى موضعه ولكن الثانية فى موقعها لما عرفت من اصالة عدم حجية الظن وقد يقال بحجيته تمسكا بان الظاهر من الاصوليين عليه حيث نطقت كتبهم بان الظن يلحق الشئ بالاغلب وعليه بنوا كثيرا من المسائل ولذا ترى المانعين من الظن استمرت طريقتهم على ذلك وبانه لو منع حجيته لانسد باب اللغات وانتفت حكمة احداثها لان المدرك فيها غالبا الاستقراء للقطع بان العرب لم ينصوا باكثر ما ينسب اليهم بل انما حصلها المدونون من كثرة استعمالاتهم وفيه منع الاطباق والتصريح بان الظن الالحاق بالاغلب لا يوجب عملهم به وبناء كثير من المسائل عليه ثم وان ذكره بعضهم عند بيانها وكذا انسداد اللغات لولاه فان النصوص على القواعد موجودة والقرائن مع الاستقراء منضمة واما استفادة الوضع من الاستعمال فليس بالاستقراء بل بنص الاستعمال ابتداء الوضع كما يأتى ومنها الالحاق بالاغلب فانه قد يتمسك به بعضهم فى بعض المسائل الوضعية

اما الحجية مطلق الظن مطلقا او فى خصوص الالفاظ وكلاهما ممنوعان بل حصول الظن عن مطلق الاغلبية ايضا فى حيز المنع وقد يقال ان الظن من تتبع الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن كما فى موثقة اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة فى فراء اليمانى وفيما صنع فى ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس وفيه انه ان اريد التمسك بالاستقراء فهو لا يحصل من حكم واحد او اثنين مع ان حجية مطلق الاستقراء ممنوعة وان اريد ان الاعتبار فى بعض الاحكام يدل على الاعتبار مطلقا فهو تم فانه انما يفيد لو ثبت اعتباره من حيث هو ظن او غلبة ولم يثبت ذلك بل يمكن ان يكون للحكمة مع ان الغلبة قد اسقطت فى مواضع اخر كما فى لقيط بلد كان غالب اهلها الكفار فوائد الاولى اعلم ان كل امر وضعى ثبت باحد الطرق المعتبرة والا فالاصل فيه العدم للصحاح المستفيضة الناهية عن العمل بغير العلم المعلومة معانيها بالقرآن المنضمة ولانه لولاه لانسد باب التفهيم والتفاهم بل لفقد التفاهمات ولاجماع جميع ارباب المحاورات الذين منهم المعصومون فان من المعلوم ان كل ما لم يعلم وجوده من احوال الالفاظ يعملون فيها باصالة العدم اذ كلما صدر عن متكلم لفظ يعملون فيه بما يعلمون من معانيه من غير التفات الى احتمال الاشتراك او النقل او الشيوع او الفتح او غير ذلك ولا يلتفتون الى احتمالات غير ثابتة والا لوجب عليهم ان يتوقفوا فى الحمل على المعنى الا مع القرينة بل هى ايضا غير كافية اذا كانت لفظية وايضا ترى ائمة انه اذا استعمل احد لفظا فى معنى بدون قرينة او معها بدون علاقة مدعيا للنقل او الوضع لا يسمعون منه الا بدليل وترى يتفحصون عن الدليل فى كل مطلب وضعى ومع عدمه ينفونه وهذا امر ظاهر جدا ثم انه لا بد فى الخروج عن مقتضى هذا الاصل من دليل مقتض له ثابت حجية فلا يجوز الخروج بما لم يثبت اقتضائه لخلافه وحجيته وبهذا يظهر فساد ما قد يرى فى كلماتهم من المصير الى مخالف الاصل حذرا من مخالف الاصل الاكثر نعم هذا يصح فيما لو كان الاقل مندرجا تحت الاكثر فان الاقل يكون حينئذ قطعيا فينفى الزايد بالاصل اما فى غيره فاكثرية خلاف الاصل فى احد الطرفين كيف يقتضى وجود الاقل ومن اين علم وجوده حتى يصح الحكم به والفرار من الاكثر كيف يدل على وجود الاقل وكلاهما مخالفان للاصل فبنو ثبوتهما على الدليل فان قيل القول بانتفائهما غير ممكن لثبوت احدهما قطعا وظ ان ما كان ارتكاب خلاف الاصل فيه اقل كان اولى قلنا الثابت تحقق احدهما واقعا ولكن لم يثبت وجوب الحكم باحدهما لامكان التوقف او التخيير واولوية الاقل ممنوعة ولو سلمت فايجابها للاخذ مخالف الاصل ثم وقد يقال يعارض الاقل مع ما يساويه من الاكثر يقينا فان فلا شئ فى جانب الاقل مخالفا للاصل ويبقى الزايد فى الاكثر وفيه ان المعارضة لا توجب زوال الاقل ولا خروجه عن مخالفته

الاصل بل يمنع من الحكم باحدهما وجميع ما فيه الاكثر يعارض الاقل قيل بناء اللغات على الظن والمظنون وجود الاقل قلنا حصول الظن ثم فانه لا مناسبة بين اقلية الاصل والظن بوجوده فان قيل لانه اسهل وجودا قلنا اسهلية الوجود لا توجب الظن به اذ قد وجد ما يكون اصعب وجودا ما لا يحصى فبقي الاسهل في مطورح العدم مع انه قد يكون الاقل اصعب كالوضع المتحقق بالنسبة الى اعتبار العلاقة ووجودها والوضع النوعي **الثاني** اعلم انه بما ذكرنا من المراد من معرفة الوضع يظهر الفرق بين ما ذكر هنا وما سنذكر من علائم الحقيقة والوضع انا اذا سمعنا لفظا فلا يخلو اما لا نعلم معناه او نعلم معنى له وله معنى اخر لا نعلمه او نعلمه ولكن لا نعلم انه هل هو المعنى اللغوي او الشرعي وبالجملة لا نعرف الواضع او من يحكم بكون هذا المعنى معه عنه او نعلمه ولكن لا نعلم المراد منه فالجهل في الاولين متعلق بالوضع والموضوع له وفي الثالث بخصوص الواضع ومن يكون المعنى معه عنه وفي الرابع بوصف الوضع وفي الخامس بالمراد فمست الحاجة في استخراج المعاني من الالفاظ الى معرفة هذه المطالب الاربعة احدها الوضع والموضوع له وثانيها خصوص الواضع واهل المعنى وثالثها وصف الوضع ورابعها المراد فالمطلوب في هذا المقام بيان طريق معرفة الاول والقواعد الكلية اللفظية واما الثاني فتعرف المعرفة اما له عدم النقل بعينه واما له تاخر الحادث ولمعرفة الثالث علائم الحقيقة والمجاز واصالة الحقيقة باحد معنييه ولمعرفة الرابع اما له الحقيقة بالمعنى الاخر واما له عدم القرينة واحكام تعارض الاحوال وتعارض العرفين وغيرها بمعنى ان المعلوم منها بلا واسطة هو المراد والافوغايته الكلي بما ذكرنا ظهر الجواب عما اورد على قولهم اللغة لا يعرف بالعقل المحض من ان المعرفة بالتبادر وعدم صحة السلب عقلية حيث انهما لكونهما معلولين للوضع يكون الاستدلال بهما من باب الان وهو استدلال عقلي فان مرادهم بعدم معرفة اللغة هو عدم معرفة الاول لانها معرفة اللغة فان قيل قد يعرف بالتبادر نفس الوضع والموضوع له كما اذا لم يعلم احد معنى لفظ عند قوم فرأى تبادر العلم في معنى فيعرف الموصوف والوصف معا قلنا لم يعرف الموصوف هنا بالتبادر بل وعلم الوصف به ويمكن التفصي عن الايراد ايضا بان الاستدلال بالان انما يكون عقليا اذا كانت معرفة وجود المعلول وعلوليته بالعقل وليست معرفة التبادر ولا معلوليته للوضع كذلك وقد يتفصى ايضا بان مرادهم ان اللغة لا يعرف بالدليل اللمي دون الاني وهو تحكم ثم لا تتوهمن ان ما ذكروه من اجراء الاصل في ماهيات العبادات اثبات للغة بالعقل لانه حقيقة اثبات للمكلف به كما ياتي مع ان كون اصل العدم دليلا عقليا بالمعنى المراد هنا محل كلام **الثالث** ما ذكرنا من اصالة عدم جهة الظن واجراء اصل العدم فيما ليس فيه دليل لجار في جميع مباحث اللفظية من تعيين المراد و

الواضع

الواضع وغيره والوجه قريب مما ذكر ولعله ياتي ذكره في موضعه ايضا **الفصل الثاني** في المترادف المترادف من الالفاظ هي المتكثرة المفردة التي اتحدت معانيها من جهة واحدة والثالث لاخراج الحد والمحدود والاخير للاحتراز عن الحقيقة والمجاز والمجازين اذا اطلقا على واحد **منهاج** قد وقع النزاع في جواز وقوع كل من المترادفين مقام الاخر ومحل النزاع مقام التركيب ويحتمل وجوها الاول انه هل يترتب على ايقاع احدهما مقام الاخر محذور ام لا والثاني انه هل يترتب على احد المترادفين جميع ما يترتب على الاخر من الاحكام والاثار المتعلقة عليه ام لا وان جاز ذكره مقامه والثالث انه هل يترتب على احد المترادفين جميع ما يترتب على الاخر من الاحكام اللفظية والمعنوية ام لا والظاهر ان الاخير لا يصلح للنزاع وان اشعر به كلام بعضهم فتعين احد الاولين بل الظاهر ان كليهما صالحان له والمستفاد من كلام والدي العلامة طاب ثراه في التجريد وقوع النزاع فيهما ويشعر به ادلة الاقوال ايضا وبالجملة اختلفوا فيه على اقوال الجواز مطلقا ذهب اليه العلامة في ... والحاجبي في مختصره والمنع كذلك ولم اعثر على قائله وان نقله الاصوليون والتفصيل بالمنع في لغات مختلفة والجواز في لغة واحدة ذهب اليه صاحب المنهاج وبالتجويز في افادة المعنى فقط لا في غيرها اختاره والدي العلامة ره في الكتابين وهو الحق وحاصله على الوجه الاول انه لا يترتب محذور على التبادل اذا كان الغرض من التكلم محض افادة المعنى واما في غيره فيترتب وعلى الثاني انه يترتب على احد المترادفين افادة المعنى التي تترتب على الاخر ولم يترتب عليه غيره ويلزمه انه لو كان الحكم المرتب على احدهما مرتبا على نفس المعنى من غير مدخلية للفظ يترتب على الاخر ايضا والا لم يترتب والدليل على الجزء الاول على الوجهين حصول المعنى بكل منهما وعدم المانع وعلى الثاني انه يمكن ان يكون ترتب بعض الاحكام منحصرا بالمعنى مع الاستفادة من احدهما خاصة او مخصوص لفظه من باب التعبد او غيره والحاصل انه يمكن ان يكون العلة المعنى مع اللفظ المعين او خصوص اللفظ فلا يعلم وجود المقتضي مع التبادل احتج المجوز مطلقا بانه لو لم يجز لكان المانع والملازم منتفيا اما من جهة المعنى فلانه واحد واما من جهة التركيب فلانه لا حجر فيه اذا صح وافاد المقصود والجواب انه يمكن وجود المانع من جهة التركيب فانه يمكن ترتب حكم على تركيب دون اخر احتج المانع مطلقا بانه لو صح لصح خداي اكبر كما يصح الله اكبر والجواب انه ان اريد صحته في افادة المعنى فانتفاء اللازم ممنوع وان اريد في تكبيرة الاحرام فالملازمة ممنوعة اذ قد يتعبد هنا بهذا اللفظ المخصوص احتج المانع في اللغات المختلفة بان اللفظين اذا كانا من لغتين يلزم اختلاط اللغات وكون احدهما مهملا بالقياس الى اللغة الاخرى وفيهما اولا انه لا منع في الاختلاط ولا يلزم الاهمال اذا عرف اللغتان فان قيل فيلزم تقييد اخر في المختار وهو الجواز

في الافادة مع اتحاد اللغة او معرفة الاخرى قلنا التقييد بافادة المعنى يغني عنه لانها لا يكون الامع احدهما وثانيا انه ان اريد باختلاف اللغة اختلاف المترادفين فالتبادل قد يكون رافعا للاختلاط و الاهمال لا موجبا وان اريد اختلاف البدل مع باقي الكلمات فقد يكون مخالفا للباقي وموافقا للمبدل فاذا لم يلزم في الاول مفسدة فكذا في الثاني وثالثا ان الاختلاط والاهمال انما يلزمان لو بدل بعض الكلام اما لو بدل الجميع فلا **تنبيه** قد اشرنا ان اللازم من المختار في الوجه الثاني ان كل حكم يترتب على احد المترادفين بتوسط المعنى خاصة يترتب على الاخر ايضا وكلما كانت للفظ مدخلية فيه لم يترتب على اللفظ فقط فما لم يعلم من كلام والدي العلامة ره انه لا يترتب وهو كذلك لان الاصل عدم الحكم المترتب عليه الا اذا علم وجود المقتضي له فمع احتمال مدخلية اللفظ بحصول المعنى فقط لا يعلم هذا في الاحكام المعلقة على الالفاظ واما في العقود والامر بالتكلم بها فقد يعكس الاصل ويعارض باحتياج الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية فيحتاج الى المرجح وتخصيصه في مواضع من الفروع **الفصل الثالث** في المشترك وهو ما وضع اولا لاكثر من معنى من حيث هو اكثر فخرج بقولنا اولا ما من غير ملاحظة وضع سابق المجاز لا يقال هذا يصح على القول باستلزامه الحقيقة لان القائل بعدمه لا ينكر لزوم الوضع للمعنى الحقيقي وان انكر لزوم الاستعمال وكذا خرج المنقول واما المرتجل فهو من اقسام المشترك تميز عن ساير اقسامه بالتاية الاولى فلا ينقض على منعه وبقيد الحيثية والمراد بها انه لم يلاحظ في الوضع للاكثر امر وحداني لاجل الوضع وان لوحظ لا لاجله ما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا فانه وضع وان كان لمعان متكثرة ولكن من حيث اندراجها تحت امر واحد لوحظ لاجل الوضع لتلك المعاني وصار باعثا وعلة له وقد يخرج ذلك بعلم تعدد الاوضاع ولزوم تعددها في المشترك والمقدمة الاخيرة ممنوعة **منهاج** في بيان ان اصالة عدم الاشتراك وهي تستعمل تارة فيما استعمل لفظ في معنى او اكثر وعلم كونه حقيقة فيه وشك في الوضع لمعنى اخر فيقال الاصل عدمه واخرى فيما استعمل في اكثر من معنى وعلم الوضع للبعض وشك في الزائد فينفى بالاصل وهو تعارض المجاز والاشتراك ثانيا والمراد هنا الاول ولا خلاف فيه سواء اخذ الاصل بمعنى الراجح او الظاهر او الاستصحاب و الدليل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي فانا نعلم قطعا انا اذا سمعنا كلاما من متكلم على معنى ونفهم منه ذلك يحمل المخاطب بمقتضاه ويحمله عليه من غير التفات الى احتمال الاشتراك بل لا يخطر ببالهم وهذه الطريقة ليست ثابتة لواحد دون واحد بل مستمرة بين العلماء واللغويين ولا واهل العرف من زمن ادم والنبي وخلفائه وكانت طريقة الائمة واصحابهم وتابعيهم بحيث لا ينكر فيه احد ولم ينقل من احد خلافه ونراهم في مقام التنازع والاحتجاج اذا تمسك احد المتخاصمين

بانه

بانه او روايته يدل على ما يدعيه يقبله خصمه من غير ان يقول لعل اللفظ مشترك بين هذا المعنى وغيره الثاني ان الكلام في كلام لم يكن فيه قرينة دالة على الاشتراك فنقول لا يصح من المتكلم العالم باداب المحاورة سيما اذا كان حكيما ان يتلفظ بلفظ كان له معنيان ولم ينصب قرينة معينة لاحدهما او مفهمة لان له معنيين فاذا وجدنا لفظا في كلام مثل هذا المتكلم خاليا عن القرينة المعينة للمعنى المعلوم او الدالة على الاشتراك نعلم انه ليس مشتركا عند المتكلم ولم يرد الا المعنى المعلوم و احتمال خفاء القرينة مدفوع بالاصل وهذا الدليل وان لم يثبت المطلوب فيما اذا كانت هناك القرينة الا انه لا حاجة اليه كما لا يخفى الثالث انه لولاه لسقط الاحتجاج وبطل باب التفهيم والتفاهم في الاكثر لقيام احتمال الاشتراك في كل لفظ وهو يوجب سد باب التكاليف ايضا اذ ثبوتها في امثال زماننا بالالفاظ ووجود القرينة لا يفيد لانها ايضا الفاظ الرابع الاخبار الصحاح المتكثرة الدالة على العمل بها المتنقلة المصرحة بان اليقين لا ينقض بالشك ابدا واحتمال الاشتراك فيها غير مضر للقطع بالمراد منها بتصريح الاصحاب وكيفية احتجاجهم بها والقول باختصاصها بالشرعيات لانها وظيفة الشارع مدفوع بما مر مع ان وظيفته بيان كل ماله دخل في اثبات حكم شرعي ونفيه بدون واسطة او بواسطة او وسايط ولا شك ان معاني الالفاظ مما لها مدخلية ظاهرة في ذلك **فائدة** اذ عرفت انه لا يحكم بالاشتراك الا مع دليل فالدليل عليه احد دلالة الوضع المتقدمة وربما زيد هنا امران اخران احدهما استعمال اللفظ في معنيين لم يعلم لهما قدر مشترك ولم يكن لاحدهما سبق الى الذهن فيحكم بكونه مشتركا بينهما لعدم احتمال التواطؤ ولا الحقيقة ولا المجاز ولا النقل فما بقي الا الاشتراك اقول قد يتحقق هذه العلامة في المجاز المشهور على القول بمرجح اتفاق الاشتراك على ان عدم العلم بالقدر المشترك لا يثبت العدم وثانيهما اطلاق الاستعمال في الاكثر من معنى واحد وباقي بحقيقة **منهاج** وقع الخلاف في جواز استعمال المشترك في الاطلاق الواحد في اكثر من معنى ولتحرير محل النزاع نقول ان له في الاطلاق الواحد في اكثر من معنى ولتحرير محل النزاع نقول ان له في الاطلاق الواحد احوالا الاول ان يطلق على احد المعنيين بعينه ولا نزاع فيه و الثاني ان يطلق على المفهوم المشترك بينهما وقد يسمى بعموم الاشتراك والظاهر انه لا نزاع في جوازه كونه مجازا بعلاقة الحالية او الجزئية والمستعمل فيه حينئذ اما مفهوم احدهما لا بعينه او ما يساويه من المفهومات المشتركة بين المعنيين الثالث ان يطلق على مجموع المعنيين من حيث هو مجموع بحيث يكون كل واحد جزء للمحكوم عليه او به وهذا غير جائز على الحقيقة اجماعا وعلى التجوز على التحقيق وبيانه بعد مقدمة هي انه لا شك في انه لا يجوز استعمال اللفظ الا فيما حصل فيه الاذن والرخصة من الواضع اما في المعاني الحقيقية ففيما حصلت فيه الرخصة بخصوصه واما في المجازية فنوعه كما لا بد في الوضع النوعي من ملاحظة انه

تعلق باي شخص من اشخاص المعاني فكك لابد في النوعي من ملاحظة انه تعلق باي نوع وهذا الاذن
يعلم في الحقايق باحد الوجوه المتقدمة واما في المجاز فلا يعلم بالنوع انما بل يحصل من استقراء
استعمالات الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع ثم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف
من اصناف نوع او نوع من انواع جنس ولا يوجد في صنف ونوع اخر فالذي يجد الاذن فيه هو
الجواز فيما لم نطلع عليه من ساير جزئيات ذلك الصنف او النوع دون غيرهما ثم انا وجدنا ان
العرب تستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولكن فيما وجد فيه شرطان احدهما ان يكون الكل تركب
حقيقي حاصل من هذا الجزء وغيره ولم يكن الكلية بمحض الفرض والاعتبار وثانيهما ان يكون الجزء مما
قوام في تحقق الكل وينتفي الكل بانتفائه اي عرفا وان لم ينتف حقيقة او ينتفي ما وضع له اللفظ
الموضوع للكل وان لم ينتف الكل المركب من جميع الاجزاء بانتفائه لرقبة ينتفي ما يسمى بزيد وبانتفاء
العين ينتفي ما يصلح لان يسمى جاسوسا وكذلك وجدناهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء
اذا وجد فيه الشرط الاول وبعد تمهيد ذلك نقول ان الموضوع له اما احد المعنيين بعينه مع قيد
الوحدة كما قيل او لا بقيد الوحدة والتعدد كما هو المختار وعلى الاول لا يمكن ان يكون الاطلاق على
المجموع من تسمية الكل باسم الجزء لانتفاء الشرطين مع ان الجزء الذي وضع له اللفظ هو احد
المعنيين بشرط الوحدة والكل غير مركب من هذا المعنى وغيره ضرورة امتناع اجتماع قيد الوحدة
وشرط الاجتماع فلا يكون اللفظ موضوعا لجزء هذا الكل ولا من تسمية الجزء باسم الكل حتى يكون
المراد ان اللفظ لما كان موضوعا لكل من المعنيين مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا
لالغاء القيد لان هذا انما يصح اذا اسقط الجزء واريد الجزء الاخر فقط لا مع شيء اخر كما فيما نحن
فيه وعلى الثاني لا معنى لكون الاطلاق من باب اطلاق اسم الكل على الجزء وهو ظ ولا من عكسه لانتفاء
الشرطين **والرابع** ان يراد منه هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم وهذا هو
المتنازع فيه اذا صح الجمع بين المعنيين في الارادة اي لم يلزم منه محذور كما في قولك هذا القرء
حيض اذا اردت السواد والبياض لا يمنع ان يكون امثال ذلك مما يستعمله اهل العرف وكان مسموعا
منهم لان المفروض انه لا يعلم شيوع الجمع بين المعنيين وعدمه والا لم يتحقق النزاع وقد يمثل لما لا
يصح الجمع باستعمال الامر في الوجوب والتهديد وهو صحيح فيما لم يكن المادة من الالفاظ المشتركة
والا فلا محذور فان يراد من المادة معنياه معا ومن الهيئة الوجوب بالنسبة الى احد المعنيين
والتهديد بالنسبة الى الاخر واذ عرفت محل النزاع فاعلم انهم اختلفوا فيه على اقوال المنع مطلقا
نسبه في تمهيد القواعد الى الاكثر وظاهر ابن هشام الحاقا اللغويين عليه وظاهر المعارج عدم
النزاع فيه لغة بل في لزوم المحذور العقلي وهو بعيد والتجويز كذلك حقيقة ذهب اليه جماعة

كثيرة منهم الشيخ والسيد ووالد العلامة وهو مذهب الشافعي والقاضي والجبائي وعبد الجبار
ونسب الى الاكثر والتجويز في التثنية والجمع حقيقة والمنع في المفرد والتجويز في النفي كذلك والمنع
في الاثبات والتجويز مطلقا مجازا ذهب اليه العلامة في بعض كتبه والتجويز كذلك مع التجوز في المفرد والحقيقة
في غيره اختاره صاحب المعالم والحق هو الاول لان استعمال اللفظ في معنى توقيفي يحتاج الى ثبوت
الرخصة من الواضع وهي غير معلومة لان ثبوتها اما بتصريح الواضع او استعماله او بمجرد الوضع و
الاولان لم يوجدا في المقام والمسلم ثبوته بمجرد الوضع هو الاستعمال فيما وضع له بنفسه فقط واما دلالته
على الرخصة في الاستعمال فيه مع غيره فممنوعة والحاصل ان الوضع يرخص الاستعمال الافرادي
بالضرورة واما الاجتماعي فلا دلالة على جوازه لم يعلم فان قيل كل من الوضعين وان لم يثبت
الا جواز الافرادي ولكنهما معا يثبتان الاجتماعي ايض قلنا ممنوع فان قيل اشتراط الاستعمال بالانفراد
خلاف الاصل قلنا لو ثبت جواز الاستعمال المطلق وهو ممنوع وقد يستدل للمنع الاستعمال
بوجوه اخر ايضا منها لزوم التناقض لو جاز اما لان المعنيين معا يكون ح احد المعاني الحقيقية لتحقق
الوضع فاستعمال المشترك في جميع معانيه لا يتحقق الا بان يراد هذا وحده وهذا وحده وهما معا
او لانه لا بد ح ان يراد كل من المعنيين وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال
في المعنيين وفيه انه مبني على مقدمة فاسدة هي جزئية الوحدة للموضوع له وهي ممنوعة كما ياتي مع انها
ولكنه مناقشة لفظية لان المراد استعمال المشترك في هذا وذاك من غير اعتبار الوحدة سواء قلت
انه استعمال المشترك في معنييه او لا مع ان قوله المعنيان معا يكون احد المعاني الحقيقية لتحقق الوضع
مناف لاعتبار قيد الوحدة في الموضوع له ومنها ان الواضع ان لم يضع اللفظ للمجموع لم يجز استعماله
فيه والا كان استعمالا في بعض معانيه وفيه انا نختار الاول اولا ونمنع توقف الاستعمال في المجموع على
الوضع له والثاني ثانيا ونقول ان المراد من استعمال المشترك في معنييه ومنها انه لو جاز لكان حقيقة
ومنه يلزم ان يكون لكل مشترك بين معنيين معان غير متناهية حاصلة من تركيب المعاني وفيه انه ايضا
مبني على اعتبار قيد الوحدة او الاجتماع احتج المخالف الاول بان الوضع مصحح مستقل للاستعمال
معط للرخصة فيه والا لزم انتفاء فائدة الوضع وسد باب الاستعمال في الاكثر وهو موجب لكونه حقيقة
والوضع تحقق في المشترك لكل من المعنيين فثبت المط واحتمال المنع من الاستعمال مدفوع بالاصل
وكون الوحدة جزء للموضوع له فتناقض الاجتماع ممنوع كما ياتي ودعوى العلم بان الواضع لم يرد
الا الاستعمال فيما وضع له منفردا لكونه مقتضى حكمة الوضع والاحصل الاخلال في الفهم غير مسموعة
واقتضاء الحكمة ممنوع والاخلال انما عرض بسبب الاشتراك لا الاستعمال في المعنيين مع انما الوحدة
فانما هي بالوضع الذي وضعه لا بوضع اخر بمعنى انه اراد ان يستعمل بوضعه فيما وضع له فقط وان استعمل

بوضع اخر فلا ان يستعمل بوضعه فيما وضع له منفردا عن الغير في الاستعمال فلا يرد ان ارادة كل
من الواضعين الانفراد بالوضع الذي وضعه يستلزم ارادته الانفراد مطلقا اذ لا يريد الاستعمال
بالوضع الاخر الا على نحو ارادته واضعه والجواب ان قوله الوضع مصحح للاستعمال ان اراد انه مصحح
مطلقا وان اراد انه مصحح للاستعمال في الجملة فلا يفيد واحتج الثاني اما على المنع في المفرد فبدليل
المانع واما على الجواز في غيره فبانه كتكرير المفرد بالعطف فهو متعدد تقديرا لفظا واستعمال كل
لفظ في معنى جائز اتفاقا واجيب عنه بمنع كونه كتكرير المفرد بل يفيد تعدد ما يستفاد منه مطلقا او
بشرط كونه من افراد مهية واحدة وحمل ما يستفاد منه على المسمى او الموضوع له خلاف الظ واراد
ذلك في جميع العلم ومثناه لعدم امكان ارادة غيرهما لا يوجب ارادته في غيرهما وجواز استفادة
ما لتعدد خاص لتعدد اخر لم يثبت سلمنا كونه في قوة تكرير المفرد ولكن لا يلزم منه تساويهما في جميع
الاحكام مع انه لو تم دليل المانع لدل على المنع في غير المفرد ايض واستدل الثالث بان النفي
يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات واجيب بان النفي المعنى المستفاد من اللفظ عند الاثبات
فاذا لم يتعدد فيه فمن اين يتعدد في النفي فان قيل ان اريد بالمستفاد عند الاثبات الذي يدل عليه اللفظ
بخصوصه فلعموم اختصاص النفي به باطل لظهور افادة النكرة المنفية للعموم ولا يفيده المثبت وان
اريد الذي يدل عليه اللفظ المثبت على فرد من افراده ولو على البدلية فالمستفاد من المشترك المثبت
فرد من افراد جميع المعاني كذلك فيكون المستفاد من النفي نفي جميعها قلنا اولا ان المراد الثاني
ولكن مدلول المثبت في المشترك هو فرد من افراد مهية واحدة وان لم يكن معلومة للمخاطب لا من
افراد جميع المعاني واللازم منه نفي جميع افراد المهية الواحدة لا جميع افراد مهيات المعاني و
ثانيا ان المراد المعنى الذي يصلح ان يستفاد من المثبت ولو بقرينة فلا يثبت العموم الا بجوازه
بل تعيينها في المثبت احتج الرابع بان المتبادر من اللفظ المعنى مع قيد الوحدة فالمتبادر في المشترك
واحد من معانيه بعينه وان لم يعلمه المخاطب الا مع القرينة فيكون هو الموضوع له والاستعمال في
الجميع لاقتضائه الغاء قيد الوحدة يكون استعمالا للفظ الكل في الجزء فيكون جائزا ومجازا و
جوابه منع تبادر الوحدة من المشترك بل ربما يدعى فيه تبادر المعنيين معا مع انه في غيره ايضا كذلك
لكان لعدم تعدد المعنى سلمنا التبادر ولكن ليس التبادر ارادة شرط الوحدة من اللفظ بل
يتبادر كون الاستعمال افراديا لاجل كون الاستعمال الاكثري كذلك ولذا لم يختص بالالفاظ
الشايعة فهو من عوارض الاستعمال ومثله ليس من علايم الحقيقة سلمنا ولكن العلاقة ليست من
العلايق المعتبرة اذ مع ارادة الجميع يكون المستعمل فيه جزء الموضوع له مع شيء اخر لا الجزء فقط ونك
الخامس اما التجوز في المفرد فلجزئية الوحدة واما الحقيقة في غيره فلكونه كتكرير المفرد وقد عرفت

ضعفهما هذا ثم ان القائلين بالجواز حقيقة اختلفوا فيما يحمل عليه اللفظ عند عدم القرينة على اقوال
الاجمال بين كل واحد والكل وهو مذهب الاكثر والظهور في الكل وهو منقول عن جماعة من
العامة والتفصيل بالاول في غير كلام الشارع والثاني فيه دليل الاول احتمال ارادة كل واحد
والجميع ولا مرجح وفيه ان احتمال عدم ارادة غير الواحد وعدم الاستعمال في الزايد عنه مرجح
لارادة الواحد نعم تبقى الاجمال بين كل واحد ودليل الثاني قوله تع ان الله وملئكته يصلون
على النبي حيث استعملت الصلوة المشتركة بين المغفرة والاستغفار فيهما معا بدون القرينة
وقوله عز شانه يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس حيث اطلق السجود
المشترك بين وضع الجبهة والانقياد فيهما بلا قرينة وفيه منع انتفاء القرينة في الايتين والا
فيمنع الاستعمال في المعنيين سلمنا ولكن نمنع اشتراك اللفظين بين المعنيين لفظا بل يمكن الا
شتراك المعنوي ودليل الثالث ان الحمل على البعض ترجيح بلا مرجح والاجمال اهمال لا يجوز ارتكابه
في كلام الشارع فيجب ان يحمل فيه على الجميع وفيه ان الحمل على الجميع ايضا احد الاحتمالات فهو ايضا
ترجيح بلا مرجح بل هو مرجوح بالنسبة الى ساير الاحتمالات ومما ذكر ظهر ان الحق على الجواز الاجمال
بين كل واحد من المعاني **تذنيب** اعلم انه لو كان ما استدل به بعض المانعين من ارادة
الجميع من استلزامها التناقض تاما لظهرت للخلاف في المسئلة فائدة اذ على هذا لو ورد في
كلام اللغوي او الحكيم ما كان ظاهره ارادة الجميع لوجب صرفه عن ظاهره ولو صرح لغوي بالجواز
لزم رده واما على ما استدل للنافي وهو التام من عدم ثبوت الجواز والاذن وهو اللازم
في امر اللغات فلا تظهر فائدة للخلاف اما في كلام الشارع واللغوي فلانه ان وجد فيه
ما كان ظاهره الاستعمال في الجميع يكون هو المثبت للجواز ولا يجب صرفه عن ظاهره لتوقيفية
اللغات وعدم الدليل على الجواز اذ يكون هو الدليل واما في مثل الاقارير والوصايا فلان
المتبع فيها هو قصد المتكلم اذا ظهر وان لم يكن استعماله موافقا لما ثبت من اللغة فان قيل بعد
عدم ثبوت الجواز فيضمه اصالة عدم التوقيف والاذن يظهر الفائدة فيما اذا شك في الا
ستعمال في الجميع فانه يحكم بارادة الواحد على المختار قلنا قد عرفت ان الاصل عدم الاستعمال
في اكثر من الواحد على القول بالجواز ايضا فلا يتفاوت الحكم على القولين فان ارادة الزايد منفي
عليهما بالاصل اما على المنع فباصالة عدم الجواز واما على الجواز فباصالة عدم الاستعمال
منهاج المشترك اذا استعمل اما ان لا يكون معه قرينة او يكون فان لم يكن فاما يكون في
كلام الشارع او غيره فعلى الاول فالكلام مجمل بين كل واحد من معانيه او بينه وبين الكل او
ظاهر في الجميع على اختلاف الاقوال وعلى الثاني فاما يكون المتكلم مجوزا لارادة الاكثر ادمن

لا يجوز هنا اوين لا يعلم حاله فعلى الاول فكالاول على الثاني وعلى الثاني فكالاول على الاول
والثالث كالاول ومع ملاحظة اصالة عدم ارادة الى بد يتقى احتمال ارادة الكل في الكل
وان كانت قرينة فاما يكون معيّنة اى معيّنة لمعناه كلا او بعضا او ملغية اى دالة على عدم ارادة
بعض معانيه فعلى الاول فاما يعين بعض معانيه او كلها فان عيّنا البعض فان كان واحدا تعين
الحمل عليه اتفاقا وان كان اكثر او عيّنت كلها فان كان في كلام الشارع فيجوز الاستعمال في
الاكثر يحمله على ما عين والمانع يحكم بالاجمال لتعارض حجة المنع والقرينة الا اذا كان المنع
لعدم ثبوت الحجية فان ثبت ذلك ثبت لها وان كان في كلام غيره فان كان الغير مجوزا
للاستعمال في الاكثر او مانعا احتمل في حقه الرجوع او لم يعلم حاله فيحمل على ما عيّنته القرينة وان
كان مانعا لم يحتمل ذلك في حقه فيحكم بالاجمال وعلى الثاني فاما يلغي بعض المعاني او كلها
فعلى الاول فان اتحد الباقي يحمل عليه وان تعدد فيحكم بالنسبة اليه حكم ما لا قرينة معه وعلى
الثاني يحمل على المجاز فان اتحد مجازه فهو وان تعدد فاما يكون الجميع مجازات لحقيقة واحدة من
حقايقه فيحكمه حكم الغير المشترك المتعدد مجازه على حقيقته وان كانت مجازات لحقايق متعددة
فاما يكون الحقايق متساوية او لا فان تساوت فاما يتساوى المجازات او لا فان تساوت فالاجمال وان اختلفت فيحمل على ارجح المجازات وان لم يتساوى الحقايق فمع تساوي المجازات يرجح
المجاز الراجح حقيقته ومع اختلافها فان تعارض رجحان المجاز يلزم الاجمال والا فالراجح بالاعتبارين راجح فائدة اذا ورد كلام فيه لفظان احدهما مشترك وللاخر حقيقة ومجاز ولم يصح الجمع
معنى الاول مع حقيقة الاخر فهل يحمل على المعنى الاخر ام لا نعم لان الاصل في الاخر الحقيقة وبعد
حمله عليها يكون قرينة معينة لما يجتمع معه من معاني المشترك ولولا ذلك لم يتحقق قرينة لفظية على
تجوّز لاحتمال ارادة مجاز مع القرينة بجامع مع حقيقة اللفظ وكذا لو كانت هيئة اللفظ محتملة لوجهين
لم يجتمع احدهما مع المعنى الحقيقي للفظ الاخر **الفصل الرابع** في الحقيقة والمجاز والحقيقة لفظ
استعمل لسبب الوضع الاول من حيث انه استعمل كذلك والمراد بالسببية القريبة فلا ينتقض طرده
بالمجاز وبالوضع الاول ما لم يلاحظ فيه وضع سابق لا المضايف للثاني حتى ينتقض بالحقيقة
الشرعية والعرفية والمتاخر بعض او ضاعه عن بعض والحقيقة التي لا وضع متاخر لها ولا ينتقض
بما حصل له الوضع في معنى لكثرة استعماله فيه لمناسبته لما وضع له اولا لانه لم يلاحظ الوضع
السابق باعتباره في نفس الوضع كالاوضاع المجازية والمنقول ليس كذلك او المراد بها كون الوضع
شرطا لتحقق اللاحق والسابق في المنقول وان كان شرطا في كونه منقولا الا انه ليس شرطا في اللاحق
او المراد ملاحظة السابق حين الاستعمال فيما وضع له ثانيا بعد الوضع لاجله وقيد الحيثية لاخراج

المجاز الذي له حقيقة والمجاز الذي استعمل في معناه الحقيقي في ملك الحال والمشترك المستعمل في احد
معنييه لعلاقة بينه وبين الاخر ولو بدل الوضع الاول بالموضوع له الاولى مع الحقايق ولكن
زيادة قيد من حيث انه الموضوع له الاولى ايضا لئلا ينتقض بالمشترك المذكور والمنقول المستعمل
في معناه الاول لمناسبته للثاني وهو اولى من زيادة قيد في اصطلاح التخاطب لانه لا يدفع
الاول والمجاز هو اللفظ المستعمل في معنى لاجل علاقة او المستعمل بسبب وضع غيره اولى لاجل علاقة
وتعريفه بانه لفظ استعمل في غير الموضوع له لعلاقة ينتقض بالمشترك والمنقول المتقدمين وقيد الحيثية
غير مفيد كما لا يخفى وزيادة قيد في اصطلاح التخاطب يدفع الثاني فقط وهو عند الاصوليين
اعم من الكناية على القول بانها مستعملة في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له او مع
ارادته تبعا ولذا لم يقيد واتعريفه بالاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له
كما فعله البيانيون واما استدلال بعض القائلين بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بان
المجاز ملزوم للقرينة المانعة فغفلة عن الاصطلاح كما ياتي **منهاج** الحقيقة ينقسم الى لغوية
وشرعية وعرفية عامة وخاصة وانقسامها اليها باعتبار الوضع الماخوذ فيها ولكن الاشكال
في انه باي اعتبار صار علة له والمشهور انه باعتبار فاعله اى الواضع فان كان اهل اللغة فالحقيقة
لغوية وان كان الشارع فشرعية وان كان اهل العرف فان كان قوما مخصوصين فعرفية خاصة والا
فعامة وقال بعض محقق المتاخرين دلالة اللفظ على المعنى ان كانت بوضع الشارع فحقيقة شرعية
وان كانت بوضع اهل اللغة فلغوية وان كان بوضع طار غير الشرع فعرفية عامة او خاصة و
المستفاد منه ان مناط الفرق بين الشرعية وغيرها من جهة الواضع وبين اللغوية والعرفية من جهة
اصلية الوضع وطريانه ويكون الفرق بين هذه الحقايق بالتباين فالشرعية ما كان واضعها
الشارع سواء كان الوضع اصليا او طاريا واللغوية ما كان واضعها اهل اللغة بوضع غير
طار والعرفية ما كان الوضع فيها طاريا بوضع غير الشارع وربما ظهر من بعضهم ان الشرعية
هي ما نقلت واللغوية ما كان بوضع اصلي من غير الشارع والعرفية ما استعمل في الموضوع له
غير الشرعي وان كان اصليا فيكون العرفية اعم مطلقا من اللغوية وقد يخص العرفية بالباقية فيكون
اعم من وجه من اللغوية ويخرج منها ما لا يخرج عن نقص واجمال كما بيناه في شرح التجريد والتحقيق
اما في التفرقة بين اللغوية وقد يخص العرفية بما لباقية فيكون اعم من وجه من اللغوية ويخرج منها
ما ذكره بعضهم من ان المعتبر في اللغوية كونها اصلية باقسام مهجورة وفي العرفية ان يكون طارئة
كذلك واما بين الشرعية وغيرها فانما هي باعتبار الواضع واما بين العرفيين فباعتبار
تعين المستعملين بعد الوضع وعدمه سواء كانوا هم الواضعون ام لا فان كانوا متعينين

يكون عرفية خاصة والا فعامة **تنبيهان الاول** هل الاعلام الشخصية واحد من تلك الحقايق او
قسم رابع او خارجة عن المقسم ظاهر انها ليست حقايق شرعية ولا لغوية كما صرح به والا لاختلفت
باختلاف اللغات ولو صيغها ببعض اللغات باعتبار معانيها الاصلية ولا عرفية لاشتراط
الطريان فيها واخراجها عن المقسم كما حكي عن الرازي والامدي مع صدق الحد واشتراكها
مع باقي الاقسام في العلامات واللوازم لا وجه له ويستلزم ان لا يوصف مثل زيد قائم بالحقيقة
لان ما لا يكون جزؤه حقيقة لا يكون كله حقيقة فالحق انها قسم رابع لم يسم باسم ولم يدخل في
التقسيم لاجل ان التسمية والادخال للتمييز في الاحكام المترتبة عليها في العلوم والاعلام لكونها
جزئيات لا يبحث عنها فيها **الثاني** الحقيقة الشرعية على ما صرح به هي ما يستفاد منه المعنى
بوضع الشرع وهذا باطلاقه يقتضي ان يكون كل ما وضعه الشارع حقيقة شرعية وان لم يتعلق
بالشريعة وليس كذلك اذ الظاهر ان يعتبر فيها ارتباطها بالشرع وكانهم اكتفوا عن التقييد بما يستفاد
من نسبة الوضع الى الشارع **منهاج** من القواعد المسلمة اصالة الحقيقة وتحقيقها ان
اللفظ اذا اطلق فان علم مراد المتكلم وكونه حقيقة او مجازا فالامر واضح والا فاما يعلم ان له
حقيقة ومجازا ولا يعلم ايهما المراد او يعلم المراد ولا يعلم انه حقيقة او مجاز وفي كل من هذين
القسمين يستعمل اصالة الحقيقة ونبينها في مقامين بعد مقدمة يستعمل فيهما وفي غيرهما وهي ان
من القطعيات ان بناء الشارع في المحاورات والخطابات وطريقته فيها طريقة ساير الناس من
غير فرق فهو كاحد منهم وافادته كافادتهم واستفادة مراده كاستفادة مرادهم فاللازم
ان ينزل كلامه منزلة كلامهم ويستفاد منه كما يستفاد من كلامهم ويستقى في ذلك العمل في فهم
خطاباته بما يعمل به في فهم خطاباتهم فكل طريقة يستعملونها في المحاورات يجب الاخذ بها في فهم
كلام الشارع ايضا وكل ظن يحملونها حجة يجب جعلها حجة ايضا فان قيل المراد بحجية شيء في اللغات
كونه بحيث يعلم رضاء المتكلم بحمل كلامه على مقتضاه ومن اين علم رضاه بحمل كلامه على مقتضى الظن
المعتبر في المحاورات قلنا المراد من الظن المعتبر في المحاورات تعارفها البناء عليه بحيث كان متداولا
ويكون اعتباره طريقة عامة الناس ويدل على انه اذا كان الظن كذلك وعلم به المتكلم فيرضى
باعتباره لاعصر والا لنبّه عليه **المقام الاول** في اصالة الحقيقة بالمعنى الاول اى اذا كان
للفظ معنيان حقيقي ومجازي واستعمل مجردا عن القرينة يحمل على الحقيقي سواء علم المعنيان بعوان
ان هذا حقيقة وذاك مجاز او علم ان له حقيقة ومجازا من غير علم بتعيينهما او مع تعيين وتمييز
الحقيقة من المجاز وسواء علم المستعمل فيه من غير جهة القرينة المفقودة ام لا وهذا الحكم اتفاقي
كما صرح به غير واحد ويدل عليه وجوه منها ان الحقيقة هي المتبادر الظاهر عند الاطلاق و لا

يجوز ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة لايجابه الاغراء بالجهل وانتفاء فائدة الخطاب ومنها
قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وما ورد من انه جاء اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم
ما هو بخلاف لسانهم وخلاف ما يفهمونه ومنها الاجماع القطعي بل الضرورة فان من المعلوم قطعا
ان بناء المحاورات من لدن ادم الى زماننا هذا على حمل الالفاظ المجردة على المعاني الحقيقية من غير
اختلاف وعليه بناء التفهم والتفهيم فما من احد الا ويخاطب كل يوم بخطابات غير محصورة ولا
يتامل المخاطب في حملها على الحقايق ومنها انا نعلم قطعا بالحدس والوجدان بل بالمراجعة الى
انفسنا لو وضعنا لفظا لمعنى ان غرض الواضع من وضع لفظ لمعنى ليس الا حمله عليه عند الاطلاق و
ارادته منه بدون القرينة بل هذا لازم الوضع الذي هو تخصيص شيء بشيء بحيث يلزم من العلم به
العلم به ومنها انه حصل القطع من استقراء محاورات الفصحاء بل غيرهم وملاحظة عاداتهم في
التكلم بانهم كلما يريدون غير المعنى الحقيقي من لفظ ينصبون معه قرينة فكلما لم تكن معه قرينة نعلم
قطعا ان المراد ليس الا الحقيقي واحتمال القرينة في بعض الموارد ينفيه الاصل ومنها انه لولاها لانسد
باب التفهيم والتفاهم في غير خطاب المشافهة مطلقا وفيه اذ لا يحمل على المجاز لانه مخالف للاجماع
وموجب لترجيح المرجوح والقرينة اللفظية غير مفيدة اذ يجري فيها ما يجري في القرينة والحالية
غير ممكنة في غير المشافهات وغير متحققة فيها غالبا فيختل امر التكلم ويفسد باب التفهم ومنها
الاجماع على العمل بظواهر الايات والاخبار في الجملة وهو لا يمكن الا بملاحظة هذا الاصل لخلو
الكلام عن القرائن غالبا وعدم حصر المجازات ولا يخفى ان هذا الاصل انما هو في غير الالفاظ
المشتركة واما فيها فلا فيدرج ما ينفي من الادلة فيها فان استعمالها بلا قرينة نادر جدا فلا يثبت
منه الاجماع وبخالف الطريقة للواضع والمتاتيان باب المحاورات ولا يخفى عليك ان القول بتقديم
المجاز المشهور او التوقف لا ينافي ذلك اما على القول بعدم ثبوته وكون ما يظن منه من الحقايق فواضح
واما على القول بثبوته فلانهم يجعلون الشهرة قرينة فهو خارج عما نحن فيه ثم لا فرق في جريان
هذا الاصل بين ما اذا كان اللفظ خاليا عن جميع العوارض او عرض له في بعض الاستعمالات ما
يوجب عدم ظهور المعنى الحقيقي لجريان كثير من الادلة المذكورة ايضا نعم قد يصير بسبب العوارض الخارجية ظاهرا
في غير الحقيقي لا بمعنى انه يتبادر بل يظن ارادته والظاهر عدم حجية اصل الحقيقة لامكان اتكال
المتكلم واعتماده على هذا الظهور ويعلم جريان الادلة المتقدمة ولكن لا يحمل على الغير ايضا الا
اذا ظن ظنا ثابت الحجية على ما يتوقف وليس المراد انه كلما ظن ارادة غير الحقيقة يتوقف بل اذا كانت
العوارض الموجبة لظنها مقارنة لصدور الخطاب متحققة حاله يقينا حتى يصح تجويز اتكال المتكلم
عليه ويمنع الادلة عن الجريان واما اذا لم يكن كذلك فيحمل على الحقيقة اجماعا ولذا يحملون الحقيقة في

يجوز

الظواهر التى يعارضها ادلة غير ثابتة الحجية موجبة للظن ارادة خلاف لفظ من الظواهر فان قلت العمل
بهذا الاصل انما هو اذا لم يكن قرينة صارفة والعلم بعدمها لا يمكن حصوله غالبا قلنا اللازم عند عدم
العلم الحكم بالعدم لانه الاصل ولاجماع جميع ارباب المحاورات واهل اللغات فانا نراهم يحملون الالفاظ
على المعانى من غير اعتناء الى احتمال وجود القرينة وايضا لولاه لانسد باب التفهيم والتفهم بغير المشافهات
بل بها غالبا ايضا لاحتمال اخفاء القرينة بل لا يفيد القرائن المقالية ايضا بل الحالية لجواز وجود قرينة
اخرى مخفية معارضة لتلك القرينة وايضا الاخبار الناطقة بعدم نقض اليقين الا باليقين دالة عليه حيث
ان وجود القرينة وملاحظتها شيئان وجوديان فالاصل عدمهما ويكفى عدم ظهور القرينة ولا يحتاج الى
الفحص عدمها ولو ظنا وقد يظن الاحتياج اليه لان الكشف عما فى الضمير الذى هو المناط فى الا
لفاظ لا يحصل الا اذا مع الشك فى القرينة يشك فى المراد واما فى مثل المراسيل والمكاتيب المظنون
عدم القرينة والسهو خلاف الظ وفيه انه ان اريد ان المناط الكشف باي نحو اتفق فهو مم ولو كان
كك لم يقرروا للاستعمالات طريقة خاصة ولم يستهجن احد احدا على اي نحو تكلم اذا الكشف مراده
وان اريد ان المناط الكشف بطريق متعارف فى المحاورات فسلم ولا نسلم انه لو استفاد احد معنى من
لفظ على طريقة العرف لم يكن مؤاخذا من المتكلم ولو اراد غيره ولا شك ان اهل العرف يكتفون
بعدم ظهور القرينة ولذا يعملون بما يفهمون من الظواهر من غير التفات الى احتمال القرينة
مع قيام مساوي الاحتمال عدمه وما ذكره من ان سهو المرسل خلاف الظاهر انما يتا فى فى مثل المراسيل
واما فى الاخبار وكتب التواريخ والعلوم والاشعار فدعوى ظن عدم القرينة مجازفة مع ان من
القرائن غلبة استعمال اللفظ فى معنى وهي مما لا يكاد يخلو عن احتمالها فى اكثر الالفاظ على ان الكلام
فى الالفاظ الشرعية وصرح الشارع بعدم نقض اليقين بالشك بل اهل العرف لا يكتفون بالظن وجود
قرينة ايضا ما لم يثبت حجيته ولذا لو ادعى احد دعوى مورثة للظن على وجود قرينة على تجوز لا يلتفت
اليه من لا يقول بحجيتها نعم اذا كان ذلك فى المحاورات العرفية وامكن الاستفسار فالظ انهم يتوقفون
حتى يستفسر فلو اعتبرنا الظن ههنا فلا بد من حصول الظن بالقرينة واما مجرد الظن بخلاف المدلول
الحقيقي فلا يفيد قطعا **المقام الثاني** فى اصالة الحقيقة بالمعنى الثانى اي فيما كان
المستعمل فيه معلوما وشك فى كونه حقيقة او مجازا وهو على قسمين لان المستعمل فيه المحتمل كونه حقيقة اما
واحد او متعدد والاول كلام والدعا العلامة وغيره فى التهذيب عدم الاصالة ووجوب التوقف فى
القسمين وصرح فى الاول بانه المشهور وفرق بعض مشايخنا المحققين بين الاتحاد والتعدد وقال
بالاصالة فى الاول وعدمها فى الثانى واصر فى الانكار على من اطلق وعلى من ادعى الشهرة على
العلم فى صورة الاتحاد بل ادعى الاتفاق على الاصالة ح وظاهر السيدين والعلامة ايضا الحكم

بل يظهر من غيرهم ايضا ذلك وكيف كان فالحق مع الاتحاد الاصالة مطلقا لوجهين احدها ان ثبوت
الاصل بالمعنى الاول يثبت ذلك بيانه انه قد عرفت ان الاصل فى اللفظ ان يكون مستعملا فى المعنى
الحقيقى سواء علم المستعمل فيه ام لا ولم يكن مختصا بما اذا لم يعلم فانه ليس للعلم بالمراد مدخلية فى
كونه حقيقة ويلزمه ان يكون المستعمل فيه هو الحقيقة ومن لم يتفطن باقسام الاول اشتبه عليه الامر واما
اعتبار بعضهم الجهل فى بعض اقسامه فلان ثمرة الاصل انما يظهر معه اذ مع العلم لا حاجة اليه فاعتباره
تحقيق لفائدة الاصل وليس شرطا فى اعتباره صرح بذلك بعض المحققين مع ان ثبوت الاول فى صورة
الجهل كاف فى ثبوت ذلك اذ يلزم ان يكون اللفظ قبل العلم بالمراد محكوما بكونه مستعملا فى المعنى الحقيقى
فكذا بعده اذ بديهي ان حصول العلم بالمعنى لا يوجب الخروج عن الاصل وايضا اللفظ مع قطع النظر عن
العلم محكوم بكونه مستعملا فى المعنى الحقيقى وظ ان اعتبار العلم لا مدخلية له فى الصرف عن الحقيقة نعم كان
جريان الاصل السابق مشروطا بالعلم بالوضع وهو هنا حاصل وثانيهما ان المعلوم من عادة الناس انهم
متى وجدوا لفظا يطلق فى اللغة على معنى واحد اعتقدوا انه موضوع له ويحملونه عليه فى باقى الاستعمالات
وان ظهر لهم التردد بعد ظهور التعدي بل بذلك يعرف اللغات غالبا وقد يستدل بوجوه اخر غير تامة ولا
يخفى انه يشترط فى هذا الاصل ان لا يكون العلم بالمستعمل فيه من القرينة المنضمة مع اللفظ حين الاستعمال
لا لمنافاته مع الاصل كما ظن لعدم التنافى بل لاشتراطه فى الاول وعدم ثبوت اعتقادهم كون المعنى
حقيقيا عند العلم باقتران اللفظ بالقرينة ولا يتوهم انتفاء فائدة الاصل مع هذا الشرط حيث انه
لا يعلم المستعمل فيه مع عدم العلم بالوضع كما هو المفروض الا بالقرينة لان المشروط هو فقد القرينة
المقترنة حين الخطاب فيمكن العلم بالمراد من القرينة المتاخرة او الاستفسار ونحوهما ثم المخالف فى هذا
المقام بين قائل بالتوقف لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة وقائل بالتجوز لاغلبيته ويرد الاول
بان دليلنا لم يكن نفس الاستعمال بل امور اخر والثانى بمنع الاغلبية او منع حجيتها ثانيا واما
اذا كان المستعمل فيه متعددا فاما لا يعلم كونه حقيقة فى شئ من المعانى او يعلم انه حقيقة فى بعض وذلك
اخر وعلى الثانى اما يعلم الحقيقة بعينها اولا وعلى التقادير فالتشكيك اما فى المجاز والاشتراك
اللفظى او فيه والمعنوي او فى الاشتراكين او فى الثلثة فهذه اقسام وقع الخلاف فيها فذهب السيد
فى غير الثلثة الاخيرة الى اصالة الحقيقة والاكثر على التجوز فى الزايد على الواحد فمنهم من توقف
مرجحا الحمل والوقف المجاز او الاشتراك ويانى تحقيقه واما الثلثة فذهب السيد فى الاول منها ترجيح
المعنوي وفى الاخيرين اللفظى واختار المحقق والعلامة والبيضاوي والرازي ترجيح المعنوي
مطلقا وتوقف صاحب المعالم والعميدي والاسنوي ويانى الكلام فيها **تنبيهان الاول**
اعلم ان العقد الثالث من اصالة الحقيقة بالمعنى الثانى كون المستعمل فيه حقيقة عند المتكلم لانه

حقيقة واقعا اذ لم يثبت ذلك من ادلتها فمفاد هذا الاصل كتصريح المتكلم بانه حقيقة وعلى هذا فلا
يمكن الحكم بثبوت الحقيقة الا اذا كان المتكلم من يكون قوله وعلمه حجة فى امر اللغات **الثاني**
قد عرفت ان صور التشكيك فى كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا مختلفة ففى بعضها الاصل الحقيقة وفى
البعض الاخر ليس كك واشتبه الامر فى ذلك على كثير فخلطوا او اختلط عليهم فيوردون كثيرا ما
اصالة الحقيقة فى غير موضعه ويستعملون قولهم الاستعمال اعم فى غير مورده وربما يتوهم التنافى بين
~~الكلامين وكل ذلك لعدم تحصيل المرام ومن احاط بجميع الصور واحكامها لا يشتبه عليه الامر~~
~~يعلم ان مرادهم من قولهم الاستعمال اعم فى غير مورده~~ وربما يتوهم التنافى بين الكلامين وكل
ذلك لعدم تحصيل المرام ومن احاط بجميع الصور واحكامها لا يشتبه عليه الامر ويعلم ان مرادهم
من قولهم الاستعمال اعم انه بنفسه لا يدل على شئ من الحقيقة والمجاز لانه جنس لهما والجنس لا يدل على
بعض انواعه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال بل لا بد فى الدلالة عليها من امر اخر كما فى صورة
الاتحاد ومرادهم من قولهم الاصل الحقيقة ان الاصل ان يكون المراد هو المعنى الحقيقى كما فى المقام
الاول وذلك لاجل دلالة الادلة عليه من غير مدخلية الاستعمال وبهذا يظهر ايضا اندفاع ما
يتوهم من التنافى بين قولهم فى صورة التعدد الاستعمال اعم وقولهم فى هذه الصورة ايضا المجاز
خير من الاشتراك حيث ان مقتضى الاعمية عدم الحمل على المجاز ومقتضى خيرية الحمل عليها فان
مرادهم من الاعمية ان الاستعمال لا يدل على المجازية ولو قطعنا النظر عن غيره فهو لا يوجب الا
التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر ومرادهم من الخيرية ان المجاز راجح بدليل اخر
منهاج لما كانت الحقيقة اللفظ المستعمل فى الموضوع له والمجاز المستعمل فى غيره ولم يكن
فى امثال هذه الازمنة معرفة الموضوع له وغيره من جهة الوضع غالبا قرروا لكل منهما امارات
وهي من وجوه الاول والثانى والثالث التصريح باسمه او حده او خاصته ولكن لا اشتهر فى تدوين
هذه التصريحات من اللغوي فهم قد يعرفان بالضرورة من اللغة كالاسد فى الحيوان المفترس و
الشجاع ويشكل التمييز بينهما من كتب اللغة حيث ان الاكثر خلطوا بين المعانى الحقيقية والمجازية
بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا ولكن فى تنصيصهم الالفاظ صور يمكن المعرفة فى بعضها بان ان
المعانى المذكورة لها اما متحدة او متعددة فالاول يحكم فيه بالحقيقة لانها الاصل ح سواء فسره
بالحمل او حرف التفسير او الوضع او الاستعمال او التسمية او المجئ نعم يشكل فى قولهم قد يطلق لا
شعاره بالاطلاق على معنى اخر والثانى فان فسر بالحمل او الوضع او التسمية او بحرف التفسير
فيحمل على الحقيقة اما فى الوسطين فظاهر واما فى الطرفين فلان المتبادر من قولك الاسد
الحيوان المفترس او اي الحيوان المفترس فى مقام بيان الالفاظ انه معناه والمتبادر من المعنى

الحقيقى بل ليس غيره معنى للفظ المطلق وان اريد عنه فى موضع ولذا يصح ان يقال ليس معنى القمر
والرجل الشجاع ليس معنى الاسد ولو كان المجاز معنى للفظ لما امكن عده معناه فلا وجه للحصر نعم
اذا اورد اللغوي كلاما ما فيه لفظا مشعرا بالتعبير يحتمل ان يريد المستعمل فيه وان فسر بالا
طلاق او الاستعمال او المجئ وامثالها فيشكل بالتوقف والظ الرجوع الى تعارض المجاز والا
شتراك والرابع التبادر وعدمه فالاول علامة الحقيقة والثانى المجاز والتبادر وهو فهم
المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة على قسمين لان فهم المعنى تارة يكون مع تساوي ارادة المتكلم
له واخرى لا يكون معه والاول يستلزم الثانى وهو بقسميه علامة الحقيقة بمعنى ان الجاهل با
صطلاح طائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم وعلم انهم يفهمون من لفظ معنى بلا معاونة قرينة
وعلم انه من جهة نفس اللفظ يعلم انه عندهم موضوع لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا لانه فهم
المعنى من لفظ لا بد ان يكون لمرجح وهو اما المناسبة الذاتية كما قيل او الوضع ليس الاول لا
بطاله فتعين الثانى والوضع اما يكون لنفس المعنى او لما له علاقة معه والثانى لا يفهم بدون
القرينة لفقدان التخصيص او التخصص فاذا فهم بدونها يعلم حصول احدهما وهو الوضع لنفسه
فيكون حقيقة واما كون العدم علامة المجاز فلانا علمنا بالاستقراء ان كلما كان معنى مجازيا
فهو ليس بمتبادر وكلما ليس بمتبادر عند من يقتضي العادة بكونه عالما بالوضع لو كان فهو
مجاز واوردوا على علامة الحقيقة بالنقض بالمشترك وبجزء المعنى ولازمه وبالمجاز المشهور
وبالفرد الشايع وبان التبادر فرع العلم بالوضع ويجعله علامة الحقيقة دور وبالنقض بالمشترك
وبجزء المعنى ولازمه وبالمجاز المشهور وبالفرد الشايع وبان التبادر فرع العلم بالوضع
وجعله علامة للحقيقة يوجب توقف العلم بالوضع عليه وهو دور واوردوا على علامة المجاز فبان
اللفظ فى اوايل الوضع حقيقة فيما وضع له مع عدم تبادره عنه وبالنقض بالمشترك والجواب عن
الاول ان الانعكاس فى العلامة غير لازم مع ان عدم تبادر معانى المشترك مم لان السامع له
يفهم جميع معانيه وان علم ان الجميع ليس مقصودا فمقتضى التبادر دلالته وهو المناط فى العلامة
بل تحقق التبادر ارادة على البدل ايضا بالنسبة الى الجميع وان لم يعلم خصوص المراد وهذا القدر
كاف اذ ما يدل على كون التبادر حقيقة يدل على كفايته وعن الثانى ان التبادر الذي هو العلامة
هو سبق المعنى من اللفظ الى الذهن من حيث هو مدلول له وليس كك فى الجزء واللازم بل يتبادر
معنى له جزء او لازم فتفهمهما انما هو بتوسط الانتقال او الكل والملزوم لا من اللفظ من حيث
هو ومن هذا القبيل دلالة اللفظ على المفهوم اي يتبادر منه معنى يلزمه المفهوم فهو متبادر
بتوسط تبادر المنطوق لا من نفس اللفظ وعن الثالث بمنع المجازية عند التبادر ومنع التبادر

حقيقة واقعا اذ لم يثبت ذلك من ادلتها فمفاد هذا الاصل كتصريح المتكلم بانه حقيقة وعلى هذا فلا يمكن الحكم بثبوت الحقيقة الا اذا كان المتكلم من يكون قوله وعلمه حجة في امر اللغات **الثاني**
قد عرفت ان صور التشكيك في كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا مختلفة ففي بعضها الاصل الحقيقة وفي البعض الاخر ليس كذلك واشتبه الامر في ذلك على كثير فغلطوا او اختلط عليهم فيوردون كثيرا ما اصالة الحقيقة في غير موضعه ويستعملون قولهم الاستعمال اعم في غير مورده ~~وربما يتوهم التنافي بين الكلامين وكل ذلك لعدم تحصيل المرام ومن احاط بجميع الصور واحكامها لا يشتبه عليه الامر ويعلم ان مرادهم من قولهم الاستعمال اعم في غير مورده~~ وربما يتوهم التنافي بين الكلامين وكل ذلك لعدم تحصيل المرام ومن احاط بجميع الصور واحكامها لا يشتبه عليه الامر ويعلم ان مرادهم من قولهم الاستعمال اعم انه بنفسه لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز لانه جنس لهما والجنس لا يدل على بعض انواعه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال بل لا بد في الدلالة عليها من امر اخر كما في صورة الاتحاد ومرادهم من قولهم الاصل الحقيقة ان الاصل ان يكون المراد هو المعنى الحقيقي كما في المقام الاول وذلك لاجل دلالة الادلة عليه من غير مدخلية الاستعمال وبهذا يظهر ايضا اندفاع ما يتوهم من التنافي بين قولهم في صورة التعدد الاستعمال اعم وقولهم في هذه الصورة ايضا المجاز خير من الاشتراك حيث ان مقتضى الاعمية عدم الحمل على المجاز ومقتضى خيريته الحمل عليها فان مرادهم من الاعمية ان الاستعمال لا يدل على المجازية ولو قطعنا النظر عن غيره فهو لا يوجب الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر ومرادهم من الخيرية ان المجاز راجح بدليل اخر
منهاج لما كانت الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له والمجاز المستعمل في غيره ولم يكن في امثال هذه الازمنة معرفة الموضوع له وغيره من جهة الوضع غالبا فورد والكل منها امارات وهي من وجوه الاول والثاني والثالث التصريح باسمه او حده او خاصته ولكن لا يثمر في تدوين هذه التصريحات من اللغوي نعم قد يعرفان بالضرورة من اللغة كالاسد في الحيوان المفترس والشجاع ويشكل التمييز بينهما من كتب اللغة حيث ان الاكثر خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا ولكن في تفسيرهم الالفاظ سوى يمكن المعرفة في بعضها بان ان المعاني المذكورة لها اما متحدة او متعددة فالاول يحكم فيه بالحقيقة لانها الاصل سواء فسره بالحمل او جعلنا التفسير او الوضع او الاستعمال او التسمية او المعنى نعم اشكل في قولهم قد يطلق لا شعاره بالاطلاق على معنى اخر والثاني فان فسر بالحمل او الوضع او التسمية او بحرف التفسير فيحمل على الحقيقة اما في الوسطين فظاهر واما في الطرفين فلان المتبادر من قولك الاسد الحيوان المفترس او اي الحيوان المفترس في مقام بيان الالفاظ انه معناه والمتبادر من المعنى

الحقيقي بل ليس غيره معنى للفظ المطلق وانا ربما عثرت في موضع ولذا يصح ان يقال الاصل ليس معنى الحمار والرجل الشجاع ليس معنى الاسد ولو كان المجاز معنى للفظ لما امكن عده معنا فلا وجه للحصر نعم اذا اورد اللغوي كلاما تاما فيفسر لفظا منه بحرف التفسير يحتمل ان يريد المستعمل فيه وان فسر بالاطلاق او الاستعمال او المجيء وامثالها فيبدل بالتوقف والظاهر الرجوع الى تعارض المجاز والاشتراك والرابع التبادر وعدمه فالاول علامة الحقيقة والثاني المجاز والتبادر وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة على قسمين لان فهم المعنى تارة يكون مع تبادر ارادة المتكلم له واخرى لا يكون معه والاول يستلزم الثاني وهو بقسميه علامة الحقيقة بمعنى ان الجاهل باصطلاح طائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم وعلم انهم يفهمون من لفظ معنى بلا معاونة قرينة وعلم انه من جهة نفس اللفظ يعلم انه عندهم موضوع لهذا المعنى ويتفصل لبيانه انتقال الذهن الى المعنى من لفظ لا بد ان يكون لمرجح وهو اما المناسبة الذاتية كما قيل او الوضع ليس الاول لبطلانه فتعين الثاني والوضع اما يكون لنفس المعنى او لما له علاقة معه والثاني لا يفهم بدون القرينة لفقدان التخصيص او التخصص فاذا فهم بدونها يعلم حصول احدها وهو الوضع لنفسه فيكون حقيقة واما كون عدمه علامة المجاز فلانا علمنا بالاستقراء ان كلما كان معنى مجازيا فهو ليس بمتبادر وكلما ليس بمتبادر عند من يقتضي العادة بكونه عالما بالوضع لو كان فهو مجاز واوردوا على علامة الحقيقة بالنقض بالمشترك وبجزء المعنى ولازمه وبالمجاز المشهور وبالفرد الشايع وبان التبادر فرع العلم بالوضع فجعله علامة الحقيقة دور وبالنقض بالمشترك وبجزء المعنى ولازمه وبالمجاز المشهور وبالفرد الشايع وبان التبادر فرع العلم بالوضع وجعله علامة الحقيقة يوجب توقف العلم بالوضع عليه وهو دور واما على علامة المجاز فبان اللفظ في اوائل الوضع حقيقة فيما وضع له مع عدم تبادره عنه وبالنقض بالمشترك والجواب عن الاول ان الانعكاس في العلامة غير لازم مع ان عدم تبادر معاني المشترك ثم لان السامع لم يفهم جميع معانيه وان علم ان الجميع ليس مقصودا فمنع التبادر دلالة وهو المناط في العلامة بل يتحقق التبادر ارادة على البدل لانه ايضا بالنسبة الى الجميع وان لم يعلم خصوص المراد وهذا القدر كاف اذ ما يدل على كون التبادر حقيقة يدل على كفايته وعن الثاني ان التبادر الذي هو العلامة هو سبق المعنى من اللفظ الى الذهن من حيث هو مدلوله وليس كذلك في الجزء واللازم بل تبادر معنى الجزء او اللازم فتفهيمهما انما هو بتوسط الانتقال او الكل والملزوم لا من اللفظ من حيث هو ومن هذا القبيل دلالة اللفظ على المفهوم اي تبادر معنى يلزم من المفهوم فهو متبادر بتوسط تبادر المنطوق لا من نفس اللفظ وعن الثالث بمنع المجازية عند التبادر ومنع التبادر

عند المجازية سلمنا ولكن التبادر في المجاز المشهور ليس من نفس اللفظ بل بملاحظة الشهرة فان قيل الجاهل
المريد للتمييز كيف يعلم ان التبادر هل هو بملاحظة الشهرة ام لا قلنا الاصل عدمها فليعمل به ولكن
تعارضهما اصالة عدم الوضع لما يتبادر منه وترجيح الثاني لاحتياج الاول الى وضع ايضا فما يرجح
عند من يرجح الاول مخالفة للاصل مطلقا وعن الرابع ان الشيوع قرينة ان كان دخيلا وان
كان استعماليا فاللفظ اما حقيقة فيه او مجاز مشهور وعن الخامس انه انما يلزم لو اتحد من عنده
التبادر ومن يريد التمييز وليس كذلك وعن السادس بان عدم التبادر علامة المجاز اذا لم يعارضه
علامة الحقيقة ونص الواضع وعدم صحة السلب معارضان له فان قيل كيف يعلم الجاهل النص
قلنا فليعمل بالاصل نعم اذا كان المستعمل فيه واحد قد يثبت الحقيقة بالاصل وعن السابع بعكس
في الاول وقد يجعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير وعلامة المجاز تبادره وينتقض الاول
باللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اوايل الوضع فانه مجاز مع عدم تبادر الغير والثاني بالمشترك
لتبادر غير كل من معانيه والقول بان تبادر الغير في الدلالة لا في الارادة والعلامة هي الثاني
ضعيف لعدم دليل على التخصيص ولا يخفى انه لما كان استناد الفهم الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية
القرينة امرا صعبا لتفاوت الافهام واختلاف القراين خفاء ووضوحا جاء الاختلاف في حجية
التبادر فقد يكون الفهم عند اهل اصطلاح من جهة القرينة الخفية ويدعي الغافل التبادر
ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال لتزول هذه الاحتمال فالاشتباه والخلط
اما لعدم استفراغ الوسع او لتلبس الوهم واختفاء القرينة الخامس عدم صحة السلب وصحته
فالاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز بمعنى انه اذا اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقي او مجازي
فان لم يصح سلبه عنه اي يرى ان اهل العرف لا يجوزون سلبه عنه يحكم بكونه حقيقة وان صح يحكم
بكونه مجازا بل قد يعرف بهذه العلامة وان لم يعلم الاطلاق ايضا والمراد بصحة السلب وعدمها
صحة سلب المعنى عن اللفظ اي صحة سلب كونه مما يصدق عليه اللفظ لا من حيث كونه لفظا موضوعا
علم صدق اللفظ من حيث هو المعنى بل من حيث معناه ولكن لا من حيث المعنى المعين ولا من حيث
المعنى الحقيقي والمجازي بل من حيث المعنى مطلقا مع قطع النظر عن الحقيقية والمجازية والتوضيح
ان كل لفظ له معنى يتحقق بينهما ربط خاص يصير به هذا مدلول ذاك وذاك دالا عليه وهذا
الربط هو المعبر عنه بكون ذلك المعنى لهذا اللفظ فالمراد بسلب المعنى عن اللفظ من جهة المعنى
انه لم يتحقق هذا الربط بين هذا المعنى وهذا اللفظ ولم يصر هذا المعنى معنى لهذا اللفظ
اي لم يتحقق الوضع الذي هو سبب صيرورتهما معنى ذاك وحاصله سلب معنوية هذا
المعنى لذلك اي ليس هذا معنى له لا انه ليس جميع معانيه او واحدا منها بل بمعنى ان ربط المعنى

وهذه

وهذه النسبة لم يتحقق بينهما فيكون معنى سلب اللفظ من جهة المعنى في قولك هذا ليس باسد مثلا
ان هذا ليس مما يراد بهذا اللفظ ويقصد عنه فكل صحة سلب وعدمها ليس علامة للحقيقة
والمجاز بل صحة سلب معنوية معنى للفظ فاذا شك هذا الجاهل هل يكون معنى معنى حقيقيا للفظ عنده
حقيقة او مجازيا انهم لا يجوزون سلب معنويته لم يحكم بالحقيقة والا بالمجاز وقد يكون ذلك انما
يكون بمعونة المقام مثلا اذا دخل بلدا ورأى انه قال واحد منهم لاخر جئني باسد فجاء بحجام
فقال الاول هذا ليس باسد فيتبادر ان ما جئت به ليس معنى لما امرتك بالمجيء به فيعلم
انه يصح سلب معنوية الشجاع للاسد فيحكم بمجازيته ثم الوجه في كون ذلك علامة ان التبادر
من المعنى كما مر سابقا الحقيقي بل المجازي ليس معنى لمطلق اللفظ وان كان معنى له في موضع خاص
والا لكان لكل لفظ معان غير محصورة فاذا قيل هذا ليس معنى ذلك يفهم انه ليس معناه
الحقيقي والمراد انه ليس معناه الحقيقي حقيقة وفي نفس الامر لان وضع السالبة الحملية لسلب
المحمول عن الموضوع كذلك فكلما يجوز فيه السلب يكون معنى حقيقيا في نفس الامر وكلما لا يجوز
فيه السلب يكون حقيقيا اذ لا يتحقق عدم الجواز الا مع ثبوت الحقيقة ومن هذا ظهر عدم الاحتياج
الى قيد في نفس الامر لئلا ينتقض بمثل قولهم ما هذا بشر وقول اهل العرف حين البالغ الحسن
جاء بليد بعد الامر بالمجيء بانسان ليس هذا انسان لان الاول ليس في مقام سلب المعنى
عن اللفظ وليس المراد ان هذا ليس معنى البشر بل المراد ان هذا ليس من افراد البشر والسلب
الثاني ليس على الحقيقة في نفس الامر فان قيل الجاهل كيف يعرف ان السلب حقيقي قلنا بالاصل
وظهر ايضا اندفاع ما اورد على هذه العلامة من استلزامها الدور المصرح في الحقيقة و
المضمر في المجاز اما الاول فلان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى
لان المجازي يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم
الدور واما الثاني فلان المراد صحة السلب بحسب المعنى ولا يراد بحسب جميع المعاني لان المجاز
لا يمكن سلبه بل سلب ما هو معناه حقيقة ولا يراد سلب بعضه لانه لا يفيد كما في المشترك بل يطلب
الجميع ولا يعرف صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة عن المعنى المفروض الا اذا علم انه ليس شيئا
من المعاني الحقيقية وهو اذا علم ان اللفظ في المعنى المفروض مجاز فاثبات كونه مجازا بصحة السلب
يستلزم دورا مضمرا ووجه الاندفاع الاول ان العلامة غير من يصح عنده السلب ولا يصح
والذي يعلم المعنى الحقيقي ويسلب او لا يسلب هو الثاني والذي يريد التمييز هو الاول
ولا يشترط له سوى صحة السلب عند الثاني وان لم يعلم معنى اللفظ اصلا وهذا ظاهر جدا
ولعمري ان القوم قد غفلوا عن تحقيق المقام فوقعوا في الجواب عن ذلك فيما وقعوا فاجابوا

بوجوه غير جيدة منها ان سلب بعض معاني الحقيقة كاف في الدلالة على المجاز اذ لولاه لزم الاشتراك
المرجوح وفيه مضافا الى انه تمسك بالرجحان لا تمييز بالعلامة انه لو تم لافاد في علامة المجاز
دون الحقيقة ومنها ان الدور يلزم لو اطلق اللفظ على معنى واريد تمييز كونه حقيقة او مجازا
بعد الشك فيه ولكن المراد انه اذا علم معناه الحقيقي والمجازي واستعمل ولم يعلم ايهما المراد
فيعلم بصحة نفي الحقيقي عن المورد ان المراد هو المجازي وفيه انه لا حاجة الى العلامة اذ مع امكان
ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لانها الاصل والا فامتناع الحقيقة قرينة المجاز وليس هذا من
العلامة والا لكان كل قرينة علامة مع انه لو صح لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة
لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المجازي علامة الحقيقة وعدم الصحة بالعكس ومنها ما ذكره
الفاضل الخوانساري وهو ان المراد صحة سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلق
المعنى ولا خصوص الحقيقي والحاصل ان علامة كون اللفظ مجازا في معنى ان يعلم انه لو لوحظ ذلك
عليه معنى للفظ يصح سلبه عن هذا المعنى كما انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد لوحظ معنى
الحيوان الناهق وان الاطلاق عليه بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب هذا المعنى عنه في نفس الامر
وقس عليه الحقيقة وفيه اولا ان هذا لا يتم الا فيما علم ان الاستعمال في معنى من جهة ملاحظة
معنى اخر وكلامهم مطلق وثانيا انه لا يصح في علامة الحقيقة اذ لا يلاحظ فيها معنى اخر الا اذا
كان المستعمل فيه فردا من كلي وح فان كان المستعمل فيه الفرد لا يكون حقيقة وان كان المعنى
فهي نفس الكلي فلم يلاحظ غيره ومنها ان المراد ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية
عن المعنى المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى ذلك المسلوب لا مطلقا فان سلب الناهقة عن
الباكية علامة كون الباكية معنى مجازيا للعين بالنسبة الى الناهقة وان كان حقيقة فيها من جهة
وضع اخر وقولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى الحمار في
الجملة فيكون البليد مجازا بالنسبة الى ذلك الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار بوضع اخر موضوعا
للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه وكذا عدم صحة السلب علامة لكون
ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه حقيقيا بالنسبة الى ذلك الذي لا يجوز سلبه وان احتمل ان يكون
له معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة الى ذلك وفيه اولا ان هذا
مخالف لكلام الاصحاب حيث تراهم يستدلون على المجازية والحقيقة المطلقتين بصحة السلب
وعدمها ويجعلونهما علامتين لهما بالاطلاق لا المجازية والحقيقية النسبيتين وثانيا ان كون
الاستعمال في احد المتغايرين مجازا بالنسبة الى الاخر امر بديهي لا يصلح لجعله علامة وثالثا
انه لو استعمل المشترك بين معنيين لا علاقة بينهما في احدهما يصح سلب الاخر عنه مع انه ليس

بمجاز

بمجاز ورابعا ان المراد في علامة الحقيقة ان كان عدم صحة سلب معنى حقيقي عن المبحوث عنه فهو منقوض
بصحة سلب احد المتغايرين عن الاخر وان كان عدم صحة سلب المبحوث عنه عن نفسه فان اريد عدمها من
ملاحظة كونه حقيقيا فلا يفيد كونه حقيقة وان اريد مع وصف كونه حقيقيا لزم الدور ومنها
ان المراد سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له والحاصل ان الشك في كون المبحوث عنه
مصداق ما علم موضوعا له لا في كونه موضوعا له وفيه اولا انه يعرف بهما الفردية وعدمها دون
الحقيقية والمجازية والفردية لا تستلزم الحقيقية وثانيا انه يصح سلب المعنى عما لا يكون فردا منه
ولا علاقة له معه مع انه ليس بمجاز ومنها ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف على الاطلاق
وفيه انه لا يفيد لدفع الايجاد للباحث ان يقول العلامة صحة سلب اي معنى في العرف وعدمها
فان اجيب بالحقيقي يعود الايراد وان اجيب بالمطلق ففساده ظاهر **السادس** الاستعمال فانه
دال على الحقيقة مع الوحدة وعلى المجاز مع التعدد كما مر وقد يزاد علامتان اخريان احدهما
غلبة الاستعمال وندرته فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز ولا دليل عليه مع انتقاضه با
لمجاز المشهور وثانيهما الاطراد وهو ان يستعمل لفظ في كل ما يوجد معنى لوجود ذلك المعنى و
عدمه وهو ان يستعمل في محل لوجود معنى ولا يستعمل في محل اخر مع وجود ذلك المعنى
فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز واورد على الاول بان المجاز ايضا قد يطرد ولذا اقتصر
الاكثر على الثاني وعللوه بان الحقيقة لا تستدعي شيئا سوى الوضع ومع تحققه جاز الا
ستعمال في كل محل تحقق الموضوع له فاذا جاز في محل ولم يجز في اخر يعلم عدم الوضع فيكون
مجازا اقول وفيه ان المجاز ايضا لا يستدعي سوى الوضع النوعي والامر فيه كما تحقق بالاتفاق
ووجود العلاقة المعتبرة فيه داخل في الموضوع له وعلى هذا فكل مجاز مطرد لانه موضوع للمعنى
الذي له العلاقة المعتبرة وكلما وجد ذلك يصح التجوز واما ما لا يصح فلعدم العلاقة والحاصل
انه ان اريد بعدم الاطراد في المجاز انه يستعمل في محل لوجود معنى مع قطع النظر عن العلاقة ولا
يستعمل في اخر مع وجود هذا المعنى فالاستعمال تم وقد ينتقض هذه العلامة للمجاز بالفاضل
والسخي حيث لا يطلقان على الله سبحانه مع وجود المعنى الحقيقي وهو العلم والجود واجيب
تارة بان معناهما الحقيقيين العالم الذي من شانه ان يجهل والجواد الذي من شانه ان يبخل و
اخرى بان عدم الاطراد علامة المجاز اذا لم يكن لمانع والشرع مانع من اطلاقهما عليه سبحانه
منهاج اختلفوا في الحقيقة الشرعية ولبيان محل النزاع وفائدة الخلاف نقدم
مقدمات الاولى اذا ورد لفظ فان علم مراد المتكلم يحمل عليه والا فاما يعلم عدم تغير معناه
اللغوي او التغير او لا يعلم شيء منهما فالامر على الاول واضح وكذا على الثالث فان معنا

في الحقيقة الشرعية

في المعاني الشرعية فلا يخلو اما ان يكون استعماله لاجل الوضع او التجوز فان ثبت الاول فيكون التبادر
حاصلا والا لوجدنا ان ما كثر بانه اذا استعمل لفظ في معنى في سنين ولو مجازا وكان الاستعمال
اكثريا بل كان مما يستعمله كل احد في كل يوم مرات عديدة يصير هذا المعنى في مدة قليلة متبادرا
وينمحي الاول وهذا مما لا يكاد ينكره وعلى التقدير تثبت الحقيقة الشرعية وهذا مع تعميم
الشارع واضح ولو خص بالنبي كان كذلك ايضا لان حصول التبادر في اواخر عصره بالنسبة الى
الالفاظ الكثيرة الدوران غير قابل للانكار وهكذا الكلام في عدم صحة السلب واورد على
المقدمة الاخيرة انما يثبت لو ثبت استعمال الشارع هذه الالفاظ في المعاني الشرعية وهو ممنوع
لاحتمال ان يكون استعماله في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة والجواب
انه مكابرة ولكن هذا الدليل انما ينفع لو كان النزاع في الاثبات في الجملة والا فيكون اخص من
المدعى اذ غايته ما ثبت منها فهو الحقيقة في الالفاظ الكثيرة الدوران وعلى الثالث ان الاشك
في انا اذا وجدنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر منها المعاني الشرعية والظاهر ان هذا
التبادر لكثرة استعمال الشارع ووضعه والحاصل ان التبادر معلوم فهو اما لاجل الوضع من
الشارع او لامر اخر ولكن كونه لاجل غير الوضع غير معلوم فيحكم بكونه لاجل الوضع ولا يلتفت الى
احتمال الغير والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية واورد عليه بوجهين احدهما ان غاية ما يثبت
منه هو التبادر في كلام الشارع والمفيد هو التبادر في زمانه وفيه ان المستدل لم يتمسك بمجرد
التبادر في كلامه بل ضم معه انه لاجل وضعه وثانيهما ان قوله لاجل غير الوضع غير معلوم خارج
عن قانون المناظرة لان المستدل لا يكفيه التثبت بعدم العلم وفيه ان هذا انما هو لو لم يستدل
على كفاية عدم العلم فلم يرد عليه اولا ان قوله والظاهر ان هذا التبادر لكثرة استعمال الشارع
فاسد اذ لا يتصور استناد التبادر في زماننا الى الاشتهار في اوائل الا ان يريد ان يكون سببا بعيدا
وح فيه انه ان اريد ان التبادر في هذا الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع دال عليه دلالة
على العلة بدون ان التبادر في زمان المتشرعة يدل على الاشتهار في زمانهم واما انه بسبب
عن الاشتهار في زمانه فغير معلوم وان اريد انا نعلم بسببية الاشتهار في زمانه حصل بدليل
اخر فعلى تقدير تسليمه لا تعلق له بهذا الاستدلال وثانيا ان قوله فيحكم بكونه لاجل الوضع
ان اريد الوضع الشرعي فممنوع لانه انما يثبت لو ثبت التبادر في زمان الشارع وان اريد
مطلق الوضع فلا ينفع قوله فيكون حقيقة شرعية وثالثا ان قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية
قد ثبت بنص اهل اللغة وما ثبت بغيره يثبت بواسطة اصالة عدم النقل فلا يقدح فيها احتمال كون
التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها التبادر ولكن الفرق بين التبادر فيها

والتبادر

والتبادر في هذه الالفاظ ظاهر والثاني الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ في الكتاب و
السنة واستعمالات الصحابة والتابعين استعملت في المعاني الشرعية غالبا واستعمالها في المعاني
السابقة في غاية الندرة حتى لا يكاد يوجد منها فيها عين ولا اثر وهذا يدل على ان الشارع نحى
الامر على هجر المعاني اللغوية والنقل الى المعاني الحادثة من اول الامر وليس هذا بادون من الا
ستقراء الحاصل من استعمال ارباب العلوم والصنايع فان اصطلاحاتهم تعرف غالبا من تتبع
استعمالاتهم الثالث ان هذه المعاني الحادثة التي اخترعها الشارع مما يتوفر الدواعي على التعبير
عنها لشدة الاحتياج اليها وكثرة ما لها من الاحكام واللواحق وعظم الطلب لها حتى لا يقبل فيها
عذر الجاهل ويطلب بقاؤها ابدا الدهر فكان الواجب على من شانها بمقتضى الحكمة ان يضع بازائها
الفاظا تستغني بها عن تجشم مؤنة القرائن اذ الاحتياج الى الوضع فيها لا يقصر عنه في الضروريات
التي لا يتم بدونها التكلم فكما ان الوضع يجب هناك فكذا ههنا مع ان العادة قاضية بالوضع في
مثل ذلك الا ترى ان من صنف كتابا او اخترع شيئا يضع له اسما واذا كان كل في هذه الجزئيات
فكيف بالمهيات المخترعة للشارع المحتاجة الى التعبير في اكثر الاوقات وهذا وان كان من الاقناعيات
ولكن المطلع على دقائق افعال الحكيم اذا تامل فيه يطمئن قلبه الرابع انا نرى هذه الالفاظ في
كثير من خطابات الشارع مجردة عن القرينة وترى العلماء من الصدر الاول الى زماننا هذا حملوها
على المعاني الشرعية ولم يفهموا منها غيرها بل كذا الصحابة والتابعين بل المخاطبين ولولا انه
حقيقة فيها لما كان كذلك واحتمال القرينة مدفوع بالاصل ولا يخفى ان هذه الادلة الثلاثة ايضا
كالاول لا يثبت الا التفصيل الخامس ان كثيرا من العبادات كان ثابتا في الشرايع السابقة بل
يظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها عند مشركي العرب فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل البعثة
فكيف بعدها وفيه ان ثبوت المعنى لا يدل على ثبوت التسمية مع ان اكثر الامم السابقة لغتهم
غير العربية والسادس ان المسالة من جملة الموضوعات فيكتفى فيها بالظن وهو في جانب الاثبات لتحقق
وقد حكى جماعة كالسيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم الاجماع عليه على ان القولين لو تكافئا
لكان الترجيح للمثبت لتقدم قوله وفيه منع الاكتفاء في الموضوعات بمطلق الظن والاجماع
المدعى انما هو على الحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ لا على ثبوت الحقيقة وترجيح قول
المثبت انما يكون فيما اذا كان اخبارا لا اجتهادا احتج النافون بوجوه الاول انها لو كانت لكان
بنقل الشارع هذه الالفاظ الى هذه المعاني ولو نقلها اليها لفهمها المخاطبين لانهم
مكلفون بما تضمنته ولو فهمها لنقل الينا لمشاركتنا لهم في ذلك التكليف ولو نقل فاما
بالتواتر او الاحاد والاول لم يوجد والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة

ان كان متحدا يحمل عليه للاصل وان كان متعددا فان علم الاشتراك يتحرى في تحصيل المراد والا
نفي تحصيل الحقيقة فان حصل والا فيتوقف وعلى الثاني فان كان النقل في العرف العام فالمشهور
تقديمه وقيل بتقدم اللغة وان كان في الخاص وهي اصطلاحا شرعيا ان كان عرف الشارع
وا للفظ حقيقة شرعية فاما يكون من عرف المخاطبين او كل منهما او احدهما فعلى الاول يتفرع على
تقديم اللغوية على الخاصة او العكس وعلى البواقي فان لم يعلم المتكلم بالاختلاف يحمل على
اصطلاح المخاطب مطلقا او في بعض الصور كما يأتي الشارية اذا ثبت للفظ عرف عند الشارع
يلزم عرفا له وحده اذ لا يتحقق العرف غالبا الا بكثرة استعمال وذلك لا يكون الا بالقاء اللفظ الى
المخاطبين مرة بعد اخرى بل يكون عرفا له ولتابعيه واصحابه والمترددين لديه وعلى هذا فاذا القى
الشارع كلاما لم فيه عرف خاص الى واحد منهم يحمل على اصطلاح الشارع لا عرف المخاطب الثالثة
لما كان الواجب على الحاضر المخاطب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فاعلم ان
هذا ايض تكليف للغائبين والمعدومين فيجب عليهم تحصيل فهم الحاضر وهو المعنى لهم الرابعة
اذا عرفت ان المهم لامثال الموجودين في زماننا تحصيلهم الحاضرين فاعلم ان ذلك قد يكون
معلوما وقد يكون مشتبها والتفصيل ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول
ان يكون معناه حال الخطاب هو المفهوم عندنا الثاني ان يكون مغايرا له الثالث ما ثبت له
عندنا معنى معلوم ولم نعلم ان معناه زمان الصدور هل هو هذا او غيره الرابع ما علم فيه النقل
وحصل الشك في مبدئه بحيث يتردد في تقدمه على الصدور وتأخره فالحال في الاول ظاهر
واما الثاني فان كان معناه حال الصدور معلوما يحمل عليه والا فحكم المجمل واما الثالث
فالواجب فيه الحمل على ما نفهم في العرف للاصل واما الرابع فمقتضى الاصل فيه الحمل على المعنى الاول
ثم اذا دل دليل على حدوث النقل في زمن الصدور يجب اتباعه ومحل النزاع من الرابع وحاصله
ان ههنا الفاظا نعلم انها كانت في اللغة لمعان غير ما يستعمل فيه الان حقيقة فهل كانت حقائق
في المعاني المستحدثة عند الشارع حتى يكون حقائق شرعية ام لا ثم كونها حقائق عند الشارع
اما بتعيينه او بالغلبة والاشتهار او في البعض بالاول وفي اخرى بالثاني والنزاع يمكن ان يكون
في مطلق الوضع وان يكون في الاول وعلى التقديرين يمكن ان يكون في جميع الالفاظ المتداولة
في لسان اهل الشرع الموضوعة للمعاني الحادثة وان يكون في الجملة واما ثمرة الخلاف فقد ذكر
انها فيما اذا وجدت هذه الالفاظ في كلام الشارع مجردة فعلى القول بكونها حقائق في تلك
المعاني يحمل عليها وعلى القول بالنفي على المعنى اللغوي ولا يخفى ان هذه الفائدة انما هي اذا
كان النزاع في الكلية واما اذا كان مراد المثبت الثبوت في الجملة فلا يترتب الفائدة على القول

بالنفي

بالنفي يحمل على المعنى الاصلي بلا تأمل وعلى الثبوت يتحرى في ان هذا اللفظ هل ثبت فيه الحقيقة
الشرعية ام لا فان قلت فهل النزاع في الكلية او في الجملة قلنا كل محتمل فان من تتبع كلماتهم رأى
ان البعض يناسب الاول واخر الثاني وقد تصدى بعضهم لاثبات الاول واخر لاثبات الثاني
وذكر كل دليلا ذكرناه في الشرح واذا عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الخلاف في ثبوت الحقيقة
الشرعية ونفيها فذهب الاكثر الى الاول والباقلاني الى الثاني وقواه صاحب المعالم وهذان
القولان هما المشهوران بل قيل لا ثالث لهما ولكن ذهب بعض متأخري اصحابنا الى التوقف وقد
وقد يذكر تفاصيل اخر منها الثبوت في الالفاظ الكثيرة الدوران والنفي في غيرها ومنها الثبوت
في العبادات دون المعاملات ومنها الثبوت فيما يعلم فيه تحقق الموجب للوضع في زمان النبي و
النفي في غيره وكل من هذه الاقوال يكون تفصيلا اذا كان النزاع في الكلية والا فهو الاول
ومنها الثبوت في زمان الصادقين دون ما تقدم وهذا تفصيل اذا عممنا الشارع والا فهو
الثاني ومنها الثبوت في الالفاظ المتداولة في زمان النبي وفي غيرها في زمان الباقرين فان
كان النزاع في العموم وعممنا الشارع يكون هذا تفصيلا من وجهين وان خصصناه يكون تفصيلا
من جهة الالفاظ وان كان النزاع في الجملة فمع تعميم الشارع يكون كتخصيصه في الاول ومع تخصيصه
يكون هو الاول احتج المثبتون بوجوه الاول التبادر وعدم صحة السلب والمحجوبون يرون من اراد
التبادر في كلام المتشرعة ومن اراده في كلام الشارع عندنا هل زماننا ومن اراده فيه عند
المتشرعة فتقريره على الاول انا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال
والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايض بسبق هذه المعاني
الى الفهم عند اطلاقها وذلك اية الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها اليها وهو
معنى الحقيقة الشرعية وان اريد منعه فممنوع ويمكن ان يرجع هذا الى التقرير الدليل بالوجه الثاني
بان يكون المراد بسبق هذه المعاني له سبقه مطلقا حتى في زمان الشارع ويكون المقدمة الاخيرة
لدفع جواز كونها عرفية عامة او خاصة غير الشرعية ويكون المراد بتصرف الشارع استعماله الاولي
وح لا مجال للايراد عليه الا منع التبادر ويجيء دفعه ايض وعلى الثاني ان التبادر وعدم صحة السلب
قد حصلا الثالث الالفاظ بالنسبة الى معانيها الشرعية في زمان الشارع فيكون حقيقة شرعية
اما الثاني فظاهر واما الاول فلان التبادر يحصل تارة بالعلم بالوضع واخرى بغلبة الاستعمال
وحصوله بالغلبة يختلف في الزمان باختلاف اللفظ من حيث كثرة الدوران وقلته فربما يحصل للفظ
بالنسبة الى معنى في زمان قليل وربما لا يحصل الا بعد مدة طويلة ولا شك ان مثل الصلوة والزكوة
والصوم والحج وغيرها كانت في اللغة لمعان غير المعاني المتداولة ولا ريب ايض في ان الشارع استعملها

يقتضي في مثل بالتواتر والجواب ولا انا نريد بالنقل ما كان اعم من التخصيص فهو عين قولهم
ثم لا ان الفهم بعد حصول التخصيص حاصل بدون الفهم وان اريد ما يتحقق في ضمن التخصيص فهو غير
لازم بل يكتفى في حصول الحقيقة بالتخصيص ايض لان ما هو علامة الحقيقة من التبادر وعدم صحة السلب
موجود فيه ايض ولان سبب تقسيمهم اللفظ الى الحقيقة والمجاز اختلاف المعاني فانهم وجدوها
على قسمين قسم لا يحتاج المخاطب والمتكلم في الفهم والافهام الى قرينة ولا المتكلم الى ملاحظة
مناسبة ويتوقف صحة استعماله الى نقله بخصوصه وقسم ليس كذلك فما كان من الاول سموه حقيقة وما
كان من الثاني مجازا ولا شك ان ما حصل له الوضع التخصصي من الاول فيكون حقيقة ولانه لا
شك ان استعمال اللفظ في الموضوع له بالوضع التخصصي بدون القرينة وملاحظة المناسبة
والعلاقة صحيح والاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز ولا يجوز الاستعمال المجازي بدونها
ولان المناط في كون اللفظ حقيقة في المعنى كونه موضوعا له والمناط في كونه موضوعا له اختصاصه
به بحيث يفهم منه من دون احتياج الى شيء وذلك متحقق فيما تحقق فيه التخصص وثانيا ان قوله النقل
البناءم قول لشاركنا لهم قلنا ذلك يقتضي وجوب الاجتهاد في تحصيل العلم بما كلفوا به فان
حصل والا سقط التكليف بها او وجب الرجوع الى الاصول المقررة كما في سائر الاحكام على
ان الفائدة انه يجب عليهم الاعلام والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال وثالثا ان تحقق
التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان لحصول العلم شروطا فربما حصل الشرط لطائفة دون اخرى
وح وان لم يتحقق التفهيم للاخرى الا انه قد حصل النقل اليهم وهو اللازم من الدليل ورابعا
انه بالاحاد وقوله لا يفيد العلم قلنا لا نسلم اشتراطه وخامسا ان تفهيمها اياهم لا يحتاج الى
تفهيم النقل بل انما فهمها بالترديد بالقرائن من غير ان يصرح بالوضع منعنا الملازمة قبل
الترديد لو حصل للكل لم يقع خلاف والا نقلنا الكلام الى من لم يحصل له قلنا اللازم امكان
العلم دون حصوله وهو للكل ممكن وان قصر بعضهم في الاجتهاد وسادسا ان اشتراط التكليف
بالفهم يقتضي فهم المعاني المرادة وكما انه يحصل بتفهيم الوضع يحصل بالبيان النبوي ولا
عز لمن عليه بان الخلاف في الالفاظ المجردة عن القرينة مردود بان محل النزاع هو الالفاظ المجردة
عندنا والبيان النبوي يقتضي وجودها عند المخاطبين ولكن هذا الجواب قريب من سابقه
والثاني ان هذه الالفاظ لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ بالمعاني
بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض وكونها غير عربية يستلزم ان لا يكون
القران عربيا لان ما بعضه خاصة غير عربي لا يكون كله عربيا وقد قال الله عز شانه انا انزلناه قرانا
عربيا والجواب عنه اولا ان اختصاص [illegible] وان كان دلالته بوضع تلك الطائفة لكن

كالوضع

لا بوضع جميعهم او فرقة مخصوصة منهم والا لزم ان لا يكون الحقائق العرفية لطائفة من لغتهم بل بوضع
واحد منهم ثم استعارة عند الباقين كلا او بعضا ثم لم يشترط في الحقائق اللغوية لطائفة وضع اللغويين
منهم ولم يثبت كون جميع القران حقائق لغوية بل كونه عربيا وهو يتحقق بوضع واحد من العرب كالشارع
ثم اشتهاره بينهم وثانيا ان معنى عربية القران كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافيه اشتماله
على ما ليس بعربي ويدل عليه وقوع المعرب في القران وقد يجاب ايض بان هذه الالفاظ التي
هي حقائق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة عربية وبان لوضع العرب مدخلا في نقل الشارع
حيث انه للمناسبة مع المعاني اللغوية وهذا كاف في عربيتها ويمنع عربية القران كله ويرد على الاول
ان المجاز اللغوي ما استعمل بملاحظة العلاقة مع المعنى اللغوي والاستعمال على هذا التقدير
من حيث وضع الشارع وصحة الاخيرين ظاهر الثالث انه لو امكن اثباتها لكان بالتبادر
المتوقف على كثرة الاستعمال ولكون الشارع هو اشد حاجة وعدم تحقق الكثرة الموجبة له في استعماله
لم يمكن اثبات التبادر في استعماله وجوابه اولا ان مرادنا بالشارع هنا ما يعم الله وحجج الله المعصومين
النزاع بيان معاني الالفاظ الواردة في احكام الشرايع ولا فرق في ذلك بين الالفاظ النازلة
من قبله سبحانه او الصادرة من حججه بل الظاهر من كلام القوم ان الشارع هو النبي لكونه حقيقة
عرفية او مجازا باعتبار كونه شارعا بالشرع هذا مضافا الى ان ذلك يصلح حجة للنافي لو كان مراد
المثبت اثبات الوضع التخصصي واما اذا كان الاعم فلا بل وكذا على ارادة الاول وتخصيص
الشارع بالله عز شانه كما بيناه وجهه في الشرح الرابع اصالة تأخر الحادث وبقاء الثابت
والجواب انه اذا لم يكن مخرج عن الاصل وقد سبق المخرج احتج اول المفصلين وهو القائل
بالحقيقة الشرعية في الالفاظ الكثيرة الدوران دون غيرها بان الموجب لحصولها وهو كثرة
استعمال الشارع علم حصوله في القسم الاول دون غيره ورد بعدم انحصار الموجب فيما ذكر
مضافا الى ان التفصيل احداث قول ثالث وفيه ان الموجب وان لم يكن منحصرا فيه الا انه غيره
لا يثبت الكلية فان بعض الادلة المتقدمة وان لم يقتض الغلبة التي اقتضاها التبادر ولكن الجميع
مشترك في اقتضاء نوع كثرة وشدة احتياج وانحصار القول في الثبوت والنفي المطلقين غير معلوم
واحتج ثانيهم بان الفاظ المعاملات باقية على معانيها الاصلية ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر ٩
وان كانت صحتها شرعا موقوفة على شرائطها الشرعية وهو لا يقتضي ان يكون المعاني المفهومة منها
شرعا مغايرة للمعاني الاصلية بل ظاهره خروج الشرط عن المشروط ولذا قالوا ان العبادات
توقيفية دون المعاملات فان هذا التخصيص ليس من جهة الاحكام لتوقيفية احكام المعاملات
ايض بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع العبادات كالحكم ماخوذ من الشارع بخلاف المعاملات

فان المرجع فيها الى العرف واللغة وفيه انه ان اريد ان الوضع الشرعي انما يصح فى العبادة دون غيرها فبطلانه ظ وان اريد انه لم يقع فى غير العبادات وان كان جايزا فان اريد ان مقتضى الوضع الذى هو الغلبة وكثرة الدوران لم يتحقق فيه فهو خلاف الظ المشاهد وان اريد انه لم يستعمل فى غير المعانى اللغوية حتى يتحقق بكثرة استعماله النقل كما هو ظاهر المستدل فان اريد ان المستعمل فيه هو فرد من افراد المعنى اللغوى ففيه ان المفرد غير المهية فبكثرة الاستعمال يتحقق النقل وان اريد انه عينه وان كان فى الشرع مشروطا بشروط خارجة عن المستعمل فيه ففيه اولا ان المهية المشروطة مغايرة لها لا بشرط شئ فيتحقق النقل بكثرة الاستعمال وثانيا ان لنا ان نقول بمثله فى العبادات ايض وثالثا ان مغايرة كثير من معانى الفاظ المعاملات التى تستعمل فيه شرعا مما لا شك فيها ورابعا انه يلزم ثبوت الحقيقة الشرعية فى المعاملة اذا كانت عبادة بقصد القربة وانقلاب الوضع بالنسبة واضح الفساد الا ان يكون مراده العبادة بالذات واما ما اشتهر من ان العبادات توقيفية دون المعاملات فاما محمول على الغالب والمراد ان الاتيان بالعبادات من جهة انه عبادة موقوف على توقيف الشارع ولا يجوز الاتيان بشئ منها ما لم يصل من الشرع وان كان الحكم باللزوم وعدمه فيها ايض موقوفا عليه وحجة ساير المفصلين والمتوقف وجوابها ظاهرة مما سبق ومما ذكرنا ظهر ان النزاع ان كان فى العموم فالحق مع المفصل الاول وان كان فى الجملة فمع المثبت

تنبيهات الاول قد اشرنا الى فائدة الخلاف وتفصيلها ان النافى يحمل كل لفظ من تلك الالفاظ على المعنى الاصلى واما المثبت فان قال به كليا واراد الوضع التخصيصى الحاصل بالنقل من بدو الامر يجب عليه حمل الجميع على المعنى الشرعي وان اراد الوضع الحاصل بالغلبة فيلاحظ زمان الصدور فان كان مما علم فيه الوضع يحمل على الشرعي والا فعلى الاصلى وان قال به فى الجملة يجب فى كل لفظ ورد علينا الرجوع الى دليل الثبوت فان كانت جاريا فيه يحمله على الشرعي والا فالاصلى وكل ذلك بالنسبة الى استعمالات النبى والائمة وكذا بالنسبة الى استعماله سبحانه اذا كان هو المراد بالشارع واما اذا اريد الاعم او اختص بالنبى او مع الائمة فقد يشكل بالنسبة الى استعماله سبحانه فيما حكم بحمله على المعنى الحادث حيث انه لم يعلم وضع المتكلم اياه لذلك المعنى ووضع غيره يقتضى الحمل فى خطاباته وخطابات تابعيه لا مطلقا ويدفعه على هذا وان لم يعلم كون تلك الالفاظ من موضوعاته سبحانه الا انه تعالى لما كان متوجها الى النبى وتابعيه وجب الحمل على ما هو مصطلحهم لان مدلول خطاب الله تعالى يتعين بتعين المخاطب اذ لو كان مناط الحمل فيه وضع الله سبحانه لم يتعين مدلول له اصلا

خطاب الله

خطاب الله مع كل قوم جاء على اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم واما الخلاف الواقع فى صورة اختلاف عرفى المتكلم والمخاطب فانما هو فيما اختص المتكلم بعرف معلوم يتميز عن غيره دون خطابه سبحانه لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوى نسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات ثم وجوب حمل تلك الالفاظ الواردة فى القران على المعانى الحادثة انما هو اذا علم مسبوقية الورود بوضع النبى وهى فى الاغلب غير معلومة واما لو تاخر الحادث معارضته بمثلها بل امثال تاخر الوضع فى الاغلب مقدمة لمعلومية مبدء الورود غالبا

الثانى قيل ان هذه المسئلة قليلة الجدوى لان صيرورة هذه الالفاظ حقايق فى معانيها الشرعية فى خطابات الائمة مما بعد النزاع فيه واستقلال القران والسنة النبوية مما لا يتحقق بدون نص على ذلك وقيل لان صيرورتها حقايق فى المعانى الشرعية لا يستدعى حملها عليها بلا قرينة الا اذا علم تاخرها عن الوضع وذلك نادر لعدم جريان العادة بنقل تاريخ الصدور ولو اتفق نادرا فلا نعلم تاريخ الوضع ويرد على الاول اولا انه ان اريد بعد النزاع فى صيرورتها حقايق فى مطلق زمان الائمة حتى فى اوايله فمم وكيف يتوهم ان تلك الالفاظ كانت حقايق فى معانيها الاصلية فى اخر زمان النبى فصارت حقايق فى غيرها بعده بلا فصل مع انحصار الوجه فى الغلبة ضرورة بطلان دعوى الوضع التعيينى من غير النبى بالاجماع وان اراد بعده فى زمانهم فى الجملة فهو كك لكنه لا يوجب قلة الفائدة لعدم تبين زمان الوضع فلا نعلم ان ذلك الحديث هل ورد قبل الوضع او بعده ولو حصل العلم تبقد منه على صدور البعض كما ورد من الجواد ومن تاخر عنه فلا يجدى فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يفى بجميع الاحكام ولا يستغنى به عن الكتاب والسنة وكذا ان اريد بعده فى زمان انتشار احاديث اهل البيت صلوات الله عليهم لظهور الفائدة فى الصادر قبله وثانيا ان عدم استقلال الكتاب والسنة عكم تم سلمنا ولكنه لا يوجب الاستغناء عنهما فى الاجتهاد فلا بد من تحصيل المراد منهما حتى يعلم ذلك وعلى الثانى اولا انه انما يتوجه على القول بحصول الحقيقة الشرعية بالغلبة فقط او تجدد الوضع من الشارع بعد استعماله واما على القول بتعيينه من اول الامر فلا اشكال وثانيا انه انما يلزم ولو لم يرد من الشارع ما يعم الائمة والا فيظهر الفائدة كثيرا كما لا يخفى وثالثا ان كثيرا من الالفاظ المجهولة التاريخ مما يحكم بتاخره عن زمان الوضع حيث انه مما يقطع بحصوله فى كثير كما لا يخفى وثالثا ان كثيرا من الالفاظ المجهولة التاريخ مما يحكم بتاخره عن زمان الوضع حيث انه مما يقطع بحصوله فى اواخر زمن النبى واوايل الائمة

الثالث ان قيل قد عرفت ان هذا النزاع لتحصيل فهم الحاضرين فى الالفاظ التى حصل فيها النقل وشك فى مبدئه ولا شك انه لا يختص بما كان النقل فيها من الشارع بل يجرى فيما كان

نقل فى العرف العام او الخاص غير الشرعي فما وجه التخصيص قلنا يمكن ان يكون الوجه ان اثبات اصالة تاخر الحادث وبقاءه لما كان يغنى عن مؤنة البحث عن افراد الامور الحادثة التى منها النقل الا اذا كان الحادث مما له خصوصية بالنسبة الى زمان ووجد فيه امارات دالة على حدوثه فيه ومناسبات توجب ظن وجوده فيه فيتحقق الباعث على الفحص من ان هذه المناسبات هل هى تامة فى الدلالة او لا ولما كانت للالفاظ المستعملة فى المعانى الشرعية خصوصية بالنسبة الى زمان الشارع ووجدت فيه مناسبات لحصول النقل فيه من كثرة الاستعمال وشدة الاحتياج وغيرهما فعقدوا لتحقيق المقام فيها هذه المسئلة للبحث عن هذه المناسبات بخلاف ساير الالفاظ فانها لم يكن لها خصوصية بالنسبة الى زمان الشارع فلم يحتاجوا الى بحث عنه بل يعملون فيها بمقتضى الاصل هذا مع ان الالفاظ التى فيها مظنة الحقيقة الشرعية لما كانت متكثرة كثيرة الورود فى كلام الشارع فخصوا البحث فيها بخلاف غيرها فانها لا يكاد يوجد منها فى الاخبار ما حصل فيه الشك فى زمان الشارع بخصوصه فلذا لم يلتفتوا اليها

منهاج قد عرفت ان الحقايق اربعة اللغوية والشرعية والعرفيتان فكل لفظ اما له حقيقة واحدة منها او اكثر وعلى الاول اما يكون معناه الحقيقى واحدا او متعددا والحكم على التقديرين واضح الا اذا كان المعنيان عرفيين خاصين فان فيه تفصيلا ياتى وعلى الثانى فاما يكون له اثنان منها او ثلث او اربع فالمحصل احدى عشر صورة نذكر الستة الثنائية منها ويعلم البواقى بالمقايسة الاولى والثانية تعارض الشرعية مع العرفية العامة او الخاصة وقد حكم الاكثر بتقديم الشرعية مطلقا لانها طارئة وناسخة فلا يكون غيرها معروفا فلا يجوز تقديمه اما انه طارئة وناسخة فظاهر والدعا العلامة فاتفق المجتهدين بان ثبوت الحقيقة الشرعية موقوف على استعمال الشارع اللفظ فى المعنى الشرعي استعمالا يغلب على غيره ويتبادر منه الشرعي ومع ذلك يكون غيره مهجورا منسوخا ولا يخفى ان هذا انما يتم على القول باختصاص وضع الشرعية بالوضع الحاصل بالغلبة واما على القول بان تلك الالفاظ منقولة فى اول الامر فلا يتم ذلك اذ وضع لفظ لمعنى لا يوجب نسخ المعانى الاخر الا بعد كثرة استعماله واما قبل ذلك فلا الا ان يقال ان المراد بناسخية الشرعية اعم من هجر غيرها مطلقا ومن ان يكون فى نظر الواضع عدم الاستعمال فى غيرها ولا شك ان الشارع اذا وضع لفظا لمعنى يكون فى نظره ان لا يستعمل فى خطاباته وخطابات تابعيه الا فيه اذ وضعه مع تمكنه من التجوز ليس الا للاستغناء عن تجشم مؤنة القرينة فلو لم يكن فى نظره نسخ الاصلى وعدم استعمال اللفظ فى خطاباته فيه لكان عند كل اطلاق محتملا للمعنيين ولا يحصل الفهم بدون القرينة فينتفى فائدة الوضع فالوضع الشرعي ناسخ من هذه الحيثية وعلى هذا فالاشتمال ان

فنقول

فى تقرير الدليل حصول الشرعية اما بالغلبة الموجبة للتبادر فيجب تقديمها قطعا او بالوضع فى اول الامر فيكون فى نظر الواضع عدم الاستعمال فى غيرها وضع له فيحمل على الشرعي فى خطاباته وخطابات تابعيه الا انه يرد مع ذلك اولا ان ثبوت الحقيقة الشرعية بالغلبة لا يتوقف على تبادر المعنى الشرعي عند جميع الناس بل يكفى تحققه عند الشارع واصحابه وعلى هذا فاللازم تقديم الشرعية اذا علم ان المخاطب ممن حصل التبادر بالنسبة اليه واما اذا لم يعلم ذلك فلا لان وجوب الحمل على التبادر انما هو فيما علم انه متبادر عند المخاطب ايض وثانيا ان كون نسخ معنى الاصلى منظورا للواضع مم وما استدل به لم من ان وضعه لحكمة الاستغناء عن القرينة وهى لا يحصل الا بذلك منظور فيه لمنع انحصار الحكمة فيه ومع تسليمه فاللازم ان يكون مراده فى اغلب الاستعمال ذلك لا الجميع لتحقق الحكمة به ايض وقد يستدل لتقديم الشرعية بان ما عداه بالنسبة الى عرف الشرع مجازى فلا يحمل عليه بدون القرينة وبان اساس محاورة اهل كل لغة على مصطلحهم وبان المتنازع فيه هو اللفظ الوارد فى بيان الاحكام الشرعية ومعلوم ان التكلم ح يكون بعرف الشرع دون اللغة وفى الاول ان المجازية انما هى اذا استعملت فى غير الشرعي للمناسبة معه لا مطلقا وفى الثانى انه انما هو اذا كان التكلم مع اهل هذا الاصطلاح وفى الثالث انه اذا علم ان الحكم الشرعي مطلقا حتى لو كان المخاطب غير عالم بالاصطلاح تم ومما ذكر ظهر ان المعتمد انه اذا كان المخاطب ممن علم التبادر بالنسبة اليه يقدم الشرعية وان علم عدمه بنى على تقديم عرف المتكلم او المخاطب عند التعارض وكذا اذا لم يعلم شئ منهما لاصالة عدم حصول التبادر له لا يقال يلزم عدم حمل الخطابات المشتملة على الحقايق الشرعية على المعنى الشرعي لعدم معلومية عرف المخاطب لانا نقول الغالب مخالطة الشارع مع اصحابه وهم اهل الشرع وعرفهم موافق لعرفه سيما فى عصر الصادقين حيث كان العرف الشرعي منتشرا وكلما كان موضع الشك وهو قليل فلا عمل عليه

الثالثة تعارض الشرعية مع اللغوية وقد ذهب الشيخ والعلامة والشهيدان وولد العلامة والحاجبى والعضدى والبيضاوى والعبرى والرازى وجماعة اخرى الى تقديم الشرعية وادعى الاجماع عليه وحكى عن الامدى التفصيل بتقديم اللغوية اذا كان اللفظ متعلقا للنهى والشرعية فى غيره وعن الغزالى التوقف فى الاول واستدل على الوالدين تقديمها على العرفية المتقدمة على اللغوية وبعد معرفة عدم اطراد تقدمها عليها تعرف ما فيه وقد يستدل ايض بالوجوه الذى فى تقديمها على العرفية وسبق ما فيه احتج المفصل الاول بانه لو حمل على الشرعي ح لزم كونه صحيحا وهو باطل لان المعنى الشرعي ح لو لم كونه هو الصحيح وثانيا منع ان الصحيح لا يكون الا بما وافق المامور به وانما هو فى العبادات خاصة فلا يثبت الكلية وثالثا ان المراد لا يكون هو الصحيح بل الاعم

ولو يجوزا والحمل على اللغوي ايضا بتجوز ولا ترجيح له وجهة الثاني كجوابه ظاهرة واذ ظهر ذلك علم ان الحكم هنا كما نقتها **الرابعة** تعارض اللغوية مع العرفية العامة مذهب العلامة والتهذيب والتمهيد والمنهاج بل نسب الى الاكثر تقديم العرفية وهو الحق ونسب الى بعضهم تقديم اللغوية كالى قواعد الشهيد التوقف لنا انه لا شك ان المعنى العرفي هو المتبادر ولا لم يكن حقيقة عرفية لتوقف تحققها على حصول التبادر فالناس عند الاطلاق لا يفهمون غيره فيجب الحمل عليه احتج من تقدم اللغة بان العرف غير منضبط فلا يصلح للتعويل وفيه ان الكلام في المنضبط وقد يقال ان مراده تقديمها اذا لم يعلم حصول العرف بعد ويكون ح كلامه تاما **الخامسة** تعارضها مع الخاصة وظاهر والدي العلامة ره في التجريد تقديم الخاصة لما مر في السابقة وقال في الانيس بتقديم اللغوية اذا كان المخاطب غير اهل العرف الخاص وجميع الناس والحق تقديم الخاصة ان كان كل من المخاطبين من اهل العرف الخاص واللغوية ان لم يكونا منه لكون الخاصة مجازا بالنسبة اليهما ح وان كان احدهما منه دون الاخر يبنى على تعارض عرفي المتكلم والمخاطب وان كان الخطاب مع الجميع تفريع على ما اذا تعدد عرف المخاطبين **السادسة** تعارض العامة مع الخاصة ولا بد اولا من دفع ما يتوهم من انه كيف يمكن اجتماعهما مع ان تحقق الاولى يتوقف على كونها متبادرة عند الجميع والثانية على كونها غير متبادرة عند طائفة خاصة ودفعه ان كون لفظ عرفية خاصة بالنسبة الى معنى على قسمين احدهما ان يكون هو المتبادر منه عند طائفة مطلقا من دون ملاحظة حيثية وثانيهما ان يكون متبادرا من حيثية خاصة لا مطلقا واكثر العرفيات لاهل الصناعات والعلوم المخصوصة من الثاني واجتماع الثاني مع العامة ظاهر واما اجتماع الاول فلان المراد بالعرف العام ليس جميع الناس بحيث لا يشذ منهم نادر بل ما كان عرفا لاغلب الناس فلا ينافيه تبادر غيره عند طائفة قليلة ثم ان الوالد ره صرح بتقديم العامة مطلقا للامر من اللغوية وفيه بالطلاقه منع والحق ان المخاطبين ان كانا من اهل العرف الخاص وجب الحمل عليه مطلقا في الاول للاعرفية وكذا في الثاني مع الخطاب من الحيثية المخصوصة لكونه كالقرينة وان كانا من غيره حمل على العامة لمجازية الخاصة بالنسبة اليهم وان كان احدهما منه يرجع الى اختلاف عرفيهما ومع الخطاب مع الجميع الى تعدد عرف المخاطبين **تذنيبات الاول** ما تقدم من حكم تعارض الحقايق انما هو اذا علم تحقق الحقيقتين او ازيد واما مع الشك في بعضها فيقدم المعلوم ثبوته لاصالة تأخر الحادث وعلى هذا فاذا تعارضت العرفية العامة مع اللغوية ولم يعلم حصول العرفية في زمان الشارع يحمل على اللغوية وقد يتوهم وجوب تقديم العرف لاجل انا نرى ان كل من ورد عليه لفظ له معنى عرفا في خطاب الشارع يحمله عليه ولا يتفحص عن معناه اللغوي ولو وجب تقديم اللغة لوجب التفحص

عنها وفيه منع وجوب الفحص وانما هو اذا علمت المغايرة سلمنا ولكن مع احتمال المغايرة نمنع الحمل على ما يفهم عرفا بدون الفحص وقد يتوقف في تقديم اللغوية ح اذا عارض استصحاب المعنى اللغوي مع استصحاب حكم شرعي وهو ايضا ضعيف بل تقدم اللغوية كما يظهر وجهه من مباحث الاستصحاب **الثاني** اذا وجد معنى للفظ ولم يعلم انه هل هو اللغوي او العرفي المسبوق بغيره او المهجور قبل الشارع وورد في كلامه يحمل على هذا المعنى للاصل **الثالث** اذا ورد في كلام الشارع لفظ على هيئة المشتق موضوع في العرف لمعنى غير ما يقتضيه هيئة الاشتقاق فيحمل على مقتضى وضعه الاشتقاقي دون العرفي لاصالة تأخره **منهاج** اذا اختلف عرف المخاطبين فقيل يحمل الخطاب على عرف المتكلم مطلقا وهو المحكي عن السيد اذ الحمل على غيره تجوز ولان عرف الناس قد استمر على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير ويرد على الاول ان التجوز انما هو اذا لم يكن باعتبار وضع الغير والا فهو حقيقة ويكون من باب التبعية وعلى الثاني منع الاستمرار على الاطلاق وانما هو مع اتحاد عرفه مع المخاطب ومعرفة المخاطب بعرفه وعلم المتكلم او نصب قرينة على التعيين وقيل يحمل على عرف المخاطب كذلك اختاره العلامة وثاني الشهيدين لان الغرض في خطاب الشارع بيان الشرايع وهو انما يحصل اذا جرى الكلام على اصطلاح المخاطب ولما ورد ان الحجج كانوا يكلمون الناس بما يفهمونه وفيه انه يختص بخطاب الشارع في خصوص الاحكام وفيه ايضا بما لم يعرف المخاطب عرف المتكلم والا يحصل البيان والفهم بالاجراء على اصطلاح المتكلم ايضا وقد يقال ان العبرة بعرف بلد السؤال اما مطلقا او مع موافقته لعرف احدهما لانه مرعي في المخاطب سيما مع موافقة احدهما ويتوجه عليه المنع والتحقيق ان مع اختلاف العرف فللمتكلم الاستعمال في كل المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب وخالفهما ولا اشكال في صحته وامكانه حقيقة ولا في توقف الاستعمال المخالف لكليهما ولعرف البلد على القرينة وبدونها يحمل على احد الثلثة وانما الكلام فيها فنقول لا يخلو اما ان يكون المخاطبان عالمين بالتعدد اولا او المتكلم عالما فقط او المخاطب وعلى تقادير العلم فاما يكون العالم عالما بحال الاخر من علمه وجهله اولا او يكون احد العالمين عالما والاخر جاهلا والعالم بالحال اما هو المتكلم او المخاطب سواء علم المتكلم حاله او جهل لتوقف الافهام عليه وكذا اذا كانا معا عالمين وكان المتكلم جاهلا بالحال سواء جهل المخاطب ام لا واما غير ما ذكر من الصور المحتملة فيحتمل لوجوه والحق التوقف لعدم دليل على التعيين هذا اذا علمنا حال المخاطبين من علمهما بالتعدد وحال الاخر وجهلهما والا فالتوقف مطلقا ويمكن الالحاق بصورة الجهل لاصالة عدم العلم **تذنيبات الاول** اذا تعدد المخاطبون وكان لكل منهم عرف خاص فقال في التهذيب

يحمل كل طائفة الخطاب بالمتعارف عنده وعلل بانه عند كل ظاهر في معنى فيحمله عليه والا لزم ارادة خلاف الظاهر من غير قرينة وبانه لولاه لحمل اما على عرف معين منها او على الجميع او على معنى خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وللقطع باتحاد المراد من كل طائفة ويرد على الاول منع على اطلاقه وعلى الثاني جواز احتمال رابع وهو الحمل على عرف المتكلم مع ان ارادة حمل كل طائفة على عرفه مشاركة للبواقي في الفساد منها ومنها اختلاف التكليف بمجرد اختلاف الاصطلاح وايضا لو كان كذلك فان قلنا باختصاص الخطاب بالحاضرين وثبوت تكليف غيرهم باشتراكه لهم نصا واجماعا يلزم سقوط تكليف غير الحاضرين عند تخالف العرف لعدم امكان اثبات الحكم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا لامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح وان قلنا بشمول الخطاب لغير الحاضرين ايضا لزم عدم تعين المعنى المراد لعدم تعين اصطلاح المعدوم وبين هذا مضافا الى كون ارادة جميع الاصطلاحات مخالفة للاصل وعدم ثبوت جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى وقيل يقدم عرف المتكلم ان كان موافقا لبعضهم والا فيتوقف ولا دليل عليه والتحقيق ان يقال انه اذا اختلف عرف المخاطبين والقى اليهم خطاب ففيه احتمالات حمل اهل كل اصطلاح على عرفه وعلى اصطلاح واحد معين منهم وعلى غير معين منهم وعلى غير معين وعلى الجميع بمعنى ارادة حمل الكل على الجميع وعلى عرف المتكلم وعلى ثالث ولا دليل على شيء منها مع انه قد عرفت فساد اولها وثانيها بوجوب الترجيح بلا مرجح وثالثها اختلاف الاحكام ان اريد جواز حمل كل احد على ما يريد وعدم تعين الحكم في الواقع وانا مبني بحمل السامع ان اريد جواز الحمل على كل واحد ثم وجوب متابعته ورابعها الحكم بالمتناقضين اذا كان بعض الاصطلاحات مناقضا للاخر والخامس التكلم بما يعلم عدم كونه مفهما اذا كان المخاطبون جاهلا بالتعدد والمتكلم عالما بجهالهم والسادس ترجيح المرجوح فاللازم التوقف الا اذا كان المتكلم جاهلا بالتعدد فيحمل على عرفه **الثاني** اعلم ان جميع ما ذكر في تعارض الحقايق انما كان اذا كان الخطاب متوجها الى المخاطب واما اذا لم يكن كذلك كما في الايمان والنذور والعهود ففيه تفصيل وهو ان لا احتياج الى الحكم اجتماع الحقايق ليس للناذر ومثلا لان نذره تابع لقصده بل انما هو اذا نذر احد ومات واريد الوفاء عنه وح فان كان اللفظ حقيقة واحدة مع وحدة المعنى فظ ومع تعدده وانتفاء القرينة فالاجمال وان كان له اكثر من حقيقة فالعامة مقدمة على اللغوية والخاصة الحق كان للمتكلم منها على غيرها الا اذا كانت خصوصيتها باعتبار حيثية فالظاهر مع عدم كون المقام مقام هذه الحيثية تقدم العامة ان كانت والا

فاللغوية وحكم الشرعية حكم الخاصة **منهاج** قد شاع بينهم قولهم المطلق ينصرف الى الفرد الشايع اي يحمل عليه ولا يتوهم منافاته لاصالة الحقيقة حيث ان استعمال اللفظ الموضوع للكلي في الفرد مجاز وان كان شايعا لان الشيوع على قسمين استعمالي وهو ان يكون بحيث صار لشيوع استعمال اللفظ فيه وكثرته متبادرا بحيث يسبق الى الذهن عند الاطلاق كالدابة بالنسبة الى ذوات القوائم ووجودي وهو ان يكون هذا الفرد من الكلي متكثر الوجود كثير التحقق دون غيره كذي الرأس الواحد بالنسبة الى الاثنان والفرق بين المعنيين بالعموم من وجه والضابط في التمييز بينهما من وجهين احدهما صحة السلب عن النادر وعدمها فان صح فالشيوع استعمالي لانه يجعل الشايع معنى حقيقيا فيصح سلب غيره وثانيهما فرض تساوي الافراد فان بقي تبادر البعض فاستعمالي والا فوجودي يكون باعتبار قلة تحقق غيره وندرته ووجه حمل المطلق على الشايع اما في الاول فلصيرورته التبادر حقيقة ولذا لو شاع لكن لا بحيث ينتهي الى التبادر لا نقول بالانصراف اليه ولذا اوجب التوقف في الحمل على الحقيقة اذا اوجب الظن بارادة الشايع كما مر واما في الثاني فلوجود القرينة الدالة على ارادة الشايع وهي ندرة غيره فكلما انتفت القرينة لا يحمل عليه وعلى هذا فلا بد في هذا القسم ملاحظة القرينة فان كانت الندرة بحيث يحصل بسببها العلم بان المتكلم لم يرد النادر يحمل عليه والا فيكون كساير المطلقات **تذنيب** اللفظ الشايع في فرد ان كان شيوعه وجوديا يحمل على الشايع فيما يصير الندرة قرينة على ارادته مطلقا سواء وقع في كلامنا او كلام الشارع الا ان يكون شيوع فرد وندرة غيره امرا حادثا فانه ان علم زمان الحدوث فلا مرط والا فيعمل بمقتضى اصالة تأخر الحادث وان كان استعماليا فحكمه حكم الحقايق العرفية اي لا يحمل على الشايع الا في زمان علم تحقق الشيوع فيه ويبنى فيما قبله على الاصل وقد يتأمل في ذلك نظرا الى ان اصالة المعلوم وضع اللفظ للمطلق دون الاستعمال فيه والاصل عدمه فكلما يستعمل يحمل على المعلوم استعماله فيه وهو الشايع وفيه مضافا الى ذلك لو صح لاختص بما لم يعلم استعماله في المطلق وان الكلام فيما علم كونه حقيقة في المطلق وهو يستلزم الاستعمال وانه يوجب تحقق المجاز بدون الحقيقة وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع اوناد وان الاستعمال في هذا الفرد قبل الشيوع مجاز والاصل عدمه وايضا حمل الاستعمال في الفرد اولا لا يكون الا مع القرينة والاصل عدمها وايضا كما ان الاصل في كل استعمال لم يعلم انه هل هو في المطلق او الشايع عدم كونه في المطلق فكذا الاصل عدم كونه في هذا الفرد ايضا والاول راجح لاصالة الحقيقة فان قيل الاصل عدم تغاير الاستعمالين والعرفين قلنا لا اصل لهذا الاصل ولا دليل عليه **منهاج** قد تكرر في السنتهم ذكر المجاز المشهور ويسمى راجحا ايضا ويعرف بانه ما يبلغ في الاشتهار وجب

تساوي الحقيقة في الاستعمال او يقبلها من دون ان يفهم المجازي بدون القرينة وقالوا يتميز الحقايق المحدثة عنها بامارة المعنى الاول بحيث لم يكن محتملا عند الاطلاق فانها شرط في الحقايق بخلاف المجاز الراجح فان المعنى الحقيقي يكون محتملا فيه عند الاطلاق ولا يتبادر المجازي كذا قالوا وقد وقع في كلامهم ان المتبادر من المجاز الراجح هو المعنى المجازي والحمل على الحقيقة فيه يحتاج الى القرينة وظ هذا الكلام يناقض الاول ويناقض ايضا جعلهم التبادر من علائم الحقيقة واجاب اعنه بان التبادر المشترط انتفاؤه في هذا المجاز وهو علامة الحقيقة التبادر الذي كان من نفس اللفظ مع قطع النظر عن جميع القرائن والذي قيل بتحققه فيه هو التبادر لاجل القرينة لانه فيه انما هو باعانة الشهرة وان لم يلاحظ مفصلا فلا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة ومرادهم من كون الشهرة قرينة ان الفهم يتوقف على الالتفات اليها الا انه يحصل بها مطلقا ولا يكاد يحتاج ثم ان هذه القرينة لما كانت غير منفكة كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى قرينة يزول بها حكمها وارادة الحقيقة انما يفتقر الى هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة فكل من الحقيقة والمجاز فيه يفتقر الى القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما يتم به المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما يزول بها المانع هذا غاية ما يستفاد منهم في دفع التناقض ويرد عليه ان التبادر في الحقايق المحدثة ايضا مسبب للاشتهار كما في هذا المجاز الا انهم فرقوا بينهما بان الاشتهار في الحقايق يوجب التبادر ولو قطع النظر عنه بخلاف اشتهار المجاز فان ايجابه للتبادر بعد ملاحظته فالتبادر في الحقايق معلول للشهرة وفي المجاز لملاحظته ولا يخفى ان الشهرة ان لم يبلغ حدا يوجب بنفسها التبادر فلا يكون ملاحظتها علة له وان بلغت هذا الحد يجابا بحابنا وان لم يلاحظ والا لزم تخلف المعلول عن العلة فلا وجه لهذه التفرقة ولذا قال بعض سادة مشايخنا طاب ثراه والحق ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا ووجود شهرة يفهم بها المعنى مع الالتفات لا بدونه مجرد فرض لا تحقق له انتهى فان قيل غاية ما يلزم بما ذكر عدم صحة ما ذكروه من تحقق التبادر في المجاز المشهور وكون الشهرة قرينة له وهذا لا يستلزم انتفاء المجاز المشهور بل تحققه واضح اذ لا شك ان المجاز الاول الى الحقيقة قبل صيرورته حقيقة حين قربه منها مجاز مع ما له من كثرة الاستعمال بحيث يذهب عن الحقيقة ولا يتبادر فيه المجاز ولكن الغالب الذي تحققت الشهرة عنده وان لم يلتفت اليها اذا سمعه يساوي عنده احتماله مع احتمال الحقيقة بل قد يظن ارادة المعنى المجازي فيحصل العيان معانى ذهنه ولعل هذا مرادهم من التبادر الذي ذكروه للمجاز المشهور قلنا هذا التبادر ايضا ينفي المجازية لانه اذا ساوى المجاز مع الحقيقة في سبق الذهن اليهما فيحصل فيه التبادر دلالة كما في المشترك

وهو

وهو ايضا علامة الحقيقة والتحقيق ان مثل هذا اللفظ يتحقق لان المنقول سيبلغ قبل النقل الى الثاني لا محالة ولا يجوز جعله مجازا الا ان كل ما اوجب عدّ المنقول من اقسام الحقيقة حاصل هنا وليس من اقسام الحقيقة المذكورة في كتب القوم لانه ليس منقولا لاعتبار هجر الاول فيه ولم يهجر هنا ولا مشتركا لاشتراط عدم ملاحظة الوضع السابق فيه وهو هنا ملحوظ ولا يمكن تعميم الوضع في المشترك والا لانتقض بالمنقول وكان هذا مرادهم من المجاز المشهور واطلاق المجاز عليه بمجرد التسمية ويكون حكم اللفظ حكم المشترك والى هذا يشير كلام الصادر حيث ذكر ان القول قد يكون له حقيقة متعارفة ومجاز متعارف وحكمه حكم الحقايق المشتركة للاشتراك بينهما بحكم الوضع والعرف الطارئ انتهى وقال بعض المتاخرين المجاز المشهور نايب مناب المشترك منهاج قد يوجد قرينة صارفة عن الحقيقة ولكن لا قرينة على تعيين المجاز وح فلا يخ اما يكون المجاز واحدا فيتعين الحمل عليه ولكنه نادر جدا او متعددا وح اما يكون جميع المجازات متساوية من جميع الجهات فيكون اللفظ مجملا او يكون لبعضها مرجح فيحمل عليه ان كان المرجح مما ثبت ترجيحه بدليل ثابت الحجية فمن الامور المرجحة التبادر اي تبادر معنى مجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته سواء استند الى اشتهار استعمال المصروف عن الحقيقة فيه ام الى غيره من الشواهد وهذا التبادر لا ينافي المجازية لكونه بتوسط القرينة ثم هذا التبادر قد يحصل بمجرد الصارف عن الحقيقة وقد يتوقف على الصارف عن بعض المجازات ايضا وانت اذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك ومن هذا الباب حمل العام المخصص على الباقي والامر والنهي على الندب والكراهة عند الصارف عن الوجوب والحرمة واللفظ على العرفية العامة عند الصارف عن اللغوية على القول بتقدمها ومما قد يعد من المرجحات شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام استنادا الى عدم انفكاكها عن التبادر غالبا والحاقا للشيء بالاغلب وفيه منع عدم الانفكاك ولو سلم فالتبادر معين براسه فلا فائدة في التمسك بها ومنع الالحاق ومما قد يجعل مرجحا ايضا لاحد المجازات قربه الى المعنى الحقيقي ولا بد اولا من بيان القرب فنقول قد تقرر انه لا بد في المجاز من علاقة وهي الباعثة لمناسبة المجازي مع الحقيقي وربطه منه وتلك المناسبة يوجب قربه منه قربا ليس لغيره ولكن قد يكون بعض المجازات اشد قربا واكثر ربطا من بعض وذلك قد يكون بسبب العلاقة وقد يكون بسبب غيرها والاول اما يكون بسبب اختلاف نوع العلاقة بان يكون علاقة احد المعاني اقوى وسببا لاكثرية المناسبة واشدية الربط من علاقة الاخر كعلاقة السببية والمسببية او الجزئية والكلية فانها اقوى من الحالية والمجاورة والمشابهة او يكون بالكثرية العلاقة كان يكون لاحد المعاني علاقة وللاخر علاقتان او ثلث واكثر او يكون

بالتفاوت في نفس العلاقة مع اتحادها بكون العلاقة في المعنيين السببية مثلا ولكن كان احدهما سببا قريبا والاخر بعيدا او الثاني كان يكون لاحدهما مناسبة زائدة على العلاقة ولم يكن للاخر كقربه زمانا او مكانا او مشابهة في صفة غير ظاهرة او مسببية لسبب واحد الى غير ذلك ثم انهم استدلوا على ترجيح الاقرب بوجوه منها ان المجاز كلما كان اقرب كان ارتكاب خلاف الاصل اقل وفيه ان التجوز امر يحصل بسبب الاستعمال في غير الموضوع له والقرب والبعد لا يوجبان اقلية ولا اكثرية فان التجوز في حد ذاته لا يقبل شيئا منهما الا بسبب تعدد الالفاظ المجازية وعدمه واما اللفظ الواحد فلا يكون استعماله في معنى مجازي اقل تجوزا من الاخر نعم قد يوجب القرب قلة المخالفة للاصل ولكن لا اصل عدم التجوز بل غيره ولا يكون الا في علاقة الكلية بان يكون بعض المعاني اقرب الى الجزء الذي هو الحقيقة من اخرى كما اذا قال اقطع اصابع زيد وعلم ان المراد ليس الحقيقة بل اما الى الزند او المرفق فيحمل على الى الزند لا لاقربيته لاصالة عدم وجوب قطع الزائد وربما توهم جريانه في علاقة الجزئية ايضا بان يكون بعض المعاني قريبا الى الكل الذي هو الحقيقة من بعض ولا يخفى انه انما يصح اذا كانت الدلالة التضمنية دلالة علحدة غير المطابقة اي لم يكن فرعا لها وليس كذلك بل التضمن فرع المطابقة فينتفي بانتفائها ولا بد في اثباته ثانيا من دليل اخر وقد يمكن تعيين المجاز ايضا في بعض المواضع باقلية المخالفة لاصل من الاصول الممهدة بين الاصوليين ولكن لا مدخلية فيه للقريب والبعد ايضا بل قد يكون الا قل مخالفة الابعد فهو وجه اخر لتعيين المجاز يجب على الفقيه ملاحظته ومنها ان قرب المعنى بحيث لا اقرب منه يقتضي كونه متبادرا حين تعذر الحقيقة وفيه انه ان اريد باقتضاء القرب التبادر انه بنفسه يقتضي لانتقال الذهن من اللفظ الموضوع لما يقاربه اليه متعينا لارادته عند تعذر الحقيقة فيتوجه عليه المنع فان تقارب المفهومين تحت الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر عند تعذره كما في الاضافات والاضداد والعدم والملكة وان اريد ان القرب يقتضي كثرة الاستعمال في الاقرب واشتهاره بحيث يصير متبادرا حينئذ فان قوة العلاقة وشدة المناسبة من اعظم دواعي الرغبة في الاستعمال ولذا ترى ان المجازات مناسبة للحقيقة اشهر استعمالا واكثر دورانا فيتوجه عليه ان القرب قد يكون سببا بعيدا للتعيين فيتوقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع انتفاء القريبة وايضا ان اريد استلزام القرب للتبادر فهو ممنوع اذ كثيرا ما يكون الابعد اعرف من الاقرب وان اريد انه مظنة حصول التبادر فلا باس بتسليمه ولكن مجرد المظنة لا يكفي للتعيين بل يجب العلم بالتبادر ومعه لا حاجة الى القرب ومنها ان القرب يقتضي ترجيح

القريب

القريب بنفسه اي لكونه قريبا فان كمال المناسبة مع الحقيقة مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة وفيه ان التساوي المرتفع بسبب ذلك هو التساوي في القرب والبعد واما ارتفاعه بالنسبة الى ارادة المتكلم فغير مسلم بل هو عين النزاع هذا وقد يتوهم ان المراد بالقرب التبادر ولا يخفى ما فيه تذنيبات الاول المجاز المعين بالتبادر بعد صرف الحقيقة يتعين في زمان علم فيه التبادر لاصالة تاخر الحادث فلا يحمل عليه في زمان الشارع الا مع العلم وكذا الاقرب عند من تمسك في ترجيحه بالتبادر الثاني كل ما ذكر انما كان في اللفظ الواحد وقد يتردد بين مجازات متعددة في الفاظ متعددة ككلام لم يستقم لو ابقي جميع الفاظه على حقايقها ووجب حمل بعضها على التجوز وح لا يمكن التعيين بشيء مما ذكر كما لا يخفى منهاج اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وتحرير محل النزاع ان اللفظ الذي له حقيقة ومجاز اما يستعمل ويراد به احد المعنيين بخصوصه ولا كلام فيه او يراد معنى واحد منها ولا للمعنيين ولا خلاف في جوازه وكونه مجازا وهو المسمى بعموم المجاز او يراد منه في الاستعمال الواحد كلاهما بخصوصهما بان يكون كل منهما مناطا للحكم ويظهر من الردود والنقود والشروح في بعضها وبعض اخر ان هذا هو عموم المجاز وهذا هو المتنازع فيه فجوزه قوم ومنعه اخرون والحق المنع في المفرد والجواز في التثنية والجمع في الجملة لنا على الاول عدم ثبوت الرخصة كما مر في المشترك وعلى الثاني اتفاق علماء الادب بل جميع ارباب المحاورات على جواز التغليب وصحته وليس هو الا استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي ولكن يجب الاقتصار على هذا النوع من الاستعمال فلا يجوز ان يراد من القمرين اربعة اقمار حقيقيين ومجازيين احتج المجوز بوجود المقتضي وهو الوضع الشخصي للحقيقة والنوعي للمجاز وعدم المانع لضعف ما ذكره المانعون وجوابه ظ مما مر في المشترك وتمسك المانع بوجوه احدها عدم ثبوت الرخصة وقد عرفت ثبوتها في غير المفرد وثانيها انه لو جاز لكان اما حقيقة او مجازا وكلاهما باطل اما الحقيقة فلعدم الوضع للمعنيين واما المجاز فلفقد العلاقة والجواب باختيار ثالث وهو الحقيقة والمجاز بالاعتبارين وثالثها انه يستلزم الجمع بين المتنافيين لان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن الحقيقة ولذا قال اهل البيان المجاز ملزوم قرينة معاندة للحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وجعلوا هذا وجه الفرق بين الكناية والمجاز وجوابه من وجهين احدهما ان المسلم هو كون المجاز ملزوما لقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة منفردا واما مطلقا فلا فان احتياج المجاز الى القرينة لعدم امكان فهمه بدونها والقرينة المانعة من الحقيقة فقط كافية فيه ولا يبعد ان يكون هذا مراد البيانيين وثانيهما منع توقف المجاز على القرينة المعاندة

بل يكفي فيه المعهود واما تصريح اهل البيان فانما هو في المجاز البياني المقابل للكناية واما المجاز
الاصولي فهو اعم منها فلاحظ والحاصل ان النزاع في جواز الاستعمال في الموضوع له وغيره سواء
سمي استعمالا في الحقيقي والكنائي او الحقيقي والمجازي ولا مانع من التسمية ويصير النزاع
لفظيا وتخصيص البحث بما قامت القرينة المانعة خروج عن النزاع لانه كما في المشترك
فيما امكن فيه ارادة المعنيين بالذات نعم يتم هذا الجواب على ما هو المشهور من ان الكناية
ارادة غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له واما على القول بانها ارادة الحقيقي
للانتقال الى المجازي فلا لان اللفظ لم يستعمل ح في الموضوع له وغيره فلا ينفك الاستعمال
في غير ما وضع له عن القرينة المانعة فان قيل فالمسلم من باب الكناية ولا خلاف في جوازه فما
هذا النزاع قلنا لا يكون كناية فقط وانما هو اذا اريد الموضوع له تبعا ولكنه مراد اصالة
ايض فيكون كناية وحقيقة والحاصل ان الكناية استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة
الموضوع له والمراد هيهنا ذلك المعنى مع ارادة الموضوع له اصالة التي هي الحقيقة وقيل قد
سبق ان الوحدة والاجتماع غير داخلين في الموضوع له تخصيصا كان او نوعيا فالحقيقة هو
الاستعمال في الموضوع له اريد معه غيره ام لا والمجاز الاستعمال في غيره كذلك فيكون بينهما
عموم وخصوص من وجه ويكون الاستعمال فيهما على القول بجوازه حقيقة ومجازا معا لانه حقيقة
في احدهما مجاز في الاخر بل بمعنى ان الاستعمال في المعنيين حقيقة وفيهما مجاز وهذا جمع بين
المتنافيين قلنا معنى كون الحقيقة هو الاستعمال في الموضوع له اريد معه غيره ام لا ان ارادة
الغير لا ينافي كون الاستعمال في الموضوع له حقيقيا لا ان لها ايض مدخلية في الحقيقة
وكذا المجاز فان ارادة الغير مجاز من جهة الاستعمال في غيره فلا يكون المستعمل فيه الحقيقي
والمجازي واحدا **تذنيبات الاول** اعلم ان المجوزين بين قائل بكونه حقيقة ومجازا
وهو مذهب والد العلامة ره وقائل بكونه مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل كبعضهم
او العكس كاخر وجزء الكل واخره والكل مشترك في كونه خلاف الاصل **الثاني** استعمال
اللفظ في المجازين كاستعماله في الحقيقة والمجاز الا ان الجواز في غير المفرد في المجازين ايض غير
ثابت لاختصاص التغليب الثابت بالحقيقة والمجاز **الثالث** ما مر في المشترك من انتفاء
الفائدة للخلاف على التمسك في المنع بعدم الرخصة جار هنا بعينه ايض **منهاج** اعلم ان
جماعة ممن لا تحقيق لهم حكموا بدخول العلم في مدلولات الالفاظ حقيقة كانت ام مجازية من حيث
الوضع فزعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس النهي عن استعمال الماء المعلوم نجاسته وان ما
جهل ثبوت الوصف له خارج عن النهي وضعا ومقتضى ذلك ان مجهول النجاسة واسطة بين

الطاهر

الطاهر والنجس وهذا فاسد بل هي موضوعة للامور الواقعية اذ المفهوم عرفا من الالفاظ
ليس الا الماهيات من حيث ذواتها من غير التفات الى كونها معلومة فان المفهوم من الماء
الجسم السيال المعروف وكل ما هو كان في نفس الامر فهو ماء سواء علم بهذا العنوان او لم
يعلم وكلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم ذكروا في عنوانات الالفاظ انها اسماء
من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم وايض يتعلق العلم والجهل والشك بمدلولاتها
قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة لم يصح تعلقها بها وايض نرى تبادر الالفاظ
من غير ملاحظة العلم والجهل بما لنا وقيل باختصاص ذلك بالمشتقات وفيه ان مقتضى قواعد
الاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة بالمبدء فاذا كان العلم خارجا عن المبادي كان
خارجا عن المشتقات ايض وكان سبب هذا التوهم ان المخبر لما لم يصح له الاخبار الا مع العلم
بالموضوع والمحمول كان قوله هذا الماء طاهر في قوة هذا الذي علم انه ماء معلوم الطهارة
وكذا لما لم يجز للطالب طلب غير المفيد وكان العلم من شرائط القدرة كان قوله لا تستعمل
النجس بمنزلة قوله لا تستعمل ما علمت نجاسته والجواب ان اعتبار العلم في الخبر لكونه من لوازم صدقه
عند المخبر لا لدخوله في المدلول وكذا اعتباره في الطلب لامتناع طلب ما لا يعلم والحاصل ان علة
تعلق التكليف تعتبر العلم لدليل خارجي وتحقيقه ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس
الامرية ولكنه اذا علق حكم على لفظ فاما يكون هذا الحكم ايض امرا نفس امري غير مطلوب من شخص
كما اذا قيل الفاسق معذب في النار او يكون مما تعلق به الطلب كما اذا قيل تبينوا في خبر
الفاسق ولا شك ان المراد في الاول هو المدلول النفس الامري والحكم فيه مطلق بالنسبة الى
العلم واما في الثاني فذلك غير ممكن لانه مطلوب من شخص اخر ولا يمكن طلب حكم معلق على شيء
من شخص مع قطع النظر عن علمه فالفاسق وان كان يجب وضعه موضوعا لمن ثبت له صفة
الفسق في الواقع سواء علم الطالب بثبوته او عدمه او جهل الحال ولكن اذا علق عليه
التبين المامور به فلا يمكن ابقاؤه على اطلاقه والا لكان المعنى تبين في خبر من ثبت له الفسق
سواء علمت ثبوته له او عدمه او جهلت الحال وهذا تكليف بما لا يعلم مستلزم لعدم كون
الحكم معلقا على هذه الصفة وما قيل من انه لو كان كذلك لم يجب الفحص والتفتيش ففيه ان
اعتبار العلم لا ينافي وجوبهما لانه مقيد بالعلم الحاصل بهما فالمعنى ان جاءكم من علم فسقه الا
بعد الفحص ولو تنزلنا عن ذلك وابقينا اللفظ على مقتضى وضعه نقول لا شك في ان التكليف
لتعليقه على امر واقعي مما لم يعلم ينفي التكليف بالاصل ويتحقق بعدم اعتبار العلم في
التكليفات ايض استنادا الى ان اعتباره لكون الامتثال موقوفا عليه ولا توقف لامكان

الامتثال مع الشبهة بفعل جميع ما وقع فيه الاشتباه او تركه فيجب لوجوب ما لا يتم الواجب
الا به ومن ثم ذهب بعض الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة وفيه ان الامر مختص
بالاشتباه بين الامور المعينة ولا يجري في غيره وثانيا انه ايض يتوقف على العلم بحصر المطلوب
فيه بين اشياء وان لم يعلم بعينه ونحن لا نقول باشتراط العلم من جميع الوجوه **منهاج**
قد وقع الخلاف في الالفاظ الموضوعة للمعاني المخترعة من الشارع نوعا وذواتها او
بكيفياتها واوصافها او شرايطها ولوازمها هل هي اسماء للصحيحة اي الماهيات المتجمعة لجميع
شرائط الصحة او للاعم ولنقدم اولا مقدمات **الاولى** قبل المقصود من هذا البحث تعيين
المراد من هذه الالفاظ المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا
فهذا الخلاف لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية اذ النافي لها لا ينكر اصل المعاني الحادثة
لها بل يدعي ان الشارع استعملها فيها على التجوز فنزاعه في ان تلك المعاني هل هي الصحيحة
او الاعم غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين الحقيقة ونزاع النافين في تعيين المجاز ويظهر
من بعضهم ان النزاع في تعيين الحقيقي لانه المتبادر من الاسم وقد يوجه بالحمل على عرف المتشرعة
فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي اقول ملاحظة ادلة الطرفين تمنع عن قطع
النظر عن الحقيقة والمجاز بل هي منادية باعلى صوتها ان المراد اثبات الحقيقة واظهر منها اجوبة
الطرفين حيث يسلم فيها كل من الطرفين المخالف بل نقول الظ عدم امكان التعميم لان المراد
ان كان امكان المجازية فهو ثابت لكل من المعنيين قطعا وان اريد وقوع التجوز فكذلك باجماع
الطرفين كما هو مذكور في اجوبتهم **الثانية** صريح والد العلامة ره عدم اختصاص
النزاع بالفاظ العبادات ووقوعه في المعاملات ايض ويظهر من جمع اختصاصه بالاول وكانه
لما اشتهر من ان موضوعات الاحكام ان كانت من العبادات فتوقيفية وان كانت من المعاملات
فليست بتوقيفية بل يرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة وان توقفت صحتها شرعا على شرايطها
الشرعية وهو لا يقتضي مغايرة معانيها المفهومة شرعا اللغوية اقول لا يخفى ان المناط في ذلك
الخلاف ثبوت الوضع او مطلق الاستعمال في زمان الشارع مع كون المستعمل فيه معروضا
للصحة والفساد فمتى حصل هذا المعنى في لفظ يجري فيه الخلاف وان كان من المعاملات و
الا لم يجر فيه وان كان من العبادات وليس لاحدهما خصوصية توجب وقوع الخلاف او انتفاءه ولا
شك ان الصحة والفساد يعرضان للمعاملات كعروضهما للعبادات فان كان كلام فانما هو في
وضع الشارع او استعماله ولعل مقصودهم ان كان ان وضعه واستعماله انما يصح في العبادات
دون غيرها فبطلانه ظ وان كان ان ذلك لم يقع في غير العبادات ففيه ان الظ وقوعه فان

الظهار

الظهار والطلاق والخلع والمبارات واللعان والايلاء لم يكن في اللغة لهذه المعاني المعروفة
في عرف الشرع وكذا النكاح فتخصيص الخلاف بالعبادات مما لا وجه له بل اطلاق الحكم بتوقيفية
العبادات دون المعاملات مشكل كما مر في الاشارة اليه **الثالثة** اعلم ان مسميات
هذه الالفاظ ماهيات مركبة من اجزاء ولها شروط جعلها الشارع شروطا لصحتها فصحة كل ماهية
انما يكون بكونها مجتمعة الاجزاء مجتمعة لجميع الشرائط وفسادها تارة يكون بفقدان ماهية من
ماهيات اجزائها واخرى بعدم تحقق شرط من شرائطها **الرابعة** قد علمت ان لتلك المسميات
ماهية وشروطا والماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء من دون مدخلية الشرائط وهي خارجة عنها
وتلك الالفاظ لما كانت محتملة لكونها موضوعة بازاء الماهية مع قطع النظر عن اجتماعها الشرائط
او بازائها مع ملاحظة اجتماعها لها فاختلفوا في انها هل هي موضوعة للاول اي الماهية لا
بشرط او الثاني اي الماهية بشرط اجتماعها لها فمراد من يقول انها اسامي للصحيحة انها اسامي
للماهية المجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من
يقول انها اسامي للاعم انها اسامي لنفس الماهية من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه
الحيثية بل الظ وقوع النزاع في الفاسدة بنقص جزء من الاجزاء ايض ان كان مما لا يوجب
نقصه سلب اسم المركب عنه عرفا كالاصبع والاذن بالنسبة الى الانسان واما الفاسدة بنقص
جزء يسلب الاسم عنه كالراس والرقبة للانسان فلا خلاف في عدم اندراجها في محل النزاع
الخامسة اعلم ان مراد من يقول بانها اسامي للصحيحة ليس انها اسامي للماهية والشرائط معا
بل للماهية والشرائط لكن بشرط اجتماعها للشرائط وكذا ليس مراده ان الصحة ماخوذة في مفهومها
بل المراد انها اسماء للماهيات المخصوصة التي اذا وجدها المكلف كانت صحيحة **السادسة**
اعلم ان النزاع في ان الالفاظ هل هي اسماء للصحيحة او الاعم لا يوجب تحقق الخلاف في ان امر
الشارع هل تعلق بالصحيحة او الاعم بل كل من يقول بالاعم ايض يقول الامر لم يتعلق الا بالصحيح
ان المطلوب هو الصحيح كيف والصحة نفس موافقة الامر فلا يمكن كون الفاسد مامورا به و
مجرد صدق الاسم على معنى ووضعه له لا يوجب كونه مطلوبا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم
انه ذهب الاكثر الى كون الالفاظ المذكورة اسماء للصحيحة وهو مذهب الشيخ والسيد والعلامة
والمحقق وعد والمحقق في ايمان الشرايع ونقله في المعارج عن قوم والعميدي في شرح التهذيب
والفاضل جمال الدين فيه واول الشهيدين في قواعده وثانيهما في ذلك ووالدي العلامة ره
العامة الرازي والامدي والحاجبي واختار جماعة انها اسماء للاعم وهو الظ من موضع من
النهاية وشرح العميدي وتمهيد ثاني الشهيدين ونسب الى الخراساني والبيضاوي والجبائي

وهو الحق ويتسب الى بعضهم التفصيل بكونها اسماء للصحيح بالنسبة الى الاجزاء والاعم بالنسبة الى الشرائط
لنا الاستقراء المفيد للعلم بيانه انا نرى ان كل من يخترع شيئا مركبا من اجزاء او شروط او شرايط
ويضع له اسما لا يضعه له بجميع اجزائه وشرايطه بل نرى الناس انهم يطلقون الاسم عليه ولو انتفى
بعض شرايطه او نقص بعض اجزائه اطلاقا حقيقيا غير مقترن بقرينة كما ان من وضع معجونا
مركبا من اجزاء معينة باوزان مقررة وسماه اياردج فلو نقص وزن جزء او زاد او نقص
جزء منه يطلق الاسم عليه حقيقة ولا يجوز السلب عنه في العرف ولا يشترط في الاطلاق
ذكر القرينة وكذا من صنف كتابا وسماه باسم ونقص عنه ورقة او ورقتان او بنى بلدا او
دارا او بستانا او حفر قناتا وسماها باسم او وضع اسما لعبد ثم نقص عنها دارا او بيتا او
شجرا او ابدا او اصبعا او يدا فلا شك احد في صحة الاطلاق الحقيقي للاسم على الناقص وعدم
صحة السلب بل لا شك في الوضع للاعم مع عدم مشاهدة الواضع ولا علم بكيفية
الوضع وهذه عادة الناس سلفا وخلفا ولو بقيت لك شبهة فتامل في انك لو سمعت وضع
اسم لاحد المذكورات من غير مشاهدة الواضع ولا استماع لكيفية الوضع تقطع بالوضع
للاعم من غير تشكيك حتى لو سلب احد الاسم عن بعضها بنقص شيء يسير عنه لتهزء عليه و
تستغربه فمن اي طريق حصل لنا العلم بذلك فهو جار في المتنازع فيه من دون تفاوت
ثم يؤكد ذلك القرائن المتكثرة من الاستعمالات الغير المحصورة المعلومة للمتتبع في الاخبار
كما يظهر من استقراء ابواب مبطلات الصلوة وخللها وساير العبادات والاطلاقات الغير
المجاوزة عن حد الاحصاء وقد استدلوا على المختار بوجوه ضعيفة منها صحة التقسيم الى
الصحيح والفاسد فيقال الصلوة اما صحيحة او فاسدة وقد فهموا الطلاق الى سني وبدعي
ويأتي بعد ذلك ان التقسيم مع عدم احتمال الاشتراك اللفظي يدل على الاشتراك المعنوي
وفيه انه يدل عليه اذا لم يستعمل في غير القدر المشترك كما يأتي والظاهر ان هذه الالفاظ
استعملت في الصحيح ايضا ومنها صحة استثناء الفاسدة فيقال الصلوة رافعة للدرجة الا
الفاسدة او ما لم يكن بطهور وهو لا يكون الا مع كون المستثنى داخلا في المستثنى منه اما للعموم
او لاعميته وفيه ان صحة الاستثناء يجامع عموم المجاز واما المحققة انما هي فيما لم يعلم الاستعمال
في غير هذا المعنى ومنها تبادر القدر المشترك فانه لا يفهم من قول القائل رأيت رجلا يصلي
الاخبار بالصحيحة وكذا لا يكذب لو ظهر فسادها وكذا لا يفهم من قوله فلان لا يصلي او لا
يغتسل انه لا يأتي بهما على وجه صحيح بل يفهم انه لا يأتي بهما مطلقا ولذا يكذب لو ظهر انه يأتي
بهما على وجه فاسد وفيه منع التبادر كيف والخصم ادعاه على خلافه وعدم فهم الصحيح في المثال

الاول

الاول تم وعدم تكذيبه اذ كان يجب عليه حمل افعال المسلمين على الصحة ولذا لو علمنا انه يعلم
الفساد لا يقطع بعدم تكذيبه وكذا عدم فهم نفي الصحيح في الثاني والخصم لا يسلم التكذيب
لو ظهر انه يأتي بهما على وجه فاسد مع انه لا يلزم من عدم تبادر الصحيح تبادر الاعم ومنها عدم
صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا وفيه ان الخصم منعه ايضا
كيف وهو يدعيه على خلافه ومنها انها لو كانت اسامي للصحيح لزم القول بالاعم فلا يرد
لان هذه احكام مختلفة يرد على ماهية واحدة ولا يخفى ما فيه من المخالفة والركاكة اما اولا
فلانا نلتزم ذلك ولا محذور وفيه واما ثانيا فلان القائل بالصحيح لا يقول بوضعها لكل ماهية
منفردة بل يقول بانها موضوعة للقدر المشترك فهي ماهية الصلوة كما ان القائل بالاعم لا يقول
بكون كل فرد ماهية مغايرة للاخر واما ثالثا فلانا نقول لو كانت اسامي للاعم لزم القول
بعشرة الاف ماهية لصلوة الظهر مثلا لتارك السورة شيء ولتارك الفاتحة اخرى ولتارك جزء القيام
شيء اخر وهكذا والجواب الجواب واما رابعا فلانه لو استلزم القول بالصحيح القول بالف ماهية
لصلوة الظهر مثلا ويرد المحذور فالقول بالاعم ينقل الكلام الى صلوة الظهر الصحيحة ولا
يمكن القول بكونها اسما للاعم فيلزم القول بالف ماهية لصلوة الظهر الصحيح فان التزم في ذلك
لم لا يلتزم في ماهية الصلوة ومنها انهم اجمعوا على ان اركان الصلوة ما يبطل بزيادتها ونقصها
عمدا او سهوا ولا يمكن زيادة الركن على الاعتبار ولا ريب في كونه فاسدا ومع ذلك يعد
ركنا والا لما يصدق زيادة الركن فان قيل المراد صورة الركن قلنا ان من انحنى قدر الركوع
لا لاخذ شيء لا يوجب البطلان لزيادة الركن مع انه زاد الصورة وفيه اولا انه يحتمل
وثانيا انه لو كان الركوع مثلا للاعم لزم بطلان صلوة من انحنى قدر الركوع لا لاخذ شيء
لكونه ركوعا على الاعم وثالثا انا نقول ان المراد الصورة واطلاق الركن عليها على سبيل
التجوز لا يلزم الاطلاق في جميع المواضع ومنها تقييدها بالقيدين واستعمالها في المعنيين
والاصل فيها الوضع للقدر المشترك وفيه المنع من الاصل ومنها انها لو كانت الصحيحة لما
جاز عطف الامر بها على الامر بشرائطها ولا تعليق الامر بها على الفاظها لان الصحيح لا يكون
الا مامورا بها ولا الامر باعادتها اذا فسدت لان الاعادة يدل على تحقق المدلول وفيه
في الاول انه لبيان الاشتراط وفي الثاني منع كون كل صحيح بالمعنى المتنازع فيه وهو
المتجمع لجميع الاجزاء والشرائط مامورا به بل كل مامور به صحيح وفي الثالث انه لا يثبت الا
الاستعمال وهو اعم من الحقيقة حيث انها استعملت في الصحيح ايضا كما في قوله تعم ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر فان الناهي ليس الا الصحيح ومنها انها لو كانت للصحيح لزم الشارع

في مثل لا تصل في المكان المغصوب وفيه ما سبق احتج القائل بالوضع للصحيح بوجوه ايضا منها
التبادر وصحة السلب عن الفاسد وفيهما المنع ومنها ان العبادات باسرها متعلقات
الطلب ولا شيء من الفاسد كذلك وفيه منع كون الفاسدة عبادة ومنها ان الماهيات
مدلولاتها اجزاء بنا لفيتها ولو كانت للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء
الجزئية او تحقق الكل بدون جزئه وفيه اولا انه لو تم لتم بالنسبة الى الاجزاء دون الشرائط
وثانيا انا نسلم انتفاء الجزئية فان جميع الاجزاء اجزاء للصحيح ومنها ان الشارع وضع
هذه الالفاظ لماهيات مركبة من اجزاء وشرايط معلومة فتكون حقيقة فيها مجازا في غيرها
وفيه انه مصادرة ومنها ان العبادات توقيفية ولو كانت للاعم لم يكن كذلك وفيه منع الملازمة
ومنها ان الحقيقة في امثالها حصلت بالغلبة وهي كانت في الصحيح وفيه منع كونها في الصحيح
بل استعملت في القدر المشترك واستفيدت الزيادة من غير هذا اللفظ ومنها ان الشارع
في جميع اوامره ونواهيه اراد الصحيح ومن البعيد تجوز كل هذه الاستعمالات وفيه منع
الارادة من اللفظ اولا ومنع بعد التجوز ثانيا ومنها انه قد كثر في الكتاب والسنة و
كلام المتشرعة ارادة نفس الماهية من هذه الالفاظ وترتب الطلب والمدح على فعلها
والذم على تركها فتكون الماهية هي الصحيح اذ المدح والذم لا يكونان الا عليها وفيه اولا انه
لا يثبت الا الاستعمال الاعم من الحقيقة وثانيا ان عدم ترتب المدح والذم على الماهية
الاعم ممنوع ومنها قوله عم لا صلوة الا بطهور والا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم
يبيت الصيام وامثالها دل على انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فان مثل ذلك
حقيقة في نفي الماهية والحمل على غيره لا يرتكب الا بدليل ودعوى ظهورها فيه في نفي
الصفة ممنوعة وفيه انه اخص من المدعي من وجهين لاختصاصه بما ورد في الاخبار من
خصوصيات الالفاظ والاجزاء والتعدي الى غيرها لا دليل عليه والتمسك بعدم الفصل
في امثال هذه المسائل ضعيف جدا وقد استدلوا بادلة ضعيفة اخر ذكرنا ها مع ساير
ما يتعلق بالادلة المذكورة في الاساس وشرح التجريد **تتميم** اعلم ان منهم
من جعل ثمرة النزاع امكان اجراء الاصل في ماهية العبادات وعدمه فقال بالاول
على القول بالاعم وبالثاني على القول الاخر فانه اذا تعلق التكليف بواحد من مدلولات
هذه الالفاظ فعلى الاعم يكون القدر المشترك مكلفا به قطعا ولا يكون في المكلف
به اجمال ويحصل الامتثال بالاتيان به واما ما شك في جزئيته او شرطيته فخروجه
عن الماهية لا يعلم التكليف به فيصح نفي وجوبه او استحبابه بالاصل واما على الصحيح

فالمكلف

فالمكلف به هو الماهية الصحيحة ولا يحصل الامتثال الا بالاتيان بها فاذا شك في جزئية شيء
او شرطيته يقع الشك في ماهية المكلف به فيكون مجملا ولا استدعاء الشغل اليقيني للبراءة
اليقينية لا يمكن القول باصالة عدم الوجوب للمشكوك فيه وايضا على الاول يكون المدلول
معلوما ويكون جريان الاصل في الحكم الشرعي وهو صحيح وعلى الثاني يكون في معنى
اللفظ وهو غير جائز فان قيل مراد الشارع لا يكون الا الصحيح فمتعلق التكليف ليس هو الاعم
فلا يحصل الافتراق بين القولين فان غاية ما في الباب ان الصحة على القول بالصحيح وصف للموضوع
وعلى الاعم للمراد قلنا كيف لا يحصل الافتراق مع ان الاصل يجري في الارادة دون معاني
الالفاظ ومنهم من فرق في ذلك بين الجزء والشرط فقال بعدم جريان الاصل في الجزء مطلقا
وخص التفريع على القولين بالشرط وصرح والدي العلامة ره بجريان الاصل فيهما مطلقا
مع اختياره القول بالصحيح فيصح الاجراء مطلقا وهو الصحيح بل قيل انه مما لا خلاف فيه ولو انه
ليس في كلام الاوايل والاواخر ما يظهر منه خلافه وسيأتي وجهه في بحث الادلة العقلية **الفصل**
الخامس في النقل وهو وضع اللفظ الموضوع لمعنى بازاء اخر لمناسبة مع الاول مع هجره
سواء كان تعيينيا او تعينيا **منهاج** الاصل عدم النقل بمعنى انه اذا دار اللفظ بين كونه
منقولا او غير منقول يحمل على الثاني ولا يلتفت الى احتمال النقل واحتماله تارة يكون باحتمال
نقل اللفظ من المعنى المعلوم له الى غيره واخرى باحتمال نقله من الغير اليه وهو بجنبيه خلاف
الاصل اما الاول فيدل عليه وجوه منها الاجماع القطعي فانا نعلم قطعا ان بناء المحاورات
من زمان آدم الى زماننا هذا وبناء الانبياء والحجج على ذلك فانهم اذا سمعوا لفظا له معنى
يحملونه عليه من غير التفات الى احتمال النقل ولو توقف احد لذلك يخطئونه ويسفهونه ومنها
ان طريقة اهل اللغة والعرف التي هي الحجة في المقام على ذلك فان المعروف من طريقتهم
والمعلوم من ديدنهم انهم ما لم يعلموا النقل بدليل مقبول لا يلتفتون اليه ويفسرون
الالفاظ بالمعاني المعلومة اولا ويحملونها عليها ومنها انه لولاه لزم سد باب التفهيم والتفاهم
مطلقا اذ ما من لفظ الا ويحتمل فيه احدا التقليين ولو من المتكلم نفسه ولا يفيد في دفعه القرينة
اللفظية لوجود هذا الاحتمال فيها ايضا ومنها ما مر في الفصل الاول من اصالة عدم كل
امر حادث في اللغات واما الثاني فيدل عليه وجوه ايضا منها انه لولاه لزم انسداد باب
استنباط الاحكام الشرعية في هذا الزمان وامثاله اذ لا سبيل الى فهم المعاني المتداولة
في زمان الشارع غالبا لان العلم بها فيما يحصل انما يحصل في الاغلب بما لا يفيد انه كان
هذا المعنى حقيقة في زمان الشارع او قبله ايضا الا بملاحظة هذا الاصل ومنها انه لولاه لزم

كونها لبقاء الكتب اللغوية الى الان بل انحصرت الاستفادة منها باهل زمان التاليف لان الاعجم لا يفهمون منها الا ما يتعارف عندهم من معاني الفاظها فلولا هذا الاصل لم نعلم معانيها و بيان المعنى في زمن التاليف غير متعارف مع ان البيان لا يكون الا باللفظ ومنها ان طريقة العلماء و العرفاء التي هي الحجة فيما نحن فيه جرت على ذلك فانهم اذا راوا كلاما من شعر او خطبة او غيرهما من تقدم عليهم يحملونه على المعاني المعلومة عندهم ما لم يعلم بالنقل اليها وتعويلهم في فهم بعض الالفاظ على الكتب اللغوية لا يفيد لانه انما يفيد لو كان اثبات المعاني في الكتب عند صدور هذا الكلام او قبله واما اذا احتمل ان يكون بعده فلا يتم الا بهذا الاصل لان اخبار اهل اللغة انما يكون على المعنى المعروف في زمانهم غالبا مع انهم يحملون الالفاظ المختلفة في زمان الصدور على معنى واحد على ان بيان المعاني في الكتب ايضا ليس الا بالالفاظ ومنها الاجماع القطعي الداخل فيه المعصوم على ما مر بيانه وقد يتمسك بان اصالة عدم النقل بالمعنى الاول مستلزم لاصالة ثبوت هذا المعنى ايضا وفيه انه لا يفيد في المقامات التي يحتاج فيها الى هذا الاصل وهي ما علم ان اللفظ في الزمان السابق مستعمل في معنى ايضا لتعارضه مع اصالة تاخر الحادث

الفصل السادس في تعارض الاحوال وتوضيح المقال انه قد عرفت ان الاصل عدم التجوز الذي منه الاضمار و التخصيص وعدم النقل و الاشتراك فحيث لم نعلم وجود شيء منها يحكم بمقتضى الاصل وان احتمل احدها واذا علم تحقق واحد منها بقرينة يحكم بمقتضى ما علم وقد علم تحقق واحد ولكن لا نعلم تعيينه فيحصل التردد بين هذه الامور وليس واحد منها موافقا للاصل حتى يحكم به بل لا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ولما لم يكن تلك المرجحات معلومة لكل احد فاضطر الاصوليون الى تاسيس اصول وضوابط يتميز بها الراجح عن المرجوح والاحتمالات المتصورة خمسة باقرادا التخصيص والاضمار من اقسام المجاز لاختصاصهما بمزيد اختصاص و امتياز من سائر اقسامه والتعارض بين هذه الخمسة ستة وعشرون عشرة منها ثنائية والبواقي ثلاثية او رباعية او خماسية ولما كان حكم غير الثنائية معلوما بعد العلم بحكمها اقتصر على بيانها

منهاج تعارض المجاز والاشتراك اما يكون مع الاشتراك اللفظي او المعنوي وبهما الاول وهو لا يكون الا اذا كان المستعمل فيه متعددا على اقسام لانه اما يعلم ان واحدا من المعاني المعلوم استعمال اللفظ فيها حقيقة او لا وعلى التقديرين اما يعلم ان بينهما علاقة التجوز او يعلم عدمها او لا يعلم شيء منهما فهذه ستة اقسام والمشهور ترجيح المجاز في الجميع ذهب اليه المحقق والعلامة والعميدي والبهائي وصاحب المعالم و والدي العلامة و الحاجبي والعضدي والبيضاوي واختار السيد ومن تابعه الاشتراك في الجميع وتوقف فيه بعض المتاخرين من

اصحابنا

اصحابنا مطلقا ويظهر من جماعة التفصيل بين ما اذا وجدت العلاقة بينهما وما لم يوجد فرجحوا المجاز في الاول والاشتراك في الثاني والظاهر عندي ترجيح التجوز في الاول والتوقف في البواقي ثم فائدة النزاع لا يظهر في هذا الاستعمال الذي علم فيه المستعمل فيه لانه يكون معلوما سواء كان تجوزا او اشتراكا ولا في استعمالنا من حيث الاحتياج الى القرينة وعدمها للاحتياج اليها على التقديرين بل انما يظهر فيما اذا ورد هذا اللفظ في كلام ولم نعلم معناه فعلى الاشتراك يتوقف وعلى المجاز يحمل على المعنى الاخر الحقيقي اذا كان معلوما وفيما اذا وجدت قرينة صارفة عن الحقيقة المعلومة فقط فيحمل على الاخر على ترجيح الاشتراك ويتوقف لو تعددت المجازات على ترجيح المجاز والتوقف كالاشتراك في الاول وكالمجاز في الثاني لنا على الاول وهو ترجيح التجوز فيما علم فيه ان احد المعنيين حقيقة وشك في الاخر وعلم وجود العلاقة بينهما وجوه منها انا لو قلنا بالاشتراك او توقفنا فقد خرجنا عن مقتضى اصالة عدم الاشتراك بلا مخرج فان قيل كما ان الاشتراك خلاف الاصل فكذلك المجاز قلنا كون هذا المعنى مجازيا مما علم قطعا سواء علم له الوضع الاشتراكي ام لا وانما التشكيك في الاشتراك مضافا الى ان كون التجوز هنا خلاف الاصل ثم اذ لم يثبت مخالفته له الا فيما ينافي اصل الحقيقة بعينه والتجوز هنا لا ينافي شيئا منهما لان الاول فيما علم مجازيته معنى واريد تعيين المراد وفي غير المشترك والثاني في صورة وحدة المستعمل فيه ومنها ان الاشتراك موقوف على الوضع الحادث والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول يكفي لصحته فان قيل المجاز يتوقف على ملاحظة العلاقة والاصل عدمها قلنا هذا لو اردنا الحكم في الاستعمال المحقق في هذا المعنى المشكوك فيه حين علم الاستعمال فيه ولكنك قد عرفت انه لا كلام لنا فيه اذ لا ثمرة له بل الغرض العلم بما يستعمل فيه اذا استعمل اللفظ بدون القرينة وكذا اذا اردنا الاستعمال في هذا المعنى ولا شك ان ح لا يجري اصالة عدم الملاحظة ومنها انه لو رجحنا الاشتراك لزم سد باب التفهيم والتفاهم في الاكثر اذ ما من لفظ الا وقد استعمل في غير ما علم انه معناه الحقيقي وهو محتمل للاشتراك ولو من وضع المتكلم او وضع عليه وما علم فيه التجوز قليل جدا بل معدم هذا كله في غير هذا الاستعمال المحقق في المعنى المشكوك فيه واما فيه فلترجيح التجوز نقول رجحنا الاشتراك او توقفنا لزم عدم حمل اللفظ على الحقيقة المعلومة في غير هذا المورد كما هو شأن المشترك وما توقف في اشتراكه وعدمه وهو باطل لايجابه الخروج عن مقتضى اصالة الحقيقة الخالية عن المعارض بلا دليل فتعين التجوز ولنا على الثاني اعني التوقف في البواقي اما في الثاني وهو ما لم يعلم فيه ان احد المعنيين حقيقة ووجدت العلاقة فلان فيه ثلثة احتمالات كون المعنيين

هذين القولين بغير الاول والتفصيل باختيار الوضع للجامع في البعض وعدمه في بعض اخر والتوقف في طائفة اخرى لا على الوجه الذي ذكرنا حجة الاول مع جوابها ظاهرة مما سبق في الموضع الاول ودليل الثاني وجوه منها ان الغالب في المستعمل في المعنيين مطلقا كونه موضوعا للجامع فيلحق المشكوك فيه به وجوابه منع الغلبة مطلقا اولا وكليتها في جميع الاقسام ثانيا وحجيتها ثالثا ومنها انه لو لم يكن للقدر المشترك فاما لم يكن له وللمعنيين او لهما او لواحد منها او لغير المذكور والجميع باطل للزوم الاشتراك في الاول وهو مع المجاز في بعض الاقسام في الثاني والتجوز في الاخيرين والكل خلاف الاصل وجوابه ان الوضع للقدر المشترك ايضا مخالف للاصل فان قيل المخالفة للاصل فيه اقل اما من الاولين فقط واما من الثالث فلاحتياجه الى الوضع للقدر المشترك ايضا مخالف للاصل فان قيل المخالفة للاصل فيه اقل اما من الاولين فقط واما من الثالث فلاحدهما ايضا مع التجوز في الاخر قلنا اولا لا يجوز ارتكاب مخالفة الاصل اقل للفرار من الاكثر كما مر وثانيا ان التجوز لازم على الوضع للجامع ايضا اما ان اريد بالتجوز الفرضي كما يظهر من صاحب المعالم وغيره بمعنى انه لو استعمل كان مجازا في جميع الاقسام مع انه غير ضائر لجواز فرض المخالف للاصل واما ان اريد الوقوعي ففي غير الثلثة الاخيرة لا يقال هذا يصح لو جعلت المسئلة في وضعه لاحدهما اصل والتجوز في الاخر واما لو جعلت انحصار طريق استعماله فيه في التجوز فلا لانا نقول لا نسلم ان مجرد عدم الانحصار يوجب الترجيح اذ لا شاهد عليه ومنها ان اخذ الجامع في المفهوم يقيني وتقييده بالفصل لا دليل عليه وجوابه اولا انه ان اريد اخذ الجامع منفردا فليس بيقيني وان اريد في الجملة فهو لا يثبت الوضع له وثانيا انه كما لا دليل على التقييد بالفصل لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة ومجرد العلم بمدخلية الجنس في المعنى لا يوجبه الثالث تعارض المجاز مع الاشتراكين وبعد الاحاطة باقسام الموضعين المتقدمين وما ياتي في حكم تعارض الاشتراكين يعلم حال تعارض المجاز معهما ايضا

تذنيبان الاول اعلم انه قد يتعارض الاشتراكان وهو اما يكون في اللفظ باعتبار مطلق معناه واستعماله اذا علم عدم التجوز فيما استعمل فيه مطلقا او باعتبار معنى معين وبالنسبة الى استعمال خاص اذا علم عدم التجوز فيه بخصوصه والاول انما يكون في القسمين الاخيرين من الاقسام المتقدمة والحق فيهما التوقف والثاني يتحقق في جميع الاقسام بالنسبة الى كل من الفردين الا في الاول فانه لا يكون الا في احد الفردين والحق فيه التوقف وفي البواقي الاشتراك اللفظي بالنسبة الى فرد علم الاستعمال فيه بخصوصه والتوقف في غيره الا الثامن فان الراجح فيه الاشتراك المعنوي والوجه ظاهر للمتدرب الثاني صرح جماعة منهم العلامة ووالدي بان التقسيم يدل على كون المقسم مشتركا بين الاقسام وقيل يلزمه كون اللفظ مشتركا معنويا

اقول

اقول التقسيم اما يكون بلفظ ظاهر في الانقسام او الفردية كقولهم الطهارة تنقسم الى وضوء وغسل وتيمم او افرادها هذه او لا كقولهم الطهارة وضوء وغسل وتيمم او اما هذا او ذاك فعلى الاول ينبغي القطع بالاشتراك المعنوي اذ ظاهر ان المراد ليس انقسام اللفظ بل معناه والمراد معناه الحقيقي لاصالة الحقيقة فيكون المعنى افراد المعنى الحقيقي للطهارة اما هذا او ذاك او ان لمعناه اقساما ومعنى القسم ايضا الفرد كما لا يخفى ثم الظاهر منه انه ليس للمقسم معنى اخر غير ما قسم لاصالة عدم الاشتراك ولكن غاية ما يستفاد من ذلك كون المقسم موضوعا لمفهوم عام يشمل تلك الاقسام و اما انه اي شيء هو فلا يعلم فلو علق حكم على لفظه وجب الاقتصار في اثباته للافراد على ما علم كونه فردا وعلى الثاني فالظاهر الترديد بين الاشتراكين فيثبت احدهما فيما قطع بانتفاء الاخر هذا اذا لم يعلم استعمال المقسم في معنى اخر او كونه حقيقة فيه والا لم يثبت احد الاشتراكين لاحتمال كون القسمة للمشترك معناه المجازي او من باب عموم المجاز فلا يجري اصالة الحقيقة

منهاج تعارض المجاز والنقل على وجهين احدهما ان يستعمل لفظ في معنى ولم يعلم ان هذا الاستعمال هل هو على سبيل النقل او المجاز وثانيهما ان يستعمل في معنى لم يعلم فيه ذلك الناسخ او علم كونه مجازا في هذا المورد ولكن لم يعلم ان هذا اللفظ هل صار منقولا بالنسبة الى هذا المعنى ام لا مع قطع النظر عن خصوص هذا المورد ويظهر الفائدة في الاول فيما اذا اطلق المستعمل مجردا عن القرينة فعلى ترجيح المجاز وجب الحمل على المعنى الاصلي وعلى ترجيح النقل يحمل على ذلك المعنى وفي الثاني فيما اذا صدر اللفظ في زمان يحتمل فيه النقل فهل يحمل على المعنى الاصلي او ذلك المستعمل فيه وفيهما فيما اذا اردنا الاستعمال فعلى ترجيح المجاز لا بد من نصب القرينة دونهما اذا رجحنا النقل والترجيح في الوجهين للمجاز لوجوه منها انه قد سبق ان النقل خلاف الاصل بمعنى انه اذا علم كون لفظ حقيقة في معنى وشك في النقل عنه والاصل عدمه ولا شك ان لهذا اللفظ معنى اخر سوى المشكوك فيه وهو حقيقة والاصل عدم النقل عنه ويلزمه كون الاستعمال في المشكوك فيه مجازيا ولا يمكن ان يقال فيه الاصل عدم التجوز لمعلوميته ولان اصالة عدم التجوز هنا بمعنى ان الاصل كون المستعمل فيه المعين حقيقيا ولا يصح ذلك الاصل لتعدد المعنى ومنها انه لولا ترجيح المجاز فاذا ورد هذا اللفظ مجردا اما يحمل على المعنى المشكوك فيه او يتوقف وكلاهما باطل لاستلزامهما المصير الى مخالف الاصل او التردد بينه وبين الموافق فلا دليل يوجبه فتعين الحمل على المعنى الاصلي وهو ملزوم المجازية ومنها اتفاق اهل اللسان وارباب المحاورات فانه لا شك في ان كل لفظ استعمل في معنى غير الاصلي فيحتمل كونه منقولا اليه ولو من نفس المستعمل فلولا ترجيح المجاز لما امكن الحكم بكون اللفظ مجازا في معنى اصلا الا اذا صرح المستعمل به مع انا نراهم كلما راوا لفظا مستعملا في غير معناه الحقيقي فلا دليل على

حقيقيين او مجازيين او احدهما حقيقة والاخر مجازا والاول يحتاج الى الوضع لهذا ولذاك والثاني لثالث والثالث لاحد المعنيين والكل مخالف للاصل وليس على شيء منها دليل واحتياج الاول الى الوضعين دون الاخرين لا يوجب مرجوحيته لما عرفت من عدم كون مثل ذلك مرجحا فيجب التوقف وقد يرجح الاخير تمسكا برجوع هذا القسم الى الاول لوجوب حمل احد المعنيين على الحقيقة اذ لولاه لزم كون المعنيين مجازين لا حقيقة لهما وهو اما ممتنع او غير واقع او نادر لا يحمل عليه المشترك وفيه بعد تسليم حمل المشترك على الاغلب انه يصح لو علمنا عدم الاستعمال في غيرهما وهو مع انه لا يتم معارضة باصالة عدم الوضع لاحد المعنيين واما في الثالث والرابع وهما الاولان مع العلم بعدم العلاقة فلانا لا نعلم مجازية شيء منهما لانه فرع العلم بالوضع لثالث ولا حقيقة المتنازع فيه في الاول مع العلم بان له حقيقة غير الحقيقة المعلومة وهي اما المتنازع فيه او ما لها علاقة معه ولا شيء منهما في الثاني وقد يرجح فيهما الاشتراك لانتفاء العلاقة وفيه انه يمكن تحققها بينها وبين ثالث وما يتوهم من الاصول يظهر دفعه مما مر واما في الخامس والسادس وهما الاولان مع عدم العلم بالعلاقة فلامكان وجود العلاقة حتى يرجع احدهما الى الاول والاخر الى الثاني وعدمها حتى يرجعا الى الثالث والرابع ولا يعلم شيء منهما فيتوقف واصالة عدم العلاقة غير مفيد مع انها ممنوعة لعدم العلم بعدمها حتى يستصحب لامكان المناسبة بين المفهومين بل المعلوم والمتيقن معه ان العلاقة لو كانت فرع الوجود لكانت المباينة الكلية ايضا كذلك احتج المرجح للتجوز في الجميع باغلبية المجاز بمعنى ان اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة مجاز فيما عدا واحدا منها او بمعنى ان الاستعمالات المجازية اكثر من الحقيقية او ان استعمال كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته او ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من المعنى الحقيقي او ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من الحقيقية وبان للمجاز فوائد عديدة وللاشتراك مفاسد كثيرة والجواب عن الاول بعد منع الاغلبية باكثر معانيها ان الاعتماد على مثل هذا الظن مما لم يقم عليه دليل وهو الجواب عن الثاني مضافا الى انه لا يحصل من امثال ذلك ظن بالدلالة ولا بالوضع فلا تعويل عليها في دلالة الالفاظ لا يخرج عن مجازفة والى انه معارض بفوائد الاشتراك ومفاسد المجاز استدل المرجح للاشتراك باكثريته وبظهور الاستعمال في الحقيقة وباشتماله على فوائد وخلوه عن مفاسد المجاز والكل في مقام المنع منه من جهته والتفصيل يطلب من الشرح فان قلت ما تمسكت به لاصالة الحقيقة في صورة اتحاد المستعمل من الارجاع الى اصالة الحقيقة بالمعنى الاول لم يجر هنا قلت لاختصاص اصالتها بالمعنى الاول بغير المشترك ومع التعدد يكون اللفظ مشتركا لو اجري فيه هذا الاصل الثاني اي تعارض المجاز مع الاشتراك

المعنوي

المعنوي وهو اذا كان المستعمل فيه متعددا وشك في ان اللفظ هل هو حقيقة في احدهما او في القدر المشترك بينهما وهو على اقسام لانه اما يعلم كون اللفظ حقيقة في احدهما ام لا وعلى الثاني اما يعلم استعماله في احدهما بخصوصه ويشك في الاخر هل استعمل فيه بخصوصه او باعتبار الجامع او يعلم استعماله فيهما بخصوصهما او لا يعلم استعماله في شيء منهما بخصوصه وعلى التقادير اما يعلم الاستعمال في الجامع ايضا منفردا او يعلم عدمه او لا يعلم شيء منهما فهذه عشرة اقسام الاول ان يعلم حقيقة احدهما ويرجح فيه المجاز مطلقا لرجوعه الى القسم الاول من الموضع الاول اي تعارض المجاز والاشتراك اللفظي الثاني ان لا يعلم ذلك وعلم استعماله في احدهما بخصوصه وفي الجامع منفردا وشك في الاخر باعتبار الخصوصية او الجامع ولا اصالة لعدم الاستعمال في الفرد لانه يحصل المستعمل فيه ح باحد الفردين والجامع فان علم كونه حقيقة في احدهما لا على التعيين يرجع الى القسم الاول من الموضع الاول فيرجح التجوز في احدهما ويتوقف في التعيين وان لم يعلم ذلك ايضا يرجع الى الثالث منه فيتوقف مطلقا وعلى التقديرين يكون الحكم التوقف في الوضع للجامع الثالث كالثاني الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع منفردا ولان لا استعمال في غير الفرد المخصوص ح ايضا معلوم فهو ايضا كسابقه ويترجح في هذا القسم التجوز في غير الفرد المخصوص لاصالة الحقيقة وضعفه ظ الرابع كالثاني الا ان الشك في الاستعمال المنفرد للجامع ولا اصالة لعدمه يرجع الى الثالث الخامس ان يعلم استعماله في الفردين بخصوصهما وفي الجامع والحق التوقف في الوضع للفرد والجامع او في الوضع لاحدهما او لثالث لرجوعه الى احد الاولين من الاول السادس والسابع كالخامس الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع او لم يعلم الاستعمال فيه وهما ايضا اما يرجعان الى الاول من الاول فيرجح عدم الوضع للجامع او الثاني منه فيتوقف في الوضع له الثامن ان لا يعلم استعماله في شيء منهما بالخصوص ويعلم الاستعمال في الجامع منفردا ولا اصالة لعدم الاستعمال في غيره يرجع الى صورة اتحاد المستعمل فيه وهو الجامع فيرجح الاشتراك المعنوي التاسع والعاشر كالثامن الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع منفردا او لم يعلم والحق فيه ايضا التوقف لعدم تعين المستعمل فيه وقد يتوهم انه يمكن ان يكون خصوص الفردين وان يكون الجامع ولكن المخالف للاصل في الاول اكثر فيرجح الثاني ويرجع الى صورة اتحاد المستعمل فيه وبطلانه ظاهر هذا وقد ظهر مما ذكرنا ان المختار عدم الوضع للجامع في واحد من هذه الاقسام وفي اثنين على احد تقديريهما والوضع له في واحد والتوقف في البواقي ثم المخالف بين اربعة القائل بالوضع لكل ما علم الاستعمال فيه وهو السيد ومن وافقه والقائل بالوضع للجامع مطلقا كما في المعارج والكتب الثلثة العلامة والمنهاج والمحصول والمتوقف كما حكي عن صاحب المعالم والعميدي والاسنوي ولا يبعد اختصاص

النقل يحكمون بالتجوز وايضا نريهم اذا اختلفوا في استعمال لفظ هل هو على سبيل التجوز او النقل يستدل القائل منهم بالتجوز بانتفاء الدليل على النقل والقائل بالنقل يتمسك بموجباته ولولا تقديم المجاز لما كان كذلك ومما يدل على تقديمه في ثاني الوجهين ان التردد ح بين المجاز الاستعمال المجازي والنقل والوضع النوعي لثابت هنا من جهة المناسبة المشروطة في كليهما اوجب الاول فهي معلومة والثاني مشكوك فيه والاصل عدمه وقد يرجح المجاز ايضا بوجوه من بعضه لا فائدة في ذكرها وقد يتوهم ان الغالب فيما يحتمل فيه المجاز والنقل كثرة الاستعمال وهو يرجح النقل لان المجاز يستلزم كثرة القرائن والاصل عدم كل منهما والنقل لا يوجب خلاف الاصل الا مرة واحدة وضعفه ظ **تذنيبان الاول** اعلم ان لتعارض النقل والمجاز صورتين اخريين احدهما ان يعلم النقل في لفظ واستعمل وعلم ان المراد ليس المعنى الاصلي وكان له معنى مجازي ايضا فهل يقدم المنقول اليه او المجازي والتحقيق ان النقل اما في العرف العام او الخاص فعلى الاول يرجح النقل اذ التعارض ح من باب تعارض الحقيقة والمجاز وعلى الثاني فالمستعمل اما اهل هذا العرف او غيره فعلى الاول يقدم النقل ايض وعلى الثاني يرجع الى تعارض المجازين وثانيهما ان يحمل معنى على لفظ ولم يعلم ان الحمل على سبيل النقل او التجوز كما في تواتر الطواف بالبيت صلوة والظ اولوية التجوز لاصالة عدم الوضع مع ثبوت الوضع المجازي واستلزام الاول للتاسيس والثاني للتاكيد غير صالح للاحتجاج الثاني لا ريب ان المنقول اليه من اقسام الحقيقة ولها علامات فكيف يمكن ان يعارض المجاز العادم لها لان انقول قد عرفت ان العلامة هي العلم بالاثار فيمكن الواسطة مع ان العلامات تختص بالنقل الحاصل بالغلبة او بالوضع بعد الغلبة فلا توجد قبلها **منهاج** تعارض المجاز والتخصيص على وجوه الاول ان يتعارضا في لفظ واحد ومعنى واحد بان يتعلق حكم على عام وعلم عدم تعلقه بجميع افراده فيحتمل تخصيص البعض واستعمال العام في البعض مجازا وهذا هو الذي ذكره الاكثر والثاني ان يتعارضا في لفظ واحد في معنيين بان يعلم عدم تعلق الحكم بجميع افراد المعنى الحقيقي فيحتمل تخصيص العام وارادة مجاز اخر وبذلك صرح في المنهاج وشرحه والثالث ان يتعارضا في لفظين وله قسمان لان اللفظين اما في كلام واحد بان يتعلق حكم على عام وعلم عدم تعلقه بمعناه الحقيقي على جميع افراد العام وكان للفظ الدال على الحكم معنى مجازي صح تعلقه بالجميع ولهذا الوجه صرح المحقق الخوانساري قدس سره في شرح الدروس او يكونان في كلامين وهو ايض قسمان احدهما ان يتعارض حديثان مثلا ولم يندفع التعارض الا بارتكاب تخصيص في احدهما او تجوز في الاخر وثانيهما ان يتعارض حديثان وكان لاحدهما عاما مخصصا والاخر مستعملا في المعنى

المجازي فيكون لاحدهما مرجح على ترجيح احدهما ويستفاد هذان من كلام والدي العلامة طاب ثراه وفي كون الاخير من باب تعارض المجاز والتخصيص نظر بل كل سابقه مطلقا ثم قد ذهب الاكثر الى تقديم التخصيص وتوقف فيه صاحب المعالم والوافية والمحقق الخوانساري ويظهر ايض من بعض كلمات ابن المجتهدين وهو الحق لا فيما اذا ورد عام وخاص متنافيا فالظاهر لو قلنا بانه ايض من هذا الباب فان فيه يرجح التخصيص كما يأتي وانما قلنا بالتوقف لعدم دليل على ترجيح احدهما وضعف ما ذكروا لترجيح التخصيص وهو من وجوه الاول اغلبيته سيما في كلام الشارع حتى قيل ما من عام الا وقد خص الثاني ان في التخصيص يكون المعنى معلوما لان العام ينعقد دليلا على كل الافراد فيجب حمله عليه فاذا اخرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تامل وكلما لم يخرج وجه حكم ببقائه بخلاف المجاز فانه بعد خروج الحقيقة بقرينة صارفة الى المجاز ربما لم يتعين والمتعين في الفهم اولى مما لم يتعين والثالث ان التخصيص يوجب حصول المقصود مع القرينة وعدمها اما الاول فظ واما الثاني فللزوم العمل على العموم ح والمقصود في ضمنه بخلاف المجاز وفي الكل نظر اما الاول فلعدم حجية هذا الظن لو حصل سلمنا ولكن المراد اما اغلبية التخصيص على التجوز في العام لا مطلقا كما قيل فلا يثبت الاولوية الا في الاولين او اغلبيته عليه مطلقا فهي ممنوعة وقولهم ما من عام الا وقد خص قلنا غايته ما يثبت تخصيص غالب العمومات الى المخصصة فلا سلمنا ولكن ثبوت الاغلبية موقوف على عدم التجوز في شيء منها واما اذا كان بعضها مجازا وقد ثبت التجوز في غيرها ايض فمن اين يثبت الاغلبية موقوف على وكيف يمكن اغلبية التخصيص في كلام الشارع مع اكثرية الامر والنهي المستعملين كثيرا في الندب والكراهة حتى جعلها بعضهم مجازين مشهورين وكثير منها واردة في صورة الاخبار فان قيل جميع ما تكلم الشارع به يعم جميع المكلفين مع انه ما من حكم الا وقد خص بعضهم قلنا عموم الاحكام في الكل للجميع ليس بعموم اللفظ بل بدليل الاشتراك سلمنا الاغلبية فهي لا يفيد في الوجه الاخير لان الحاق بالاغلب يكون عند اشتباه المتنازع فيه لا مع العلم بوجود الاغلب وغيره واما الثاني فلان ايجاب مثله للاولوية ثم سلمنا ولكن حجية مثلها ممنوع سلمنا ولكن كما قد لا يتعين المجاز عند الصرف عن الحقيقة قد لا يتعين الباقي عند التخصيص ايض سلمنا ولكن اللازم اولوية التخصيص من المجاز الذي لم يتعين واما الثالث فلما مر في الثاني هذا ثم انه من نفى الفائدة عن هذا الخلاف فلا جل قصر نظره على الوجه الاول ومن خصها بما اذا تعارضت الادلة فقد قصر النظر على الاخيرين **منهاج** تعارض المجاز والاضمار ايض يمكن على وجوه يستنبط مما سبق والحق المشهور فيه التساوي لعدم المرجح وقيل ترجيح المجاز لاغلبيته

الى القرينة الصارفة فقط واحتياج الاضمار الى القرينة الدالة عليه وعلى المضمر ولكثرته وغلبته ولكونه من محاسن الكلام والجواب عن الاول اشتراك المجاز والاضمار في ذلك فان شيئا منهما مع الوحدة لا يحتاج الى المعين ومع التعدد يحتاج اليه وبدونه يتوقف مع ان القرينة الواحدة قد يكفي للاضمار والمضمر وعن الثاني انه ان اريد اكثرية افراد المجاز عن افراد الاضمار او اكثرية جميع انواعه عن الاضمار فهو كذلك ولكنه لا يوجب ترجيح نوع خاص من المجاز على الاضمار ولا شك ان المجاز المحتمل عند التعارض نوع خاص منه وان اريد اكثرية كل نوع من المجاز عن الاضمار فهو غير مسلم وعن الثالث ان الاضمار ايضا كذلك وعن الكل منع ايجاب امثال ذلك للترجيح وذهب العميدي الى ترجيح الاضمار لاحتياج المجاز الى الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عنه وفيه منع استغنائه لاحتياجه الى مصحح موضوع سابقا وهو تجويز اللغوي للحذف وهو الوضع النوعي اللاحق والى مناسبة خاصة لفظية او معنوية بين المحذوف والمذكور وتعارض النقل مع كل من الاضمار والتخصيص كتعارضه مع المجاز فحينئذ فيقدمان عليه وفاقا للمشهور لكونهما نوعين من المجاز والدلالة ما دل على تقديمه على تقديمهما ايضا وكذا مع الاشتراك لانه لا يكون الا مع العلم بكون المعنى المتنازع فيه حقيقيا وشك في ملاحظة المناسبة مع المعنى الاخر في الوضع له وفي نسخ ذلك الاخر والاصل عدمهما والمشهور فيه تقديم النقل لدليل ضعفه ظ مما ذكرنا مرارا وتعارض الاشتراك مع التخصيص والاضمار كتعارضهما مع النقل فيقدمان لانه لولاه فاما يقدم الاشتراك او يتوقف ويلزمهما عدم حمل اللفظ عند عدم القرينة على الحقيقة المعلومة المنفردة بلا معارض وهو باطل وتعارض التخصيص مع الاضمار كتعارضه مع المجاز فيتوقف لفقد المرجح والمشهور تقديم التخصيص وهو مبني على تقديمهم اياه على المجاز المساوي للاضمار وقد عرفت عدم دليل عليه **الفصل السابع** في المشتق والمعتبر منه المشتق بالاشتقاق الاصغر وانواعه معروفة **منهاج** اختلفوا في المدلول الحقيقي للمشتق بحسب كونها الذات متلبسة بالمبدأ وعدمه ومحل النزاع المشتق الذي لم يكن الزمان جزءا من مدلوله ولا كلام في الافعال الدالة على الزمان وانما الكلام في اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وامثالها وتحقيق المقام انه لا ريب في ان المشتق كضارب وقائم وحسن وضعت لمعان اذا استعملت فيها يكون حقيقيا وذلك المعنى امر واقعي يعبر عنه بالذات الثابت لها المبدأ والمتلبسة به ولو اردت فهمه فاحضر زيدا الضارب او القائم في ذهنك مع انخلاع الزيدية عنه من حيث هو زيد فهو معنى هذين اللفظين ولكن زيدا مثلا اذا كان في وقت متلبسا

بالقيام

بالقيام سابقا فقعد فهو ايضا معنى مغاير للاول ولو كان قاعدا ويتلبس بالقيام بعد فمن حيث انه متلبسا بالقعود من حيث انه يتلبس بالقيام بعد فهو ايضا معنى مغاير للاولين وفي ارادة شيء من هذه المعاني حقيقة من اللفظ لا يشترط وجودها حال التكلم كما لا يشترط في ارادة الذات المعلومة من لفظ رستم في قولنا رستم كان شجاعا وجوده آن التكلم ولا في ارادة اليوم المعهود حقيقة من لفظ القيمة في قولنا القيمة آتية وجودها ح وانما اشترط في كون رستم في قولنا هذا رستم او القيمة في قولنا اليوم يوم القيمة حقيقة في المعنى المراد تحققهما حين التكلم لكنه ليس باعتبار اشتراط ذلك في الاطلاق الحقيقي للفظي رستم والقيمة بل لما هو شرط صدق القضيتين الدالتين على وجودهما الان ثم ان شيئا من المعاني الثلثة ليس الزمان جزء منه وهو ظاهر فان المتصور في الاول هو زيد المتلبس بالقيام من حيث هو كذلك والمتصور الثاني زيد الزائل عنه القيام بعد وجوده من حيث وجوده فيه قبل ذلك والثالث زيد الغير المتلبس بالقيام المتلبس به فيما بعد من حيث تلبسه بعد ذلك ولا شك ان الزمان ليس جزء من هذه الثلثة وعلى هذا فكل لفظ كان معناه هو الاول فكلما اطلق واريد منه هذا المعنى يكون حقيقة ولو لم يتحقق هذا المعنى حين الاطلاق خارجا بل ولو لم يتحقق اصلا مثلا لو قلنا ان معنى الزاني او السارق او المثمر هو الاول اي المتلبس بالزنا او السرقة او الثمر يكون قوله سبحانه الزاني والزانية والسارق والسارقة وقولهم لا تجلس تحت الشجر المثمر حقيقة لو اريد منه هذه المعاني ولو لم يوجد متلبس حال الخطاب بل ولا في حال اصلا لان المعنى ح هو ان حكم المتلبس بالزنا في اي وقت كان هذا او حكم الشجر المتلبس بالثمر في اي زمان وجد ذلك وكذا قولنا زيد كان ضاربا وهذا الشجر كان مثمرا وكان زيد ضاربا في الزمان الماضي والشجر متلبسا بالثمر فيه يكون حقيقة نعم لو اريد ح احد المعنيين الاخرين يكون مجازا كما اذا اريد بالشجر المثمر في المثالين الذي تلبس بالثمر وسقط عنه وكذا الحكم في اللفظ الذي كان معناه احد الاخرين اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اتفقوا على ان معنى المشتق ليس هو الثالث اي الذات التي تتلبس بالمبدأ وان استعماله فيه مجاز وكذا اتفقوا على ان استعماله في الاول اي الذات المتلبسة حقيقي ووقع النزاع في الثاني اي الذات التي انقضى تلبسها من حيث كان متلبسا هل هو معناه الحقيقي ام لا ولنذكر تنبيهات تعين على تصوير ما ذكرناه وتحقيق محل النزاع **الاول** قد تكرر في كلماتهم ذكر الحال والماضي والاستقبال في هذا المقام فقالوا ان المشتق حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال مختلف فيه في الماضي وليس مرادهم من هذه

فتصور به متلبسا من حيث هو متلبس بالقيام كذلك المتصور معنى من المعاني ولو كان في وقت قائما فقعد فاذا تصور به بعد القيام من حيث كان متلبسا بالقيام

الازمنة ما يضاف الى حال التكلم والاطلاق كما في الافعال وبناء على ما كان الزمان جزء منه كما توهمه بعض شراح المنهاج وذهب الى العراقي بل المراد بالحال حال التلبس وبالمستقبل المستقبل بالنسبة اليه وكذا الماضي والتوضيح ان المعنى الحقيقي لقولك ضرب زيد انه كان ضاربا قبل هذا الزمان الذي وقع فيه التكلم ولقولك يضرب اذا كان للمستقبل انه سيضرب بعد هذا الزمان واذا كان للحال انه في هذا الزمان ضارب واما قولك لا تجلس تحت الشجر المثمر فعلى كون المشتق حقيقة في الحال فقط يكون معناه انه لا تجلس تحت الشجر المتلبس بالثمر في اي وقت كان التلبس ويكون النهي مختصا بحال كونه ذا ثمر ويكون مجازا اذا اطلق واريد منه الشجر المتصف بكونه غير مثمر في زمان آخر اي لا تجلس في وقت تحت الشجر الذي يثمر بعد ذلك الوقت وح يختص النهي بحال عدم الاثمار المتقدم على حال الاثمار وكذا الحال في الماضي **الثاني** اعلم انه على ما ذكر لا يلزم كون كان زيد قائما مجازا اذا اريد المتلبس بالقيام حال كونه كذلك غايته الامر ان كون زيد كذلك كان في الماضي وهو مدلول كان نعم لو قيل كان زيد قائما امس وكان التلبس قبل الامس يكون مجازا وكذا رايت زيدا القائم لو تلبس به حين الرؤية ومثل السارق والسارقة نعم لو اريد منها المنقضي عنه المبادي يكون محل الخلاف وغير المتلبس الذي يتلبس يكون مجازا واما مثل زيد ضارب فعلى القول بكون اللفظ حقيقة في الحال يجب ان يكون ضاربا حال التكلم لا لان المشتق حقيقة فيه بل لان معنى القضية الخبرية الحملية هو صدق المحمول على الموضوع حال التكلم وعلى الو قلنا بكون المشتق حقيقة في الماضي فقط يجب ان يكون زيد في المثال المذكور منقضيا عنه الضرب حال التكلم **الثالث** اعلم ان المعاني الثلثة المتصورة في المشتقات يتصور في كل لفظ موضوع وان كان جامدا ولكن لا خلاف في الجوامد ان معناها هو الاول ولذلك اثبتوا المجاز باعتبار ما كان وما يكون ومنهم من حرر محل النزاع على نحو يشملها ايضا **الرابع** قال بعض المحققين يمكن تحرير محل النزاع هنا بوجهين الاول ان يقال ان الخلاف في انا اذا قلنا زيد ضارب ما يكون المراد انه ضارب في الحال او الماضي والاستقبال ففي الاول حقيقة اتفاقا وفي الثالث مجاز اجماعا وفي الثاني خلاف والظاهر انه حقيقة في الحال فقط والثاني ان يقال النزاع في انه هل يجب ان يكون الضارب في الحال مباشر الضرب في الحال او يكفي كونه مباشرا في الماضي ايضا في صدق الضارب في الحال عليه والظاهر هنا ايضا هو الاول ويمكن ان يكون النزاع على الوجهين انتهى اقول وفيه اولا ان النزاع انما هو في المشتق لا في القضايا الحملية وثانيا انه لا نزاع في ان معنى زيد ضارب انه ضارب في الحال ولكن النزاع في معنى الضارب في الحال وسبب الخلط عدم التفرقة بين حال التكلم وحال التلبس والغفلة عن ان يتبادر الحال في الاول

من الجملة

من الجملة الحملية ولذا يتبادر منها حالية الحمل لو قلنا يكون معنى الضارب المنقضي عنه الضرب ايضا وثالثا ان ما ذكره في الوجه الثاني من جعل النزاع في الضارب في الحال لا وجه له لان النزاع شامل للضارب في كل زمان كان فانه وقع النزاع في انه يجب ان يكون الضارب في الماضي والمستقبل مباشرا للضرب في الماضي والمستقبل ام لا وايضا النزاع في لفظ المشتق لا فيه مع شيء آخر والخلط بين حالي التكلم والتلبس حاصل في هذا الوجه ايضا ورابعا ان النزاع على هذين الوجهين يخص بعض استعمالات المشتق ولا يظهر الحال في مثل الزاني والزانية ولا تجلس تحت الاشجار المثمرة ووقفت على كلام كذا مع انهم جعلوا المذكورين من متفرعات المسئلة نعم يمكن ان يكون مراده بالضارب في الحال في الوجه الثاني التمثيل وعلى هذا يكون هذا الوجه صحيحا **الخامس** اعلم ان المراد باختصاص محل النزاع بما ذكرناه ان نزاع الاصوليين انما هو فيه وهو الذي يتفرع عليه ما فرعوا ولا ننكر ان يكون هناك نزاع آخر ايضا ولكنه غير مراد الاصوليين وعلى هذا فيمكن وقوع النزاع على الوجهين اللذين ذكره بل على وجهين آخرين ايضا **السادس** اعلم ان المصادر التي هي مبادي المشتقات على اقسام ثلثة لانها اما بمعنى الايجاد او القبول او الكون والمراد بالاول ما يصح قيام ايجاد ما يحصل بالمصدر واحداثه او نحوهما مقامه او يفسر بذلك كما في الضرب والقتل والاكل ايجاد الامور المعلومة المعهودة او فعلها او احداثه وبالثاني ما يصح قيام قبول ما يحصل بالمصدر مقامه كما في الاسوداد والاحمرار والتبرد والتسخن قبول السواد والحمرة والبرودة والسخونة وبالثالث ما لا يصح قيام شيء منهما مقامه بل يقوم مقامه الكون ونحوه كالسخونة والبرودة والسواد والبياض بالمعاني المصدرية فانه يصح ان يقال سخونة الشيء او برودته كونه سخنا او باردا ولا يمكن التفسير بالايجاد او القبول وقد يكون لبعض الالفاظ معنيان احدهما من احد الاولين والاخر من الثالث كالقيام فانه يكون تارة بمعنى المفهوم الذي هو ايجاد صفة القيام فلا يطلق بهذا المعنى على من استقر قيامه وقد يراد به كونه متصفا بصفة القيام ومرادهم من المصدر بمعنى الحدوث هو الاولان لدلالتهما على حدوث الايجاد او القبول وتجددهما ومن المصدر بمعنى الثبوت هو الثالث **السابع** قال ثاني الشهيدين في تمهيد القواعد ان محل الخلاف ما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول او يضاده كالزنا والقتل والاكل فان طرأ من الموجودات ما يناقضه او يضاده كالسواد والبياض فانه يكون مجازا اتفاقا على ما ذكره في المحصول وغيره هذا كله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد قاتل او متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا ونحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال ام لم يكن انتهى ومدلوله ان الخلاف انما هو عند عدم

طربان الوصف المذكور انما هو فيما اذا وقع المشتق محمولا واما اذا كان موضوعا فلا خلاف في كونه حقيقة وان طرء الوصف وقال شارح الشرح والتحقيق ان النزاع حقيقة في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان الى اخر ما ذكره وصرح بعض متاخري اصحابنا بالتعميم مطلقا وقال والذي لعلامة ان شيئا من التخصيصات لم يثبت اقول ان ثبت هذه التخصيصات كلا او بعضا والا فيكون تفصيلا في المسئلة ولاجل ذلك نحن نعد كلا منها قولا فيها ونقول انه كما عرفت اختلفوا في ان معنى المشتق هل هو الذات المتلبس بالمبدء او الاعم منه وممن تلبس وانقضى وعبروا النزاع بانه هل يشترط في صدق المشتق بقاء المبدء ام لا فيه اقوال لزوم البقاء مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة وعدمه كذلك وهو مذهب الشيخ ابن علي بن سينا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة كما قيل واختاره والدي العلامة ولزومه ان امكن كما في المشتقات التي مصادرها غير سيالة وعدمه مما كان مصدره سيالا واللزوم فيما لم يكن اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف مضمحلا في جنب الاتصاف وعدم لزومه ان كان اختاره صاحب الوافية والفرق بين المصدر بمعنى الحدوث والثبوت وهو مختار التفتازاني وبين ما اذا كان المشتق محكوما به او عليه وبين ما اذا طرء الضد الوجودي وما لم يطرء وحاصله ان المشتق حقيقة في المنقضي عنه المبدء اذا لم يطرء المحل وصف وجودي يضاد الاول او يناقضه واذا طرء فهو مجاز والتوقف وهو ظاهر الحاجبي والحق هو الفرق بين ما كان مبدئه بمعنى الكون وما كان بمعنى الايجاد او القبول وبعبارة اخرى بين ما كان بمعنى الثبوت او بمعنى الحدوث بان يقال انه حقيقة في المتلبس في الاول وفي القدر المشترك في الثاني انا تتبعنا موارد استعمالات المشتق فوجدنا ان كل مشتق كان من الاول كالنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر والمتحرك والساكن والقائم والقاعد الى غير ذلك فالمتبادر منه هو المتلبس بالمبدء من غير تشكيك فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره وكل مشتق كان من الثاني كالضارب والقائل والناصر فالمتبادر منه هو القدر المشترك بين المتلبس والمنقضي وايضا نرى صحة السلب عن المنقضي في الاول فيقال للاسود ليس بابيض وعدم صحته في الثاني فلا يمكن ان يقال لمن قتل زيدا امس انه ليس بقاتله وايضا نرى انه لا يصح استعمال الاول في المنقضي عنه المبدء الا مع القرينة ولو استعمل بدونها فيستنكر ونرى شيوع استعمال الثاني فيه بدون القرينة وايضا نرى انه لو وضعنا لفظا من قبيل الاول واستعمل في المنقضي من غير قرينة ينكره العرف ويستهجن ولو كان من الثاني ليس كذلك وكذا لو استعمل لفظ لم نعلمه اهل العرف لاجنبي فيعلم ان

الانكار وعدمه ليس لخصوص الالفاظ بل لاجل المعنيين المذكورين وانه طريقة شايعة بين اهل العرف والمحاورات ويدل عليه ايضا ان المتبادر من كون شخص ذا وصف فعليته الكون والوصف بخلاف ايجاده او قبوله ولذا لا يتبادر من اطلاق خالق فلان على اشتغاله بحين الاطلاق وكثيرا ما يشتبه الامر في المصادر التي لها معنيان عرفا والتمييز بتقابل الايجاد او القبول او الكون مقامه احتج الاول بوجوه منها انه لو لم يختص بالحال لكان لعدم تقييد الموضوع له والاطلاق الوضعي فيلزم صدقه على المستقبل ايضا وجوابه ان الاطلاق المدعى انما هو بالنسبة الى الماضي والحال ومنها انه لولاه لصدق كافر على اكابر الصحابة بل يلزم كونهم كافرا ومؤمنا وجوابه انما يدل على المط فيما طرء فيه الضد الوجودي بل المصادر الغير السيالة التي بمعنى الثبوت واما غيرها فلا وقد يجاب عنه ايضا بان المنع شرعي وفيه انه لو كان كذلك لا طلقه من لم يعلم بالدليل الشرعي وليس كذلك مع انه لو سلم فهو مخصوص بالكافر لا اسالة مع علم سلبها بعد انقضاء المبدء ومنها ان المشتق لو كان حقيقة فيما انقضى عنه المبدء لما جاز سلبه عنه مع انه يجوز اذ يصح ان يقال لزيد المنقضي عنه الضرب انه ليس بضارب الحال وهو يستلزم النفي مطلقا اي نفي فرد ما من الضارب ويصدق عليه انه ليس بضارب اذ ليس معناه الا انه فرد ما منتف عنه وبتقرير اخر نفي المقيد بالحال نفي المقيد وهو يستلزم نفي المطلق وبثالث المراد بنفي المقيد هو النفي المقيد وان استلزم نفي المطلق بهذا المعنى ولكنه لا ينافي اثباته ايضا لان المطلقتين لا تتناقضان ومثل هذا النفي ليس من علامات المجاز فان قيل كيف لا تتناقضان مع انه يصح التكاذب بينهما عرفا فيقال في تكذيب من قال زيد ضارب زيد ليس بضارب وبالعكس قلنا لان القضيتين ليستا عرفا بمطلقتين بل اما دائمتان معا او احديهما وهي السالبة او موقتتان واما مع كونهما مطلقتين فلا تكاذب بينهما وعلى الثاني ان المسلم ان ثبوت المقيد مستلزم لثبوت المطلق واما النفي فلا وعلى الثالث ان صدق النفي المطلق لا ينافي صدق الثبوت المطلق ايضا فذلك النفي ليس علامة المجاز مع ان صدق النفي المقيد ممنوع عند من يقول بان الضارب حقيقة في المنقضي عنه المبدء وعلى الجميع انه لو تم لزم ان لا يكون حقيقة في الحال ايضا اذ من كان مباشرا للضرب في حال غير مباشر له فيما قبله او ما بعده يصدق عليه انه ليس بضارب في الماضي او المستقبل فيصدق عليه في الحال انه ليس بضارب باحد التقادير فيكون اطلاق الضارب عليه مجازا لصحة السلب وايضا من لم يكن مباشرا له في حال وكان مباشرا في الماضي يصدق عليه انه ضارب في الماضي فيصدق عليه انه ضارب لان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق فلا يصدق عليه انه ليس بضارب وعدم صحة السلب من علائم الحقيقة ومنها انه اذا صار الابيض اسود فمعنى الاسود متحد مع الجسم في الوجود ولا شك ان مفهوم الابيض الذي كان متحدا معه قد انعدم عن الجسم والا لاجتمع الضدان واذا انعدم فاطلاق الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع له لان الابيض

لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي كان الجسم من افراده فحين انعدم هذا المفهوم وزال العلاقة بين الجسم والابيض وهي كونه محمولا عليه كان الاطلاق للفظ عليه مجازا وايضا الموضوع للعام المستعمل في الخاص حقيقة اذا كان مستعملا في العام والخصوصية مستفادة من امر اخر فاذا زال الموضوع له كان استعماله في غيره وجوابه ان قوله لا شك ان مفهوم الابيض ممنوع فان من يقول بعدم اشتراط البقاء يقول مفهوم الابيض اعم من المتلبس بالفعل او في الماضي وكذا قوله والا لاجتمع الضدان فان الضد هما السواد والبياض دون الاسود والابيض عند الخصم وانما الابيض عنده ليس الا ذاتا اتصفت بالبياض في الحال او الماضي وهذا المعنى لم ينعدم ولم يزل عن الجسم ومنها ان المتبادر من المشتق حين الاطلاق هو المتلبس بالمبدء وجوابه منع بالاطلاق ومنها انه لا شك انه حقيقة في المتلبس فلو كان حقيقة في المنقضي عنه او الاعم لزم الاشتراك والمجاز خير منه وجوابه منع كونه حقيقة في خصوص المتلبس فان من يقول بكونه حقيقة في الماضي يريد القدر المشترك وقد استدلوا بوجوه اخر ايضا ظاهر الوهن واستدل الثاني ايضا بوجوه الاول انه قد ثبت الاطلاق على كل من الثلثة والاصل في الحقيقة خرج الاستقبال فبقي الباقي وفيه منع الاصل لتعدد المستعمل فيه ولاجل ذلك عدل بعضهم عن هذا التقرير الى انه استعمل في كل من الثلثة فان كان من حيث الخصوصية لزم الاشتراك او المجاز مع ان الاصل عدمهما خلافا للاصل فيحمل على القدر المشترك ويتحد المستعمل فيه ويثبت المط وفيه مضافا الى انه استعمل فيما لا يمكن حمله على الجامع ان الاصل عدم الاستعمال فيه ايضا واكثريته خلاف الاصل في طرف غير مفيدة لاثبات خلافه كما مر الثاني انه لو لا صدق المشتق على المنقضي عنه المبدء يلزم عدم صدق المؤمن والعالم على النائم وفيه مضافا الى منع عدم وجود المبدء فيهما بل هو موجود ولو اجمالا وان لم يلتفت اليه والعالم انه موجود في خزانة النفس وان لم يكن حاضرا عند المدركة انه لا يثبت تمام المط بل يختص بما لم يطرء الضد الوجودي وفيه مسلم الثالث انه لولاه لما صدق المشتق من المصادر السيالة على احد حقيقة لعدم تحققه قبل حصول جميع اجزائه وانقضائه بعده وفيه ان المعتبر هو الاتصاف العرفي اذ بناء اللغة عليه دون الدقائق العقلية والاتصاف في السيال يتحقق بوجود جزء من المبدء وايضا المراد بالحال هو اللغوي دون الزمان الغير المنقسم المسمى بالان الرابع انهم صرحوا بان المشتق موضوع لمن حصل له المبدء وهذا مطلق شامل لمن تلبس بالمبدء وانقضى عنه وفيه ان المراد باطلاقه ان كان بالنسبة الى الازمنة الثلثة فهو مسلم ولكنه لا يستلزم اطلاقه بالنسبة الى المنقضي عنه المبدء والمتلبس به وان اريد اطلاقه بالنسبة اليهما فهو ممنوع وغاية ما صرحوا به ان معنى المشتق ما قام به المبدء او ثبت له او نحوهما وهذه العبارات وان

الثلج الزمان عنها ولكن لم ينسلخ عنها معنى القيام والثبوت وامثالهما فيجب تحققها في الموضوع له ولا شك ان المنقضي عنه المبدء انسلخ ثبوته وقيامه عنه فان قيل ان اريد انسلاخهما مطلقا فمم وان اريد حال الانقضاء فمم ولكن الانسلاخ في حال لا يوجب الانسلاخ بالمرة قلنا المراد الانسلاخ حال الانقضاء واذا اريد بالمشتق المنقضي عنه المبدء يجب تحقق القيام والثبوت في المستعمل فيه وهو المنقضي عنه المبدء حال الانقضاء ولا شك في انسلاخ القيام والثبوت عنه وان تحقق لغيره نظير ذلك ان الماء هو الجسم الرطب السيال ووضعه لذلك مطلق اي لم يوخذ في مفهومه زمان ولكنه ليس مطلقا باعتبار الرطبية والسيالية حتى جاز اطلاقه حقيقة على ما تبدل هواء باعتبار تحقق الوصفين قبل التبدل فان قيل الثبوت ينقسم الى فعلي ومنقض والاعم منهما والثبوت المنسلخ حال الانقضاء هو الاول واما المطلق فلا شك في تحققه قلنا المتبادر من الثبوت هو الفعلي والتحقيق ان المنسلخ حال الانقضاء هو ثبوت المبدء فعلا على ان ثبوت الفعلية قبل المبدء كالثبوت للضرب الفعلي والمتبادر هو الثبوت الفعلي للمبدء وهو يجتمع مع الانقضاء فالصواب ان يجاب بعدم ثبوت ما ذكر من قولهم حجة ولو سلم فمرادهم من قولهم ثبت ونحوه ليس معناه الحقيقي الذي هو الماضي قطعا ومجازه غير متعين فلا يعلم ان المراد الثبوت الفعلي للمبدء مطلقا او فعلا احتج الثالث بما سبق من عدم امكان البقاء في السيالة وقد عرفت جوابه واحتج الرابع بانهم يطلقون المشتق على ما كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف فيه مضمحلا في جنب الاتصاف من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقاري ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة موضوعة للملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة وفيه مضافا الى ان النوم ليس ضدا وجوديا للمبادي المذكورة اما اولا فانه لا تفاوت فيما ذكر اضمحلال العدم في جنب الاتصاف وعدمه فانه يطلق الخياط من دون قرينة على من لم يخط كل يوم الا قليلا وقلة مع الاضمحلال فانه لا يطلق الاسود على ما عرض البياض ساعة بعد سواد طول الدهر ولا اليقظان على من نام بعد كونه يقظانا في ساير الاوقات واما ثانيا فان من المشتقات ما يطلق على الذات باعتبار الملكة والصناعة لا بمعنى ان مباديها موضوعة لها بل المشتق منها صار بالوضع الطاري موضوعا لذويها من غير ملاحظة قيام المبادي كما قد يصير المشتق علما وما ذكروه من هذا القبيل كما لا يخفى ولا يابى عن كون الخياط ومثله موضوعا لذي الملكة ولا ضير في عدم مدخلية الطبع في معرفة الاوضاع ولا في عدم الموافقة لمعاني المبادي استدل الخامس وهو من يفرق بين المصدر بمعنى الثبوت والحدوث وبجعل الاول قسمين قسم يطلق على المنقضي قطعا كالمؤمن والكافر وقسم لا يطلق كذلك كالحلو والحامض ويجعل الثاني

قابلا للنزاع بثبوت عدم الاطلاق في بعض ما كان من الاول وعدمه في اخر يمكن ان يكون لاجل طريان الضد وعدمه لا لملاحظة الثبوت مع ان من المشتقات التي بمعنى الحدوث ما يطلق على المنقضي قطعا كالقائل **الحجة السادس** وهو من يقول بكونه حقيقة في المنقضي ايضا قطعا اذ الكان محكوما عليه ويخصص النزاع بما اذ الكان محكوما به بانه لولاه لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة في زماننا لانها مستقبلة باعتبار زمن الخطاب والاصل عدم التجوز وفيه اولا ان هذا انما هو اذا كان المراد بالحال حال النطق وليس كذلك كما عرفت وثانيا انه لا تفاوت في ذلك بين الوقوع محكوما عليه او به وثالثا انه لا دخل لكيفية التركيب في وضع المشتق الا ان يقال ان الكلام في الهيئة التركيبية ولكنه خروج عن المقصود ورابعا انه لا يتم على القول باختصاص الخطابات بالمشافهين واثبات احكامهم لغيرهم بدليل اخر وخامسا انه يوجب كون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وهو مما لم يقل احد **والحجة السابع** بمثل ما ذكرنا من صحة سلب العبد عمن كان عبدا واعتق والاسود عما كان ابيض وتبادر المتلبس عنهما وعن نحوهما بخلاف الضارب والقاتل والاكل ومثلها وفيه مضافا الى منع عدم الاطلاق مثل المسود على المحمر بعد الاسوداد انه لا يطلق البصير والسميع على الاعمى والاصم مع عدم طريان الضد الوجودي ولو كان عدم امثال ذلك لتضادا وجودية لكان انقضاء كل مشتق بطريان الضد الوجودي **فائدة الاولى** قد ذكرنا من المشتقات ما يطلق على ذوي الملكات او الصنايع وتحقيقه بعد مقدمة وهي ان المشتق كما سبق موضوع بالوضع العام لمعان مخصوصة ولكن خصوصية الموضوع له فيه اضافية والحاصل ان الواضع تصور معنى كليا هو ذات ثبت له المبدء وجعل الة لتصور جزئيات اضافية مندرجة تحته وهو ذات ثبت لها الضرب وذات ثبت لها القتل الى غير ذلك ولا شك في ان في هذه المعاني الجزئية اعتبر وجود المبدء ويوجد في الجملة او بالفعل على الخلاف ولا يطلق مشتق على ذات بهذا الوضع الا مع هذا الاعتبار ثم قد يعرض لبعض المشتقات في العرف الخاص او العام وضع اخر كما عرض لفظ الرحمن والعيوق والدابة وكالوضع للاعلام المستقرة في الاصل واذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان من المشتقات ما يطلق ويراد به ذو الملكة او الصناعة او الحرفة وليس اطلاقه باعتبار ملاحظة التلبس بالمبدء مطلقا وان كان ملحوظا في ابتداء الوضع الطاري بل باعتبار حصول نفس الملكة او كون المبدء صناعة و حرفة وبالجملة كما ان منها ما وضع ثانيا لذوات مخصوصة وليس اطلاقها عليها باعتبار الوضع الاولي كذلك منها ما وضع ثانيا لذي الملكة او الحرفة كالمعلم والمتعلم والخياط وغيرها واطلاق هذه الالفاظ على الذوات ليس على ملاحظة حصول المبدء حتى يكون المعنى ذات ثبت لها الخياطة مثلا بل معناه ذات ثبت لها ملكة الخياطة او صنعة الخياطة والدليل على ذلك صحة سلبها عن الذات البحتة

لم يحصل

لم يحصل لها الملكة وان تلبس بالمبدء بالفعل وايضا يطلق هذه الالفاظ من لم يعرف الاشتقاق ولا معاني مباديها وايضا يصح الملاء اما على من لم يتلبس بالمبدء في وقت لو فرض حصول الملكة لشخص من غير تلبسه ثم انا لا نقول ان مبادي هذه الالفاظ موضوعة للملكة والصنعة كما ظن بل هي باقية على معانيها اللغوية ولا يخفى ان ما قلنا من كون بعض المشتقات موضوعا لذوي الملكات لا يختص بالمشتقات المستعملة في ذوي الصنعة والحرفة بل قد يكون في غيرها ايضا كالمثمر ونحوه فانه يطلق المثمر على ما من شانه ان يثمر ولو لم يتلبس بالثمر بعد فليس اطلاق المثمر على الشجر باعتبار معناه الاشتقاقي وليس ذلك من متفرعات المسئلة الخلافية المتقدمة فان هذا الخلاف انما هو في استعمال المشتقات من حيث معانيها الاشتقاقية ولا يجري في غيرها بل حكمه من هذه الحيثية حكم الجامد فعليك بالتامل في كل مشتق بان يلاحظ ان اطلاقه على الذات باي اعتبار ثم فرع على كل لفظ ما يتفرع **الثانية** قد ظهر انه لا دلالة للمشتق على شيء من الازمنة وان الحال الذي يقولون فيه غير ما هو من الازمنة المعهودة بل المراد منه حال التلبس وقد يتوهم ان اسم الفاعل هل يدل على الزمان بوضعه الحقيقي وظهر فساده مما ذكر كيف وقد اجمع اهل الادب على ان الدال على الزمان ليس الا الفعل ولذا قيد وه بانه ما يقترن باحد الازمنة ولا تتوهم ان ذلك ينافي ما ذكروه من ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل الفعل وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بحسب الوضع وفي اسم الفاعل ما كان بالتجوز والفهم من القرينة **منهاج** اذا ورد لفظ على هيئة المشتقات ولم يعلم له مبدء فهل الاصل فيه الاشتقاق ام لا بل يجوز كونه موضوعا ابتدائيا شخصيا فيه تفصيل لانه اما يعلم له معنى او لا فان علم فاما يكون من معاني المشتقات ام لا فعلى الاول فالاصل فيه الاشتقاق للاستقراء ولتصريح علماء الادب طرا بان الهيئة الفلانية الاشتقاقية موضوعة لذلك فاذا اجتمع المعنى والهيئة نعلم بحكم الحدس انه وضعها بالاشتقاق وعلى الثاني فالاصل فيه العدم لان مقتضى الاشتقاق وجود المعنى الاشتقاقي فاذا انتفى ينتفي ولان اشتقاقه من لفظ فرع وضع مبدئه والاصل عدمه وان لم يعلم فالحق التوقف وان كان الظن الاشتقاق لغلبة الهيئة فيها دون غيرها واذا ورد لفظان متحدان مادة مختلفان هيئة اما لاجل الحروف الزوائد او اختلاف الحركات والسكنات وكان احدهما صالحا للمبدئية فهل الاصل اشتقاق احدهما عن الاخر ام لا الظن نعم اذ لولاه فاما يكون موضوعا ابتدائيا او مشتقا من مبدء اخر موضوع والاصل عدمهما ويظهر الفائدة فيما اذا علم معنى احدهما دون الاخر واذا ورد لفظان متحدا المادة مختلفا الهيئة غير صالح هيئتهما للمبدئية وعلم مبدء في احدهما فالاصل في الاخر اشتقاقه من هذا المبدء لاصالة عدم وضع مبدء اخر

واذا ورد لفظان يصلح احدهما للمبدئية وشك في الاخر هل هو مشتق بمعنى انه هل هيئته الاشتقاقية ام لا فان لم يعلم للاخر معنى فالحق فيه التوقف لتعارض الاصلين اصالة عدم الوضع النوعي اصالة عدم الوضع الابتدائي وان علم له معنى فان كان مناسبا للاشتقاق فلا يبعد الحكم به للظن والا فالاصل عدم الاشتقاق لثبوت الوضع الابتدائي واصالة عدم النقل واذا كان لفظ مشتقا من مبدء ولم يعلم ان الهيئة الاشتقاقية هل تقتضي تقييدا في معنى المبدء ام لا كالضرب اذا شك في انه طلب الضرب من الذكر او بالسبب او المطلق فالظن التوقف لتحقق الهيئة التي هي المعنى الحقيقي للمبدء في ضمن النوع الخاص ايضا غاية الامر فهم الخصوصية من الهيئة ومن هذا القبيل لفظ الميتة اذا شك في انها مطلق الحيوان الذي ثبت له الموت او غير الانسان ولفظ القطعة اذا شك في انها هل هي كل جزء مقطوع او جزء كبير **الفصل الثامن** في الامر والنهي وفيه مباحث **البحث الاول** في الامر **منهاج** لفظ الامر يستعمل في القول المخصوص الاتي والفعل والصفة والشيء والشان والفعل العجيب والخاص سواء استعمل في الطلب ام لا ولا خلاف في عدم كونه حقيقة لغة او عرفا عاما في الاخير وانما الخلاف في غيره فالاكثر على انه حقيقة في الاول ومجاز في غيره والسيد الى انه مشترك بين الاولين لفظا وقيل معنى والبصري الى انه مشترك بين الجميع لفظا والحق انه مشترك لفظا بين المعنى المصدري والاسمي والاول هو التكلم بالقول المخصوص خاصة والثاني للقول المخصوص والفعل اشتراكا لفظيا او القدر المشترك بينهما لنا على الاول ما ياتي من التبادر دلالة وعدم صحة السلب المعين وعلى الثاني التبادر ارادة مع قرينة المصدرية وكون مشتقاته حقايق فيه خاصة اجماعا والاصل اتحاد المبدء والمشتق في المعنى وباولوية المجاز عن الاشتراك يثبت الاختصاص مع انه لو كان له معنى اخر لجاز الاشتقاق منه لكونه قياسيا منه لكونه واللازم باطل وعلى الثالث استعماله فيهما ولا دليل على التعيين وان تبادر احدهما الا على التعيين ولم يصح السلب من اي منهما اريد **احتج** الاول بوجوه الاول وجود امارات المجاز في غير القول من عدم التبادر وتبادر الغير وصحة السلب وعدم الاشتقاق من غيره مما هو بمعنى القول وفيه منع الثلثة الاولى فانه اذا قيل امر فلان حسن او صعب لا يخلو عنه امر بتردد الذهن بين القول والفعل وهو التبادر دلالة واذا قيل لمن فعل حسنا انه فعل امرا حسنا لا يصح ان يقال لم يفعل امرا بل فعل فعلا ومنع استلزام الحقيقة للاشتقاق والثاني انه حقيقة في القول فيكون مجازا في غيره لكونه خيرا من الاشتراك وفيه منع الاول باطلاقه والثالث ان الامر يستلزم متعلقا هو المامور به ومتعلقه بانه مطيع وعاص ويعد قسما من الكلام وضدا للنهي والكل منتف في الفعل وفيه انها

من خواص

من خواص الامر المصدري دون الاسمي **احتج** القائل بالاشتراك وفيه انه مبني على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز مطلقا وقد عرفت ضعفه **منهاج** لا كلام للاصولي في غير القول المخصوص اي الدال على الطلب من معاني الامر انما الكلام في تعيينه واختلفوا فيه من ثلثة وجوه احدها انه هل هو الدال عليه بالوضع ام مطلقا وثانيها انه هل هو الدال على الطلب الايجابي ام مطلقا وثالثها انه هل يشترط فيه الاستعلاء او العلو او كلاهما او لا يشترط شيء منهما اما الاول فذهب جماعة منهم السيد الى انه الدال بالوضع والمطابقة فيخرج مثل اوجبت والزمتك فعل كذا ولا شك وصرح بعض بالتعميم وهو الحق اذ لا يفرق في العرف في اطلاق الامر بين الدال بالوضع او لا به فيقال ان الله عز وجل امر بالحج لقوله ولله على الناس حج البيت وبالصيام لقوله كتب عليكم الصيام وايضا لا يصح سلب الامر بالحج ولا بالصيام ولا لمن قال لمولاه اطلب منك ان تسقيني انه ليس مامورا بالسقي وايضا لا ينبأ وجه الدال بالوضع بخصوصه عند الاطلاق فلا يفهم من امر فلان بقتل زيد انه قال لخصوص لفظ اقتله وما يتوهم من انه في اصطلاح النحاة حقيقة في الدال بالوضع والاصل عدم النقل مدفوع بان مصطلحهم هو صيغة افعل وان استعمل في غير الطلب لا القول الدال على الطلب واما الثاني فالحق فيه انه الدال على الطلب الايجابي للتبادر وصحة السلب عن الندبي فانه اذا قيل ان المولى امر بذلك يتبادر المنع من النقيض ويقال ان الله ما امر بالنوافل ولكن ندب اليها مع ان في الايات والاخبار الاشارة دلالة عليه ايضا وتقسيم الامر الى الواجب والندب بعد الدلالة على خلاف ما يقتضيه لا يفيد وكون فعل المندوب طاعة لا يفيد اطلاق الطاعة على فعل المندوب ايضا واما الثالث فذهب العضدي والبيضاوي الى عدم اشتراط شيء من العلو والاستعلاء وبعضهم الى اشتراطهما والمعتزلة الى اشتراط العلو وذهب العلامة الى عدم كفاية العلو وعدم اشتراطه بل اشتراط الاستعلاء وهو مذهب ابي الحسين البصري وهو الحق اما عدم كفاية العلو فلانه لو طلب شخص عال شيئا من سافل بطريق التضرع والتذلل لا يقال في العرف انه امره ويصح سلب الامر عنه واما عدم اشتراطه فلانه اذا ذم احد غيره بانه ارتكب قبيحا حيث امر العالم الفلاني بامر مع علوه وتنبيه يذم ذلك الامر لا التجهيل القائل واما اشتراط الاستعلاء فلانه اذا قيل فلان امر بكذا او جعل فلانا مامورا بكذا يتبادر انه يرى نفسه اعلى منه وايضا اذا طلب سائل من الاعلى على سبيل التضرع يقال انه سيء الادب بامر مثل فلان واما قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون فمع انه لا يثبت الاستعمال فيه ان افتقار فرعون اليهم في دابهم جعله اسفل منهم وتخضعهم في التكلم معه استعلاء

منهاج اختلفوا في مفهوم صيغة افعل وما في معناها ولنقدم اولا مقدمات **الاولى**

اعلم ان الايجاب عبارة عن الطلب الحتمي الذي هو امر بسيط اجمالي اذا حللنا العقل وللنفس عنه يعبر بطلب الفعل مع المنع من الترك وهو لا يتوقف على كون الطالب اعلى من المطلوب منه بل لو طلب الادنى شيئا من الاعلى حتما يكون ايجابا ولكن لا يلزمه استحقاق التارك الذم واللوم او العقاب بل هو امر خارج ينفك عنه نعم لو كان الوجوب من يجب اطاعته يحتج تاركه الذم ان عقلا فعقلا وان عرفا فعرفا وان شرعا فشرعا وهو باعتبار وجوب الاطاعة لا باعتبار كونه نوع الايجاب اولا ومنه **الثانية** الفرق بين الايجاب والوجوب ان الاول فعل الطالب ومتعلق والثاني امر متعلق بالمطلوب منه لازم للفعل وفرقهما كالفرق بين اوجبه على فلان ووجب عليه فالوجوب فرع الايجاب ويترتب عليه وهما متضايفان لا ينفك احدهما عن الاخر واما ما قيل من ان الايجاب لا يلزم منه الوجوب فالمراد بالوجوب الشرعي توضيحه ان الوجوب هو كون الفعل بحيث يلزم الاتيان به واذا اضيف الى المامور وقيل الوجوب على شخص فهو كونه بحيث يلزمه الاتيان به وفي الشرع كونه بحيث يلزم الاتيان به شرعا ولا شك ان مطلق الايجاب لا يستلزم الوجوب الشرعي واما الايجاب اللغوي فلا ينفك عنه كما لا يتحقق الضاربية بدون المضروبية ولكنه تابع للايجاب بمعنى ان الايجاب ان كان من الشرع يتحقق الوجوب الشرعي وان كان من العقل فعقلا وان كان من شخص معين فمنه فان كل من يقول لغيره اوجبت عليك هذا الفعل يصير ذلك الغير بحيث يلزمه باراده القائل اي يصدق عليه انه محتوم عليه بالفعل وكونه كذلك هو الوجوب اللغوي غاية الامر ان الوجوب الذي من غير الشارع او العقل لا يوجب استحقاق عقاب ولا ذم ولكنه يوجب مخالفة الطالب **الثالثة** اعلم ان مرادهم من قولهم صيغة افعل للايجاب او الوجوب ليس ان معناه الحقيقي بل المراد ان هذه الهيئة وضعت للاستعمال فيما اذا اريد الطلب الحتمي والحاصل انه لازم معناه **الرابعة** قد ظهر مما ذكرنا سر اختلاف كلمات القوم في التعبير في هذا المقام حيث ان منهم من يقول صيغة افعل للوجوب ومنهم من يقول انها للايجاب فان المراد واحد والعبارات مختلفة **الخامسة** قيل النزاع في دلالة افعل على الوجوب يتصور على وجوه احدها ان العالي اذا طلب به هل يفهم منه الالزام ام لا والثاني انه مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيده ام لا والثالث انه بنفسه هل يدل على ان قائله محتم على الاوجب الفعل ام لا اقول ان النزاع فيه وان تصور بهذه الوجوه ولكن كلماتهم في المسئلة صريحة في ارادة الثاني دون غيره اذ لو عرفت ذلك فاعلم انها ترد لمعان متكثرة يرتقي الى ثمانية عشر معنى وان امكن ارجاع بعضها الى

بعض ولا خلاف في انها ليست حقيقة في الجميع وانما هو في تعيين ما هي حقيقة فيه وقد اختلفوا فيه على اقوال يبلغ سبعة عشر ولكن كثير منها شاذ غير ملتفت اليه وما يصلح للذكر اقوال كونها حقيقة في الوجوب مطلقا ذهب اليه جمهور الاصوليين ومعظم الفقهاء وجماعة من المتكلمين وفي الندب كذلك نسبه الى ابي هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء وفي الاباحة وفي الاولين بالاشتراك اللفظي وفي الثلث كذلك وفيهما بالاشتراك المعنوي وفيها كذلك وفي الاول شرعا والاولين لغة لفظيا ومعنويا والحق هو الاول لتبادر الوجوب منها عند الاطلاق فان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعله عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وان لم يكن هناك قرينة وبتقرير اخر لو قال السيد لعبده اذهب الى السوق فلم يذهب فعاقبه المولى معللا بترك الذهاب لم يذمه اهل العرف ولو قال لم يجب لك فتركه فعاقبه يذمونه وبتالث لو قال له اذهب الى السوق فسئل العبد اهل العرف هل يجوز لي ترك الذهاب يجيبون بالعدم بل نقول لا يختص ذلك بامر السيد بل بل نقول لو قال احد لغيره افعل كذا وهو لم يجبه نقطع بعدم رضاه عنه فلو كان القائل ادنى نقول قد كسر قلبه ولو كان اعلى نقطع بتغيره عليه ونقول اما تخاف من عدم اجابته ولو كان مساويا نقول انه تكدر منه وتمام المطايبة بضميمة اصالة عدم النقل واورد عليه بوجوه احدها انا لا نم ان الذم اية الوجوب فانا نراهم كثيرا ما يذمون تارك المستحب وايضا قد يكون جهة الذم احتمال الوجوب اذ تارك الامر الدائر بين الوجوب ~~اذ تارك الامر الدائر بين الوجوب~~ والاستحباب يستحق الذم عقلا وجوابه ان الذم من لوازم الوجوب بل لنا ان نقول ان مرادنا منه ليس الا ما يلزم تاركه الذم لو كان القائل من يجب اطاعته شرعا او عقلا وقوله يذمون تارك المستحب قلنا لا شك انهم لا يذمون تارك كل مستحب ولا كل تارك مستحب بل قد يذمون بعض الاشخاص بترك بعض المستحبات كما يذمون مجتهدا عالما لم يفعل طول شهر رمضان سوى فرائضه ونام في ليالي القدر الثلثة تمامها و السر فيه ان بعض المستحبات من بعض الاشخاص واجب عرفا وان لم يجب شرعا ولذا انهم يتطعنون بانه لا ينام في جميع هذه الليالي بدون العذر فذمهم باعتبار لزومه عندهم عليه او نقول ان ذمهم ليس من جهة كونه تاركا المندوب بل من جهة استنباطهم عدم شوقه الى العبادة وتكاهله في تحصيل رضاء بارئه الموجب لدنو مرتبته عما يدعيه ولذا لا يذمون كل شخص به مع ان الفرق بين مثل قول السيد ندبتك ان تفعل وافعل ظ واما استحقاق الذم على ترك المحتمل للوجوب فلانه ظاهر اذ لم يقل احد بوجوب دفع الضرر المحتمل مع انه لا احتمال لا تصور الضرر فان قيل نعلم لو امر عبده بامر حقير لا يتصور في تركه ضرر فلم يفعله فعاقبه يلومونه على عقابه وكذا نعلم لو ترك امرا او

بين الوجوب والندب المترتب على تركه على فرض الوجوب مفسدة ولم يتصور في فعله منه قطعا الوجوب وترتب المفسدة يذمونه قلنا اما ما ذكر من اللوم على العقاب لاجل ترك امر حقير ففيه خلط لان الملامة يكون اذا كان عقابه زايدا على ما يقتضيه وقد يكون المامور به لا يقتضي تركه الا مجرد قول السيد لم ما فعلت فالملامة يكون على التجاوز عن الحد واما الذم على بعض ما يحتمل الوجوب فانما هو لو كان الذم على ترك ما قال السيد وليس كذلك بل يعللون حسن ذمهم بانه لا يتصور فيه ضرر وكانت في تركه المفسدة الكلية وهو دال على ان مثل ذلك واجب عرفا وهو كذلك وثانيها ان القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا اذ غالب ما يكون انه يعلم العادة العامة او عادة مولاه او فوت منفعة ولذا لو امره بما يختص بمصالح العبد لما ذموه اذا لم يفعل وجوابه ان المفروض انتفاء القرائن فليقدر كذلك لو وجدت وان شئت نفرض ويعد شخص غيرنا لم يعلم بصلح قرينة اصلا وراعيان سيدا يقربه فيسئل عنه فيقلده بانه قلت له افعل فما فعله فانه لا يذمه اصلا بل غاية ما يتصور منه الشفاعة وثالثها ان غاية ما يثبت ان الصيغة لو صدرت من السيد ومثله يفيد الوجوب فلعل علوه قرينة عليه ولذا لا يذم التارك لو كان الامر ادنى او مساويا وجوابه انا نرى العالي يندب ويبيح ويكره ويحرم فنفس العلو لا دلالة له على الايجاب نعم لو قيل ان الدال على الوجوب يجوز ان يكون الصيغة الصادرة عن العالي لم يرد ذلك بل جوابه ما مر في اخر الدليل مع ان ذلك كاف فيما نحن بصدده فان المطالبات وجوبا وامر الشارع ورابعها ان الشارع استعمل الصيغة متعلقة بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب فلو تبادر منها الوجوب يلزم الخطاب بما هو خلاف الظ وتاخير البيان وجوابه ان غايته تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا قبح فيه فان قلت لزم استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز قلنا عموم المجاز ممكن ولنا ايضا قوله سبحانه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الركوع بعد امرهم به بصيغة اركعوا ولولا انه للوجوب لكان الذم متجها على الذم على التكذيب او للمخالفة لاجل التكذيب بدليل قوله سبحانه ويل يومئذ للمكذبين قلنا هو خلاف الاصل والظاهر ولا دلالة لقوله ويل يومئذ عليه فيل يجوز الاقتران بقرينة الوجوب قلنا الاصل عدمه مع انها لو كانت لكان الذم على ترك الركوع اذا قيل اركعوا مقرونا بالقرينة فلم يحسن الذم على مخالفة مجرد اركعوا ولنا ايضا صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وفيها بعد حكم ابي جعفر بوجوب القصر قلنا انما قال الله عز وجل فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك الحديث وجه الاستدلال انها يدل على ان افعلوا مفيد للوجوب اذ لولاه لكان معناه مثل قوله ليس عليكم جناح

وهو وان كان من الراويين ولكن لكونهما من اهل اللسان مع تقرير المعصوم اياهما يكفي في المط وقد يستدل بوجوه اخر غير تامة ايضا منها احتجاجهم بمطلق الصيغ على الوجوب وفيه انه يحتمل ان يكون لفهمهم الوجوب من قرينة خارجية واصالة عدمها معارضة باصالة عدم الفهم من مجرد هذا اللفظ فان الفهم مع القرينة مقطوع به ومنها انها اما حقيقة في الوجوب فقط ام لا وعلى الثاني اما حقيقة في غيره خاصة ام لا وعلى الثاني اما حقيقة في غيره خاصة ام لا وعلى الثاني اما حقيقة فيه وفي غيره بالاشتراك اللفظي او المعنوي او لا وغير الاول بخالط فيتعين اما الثاني فلانها لو كانت حقيقة في غير الوجوب خاصة فاما حقيقة في احد المعاني الثلثة الندب والاباحة او التهديد او في غيرها والثاني لم يقل به احد والاول يبطله وجود علامة التجوز وهو عدم التبادر في كل منها واما الثالث والرابع فلا يجابهما الاشتراك اللفظي او المعنوي واما الخامس فظ وفيه انه مبني على ترجيح الحقيقة والمجاز على الاشتراك المعنوي وهو غير ثابت ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذم ابليس في عدم المجيء بعد الامر والمراد به اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا ولولا انه للوجوب لما توجه الذم وجعل الذم على المخالفة مع الاستكبار خلاف الاصل والظاهر اذ امرتك مع القرينة وفيه انه يمكن ان يكون المراد بامرتك الاتيان بما يدل على الوجوب وكون الامر موضوعا للصيغة مجردة ممنوع وتوقفه على ضم قرينة الوجوب مع اسجدوا والاصل عدمها معارض باصالة عدم دلالة لفظ اسجدوا فقط ايضا على الوجوب وفيه ايضا ان دلالة الاية على الذم على مخالفة الامر ممنوعة اذ ليس فيها الا الاستفهام ويمكن ان يكون للتقرير ليترتب عليه الاستكبار فيتم الحجة كما وقع وكون استكباره على ادم غير مفيد لحرمته مطلقا سيما مع امره سبحانه ولو على الندب وايضا يمكن ان يكون الامر بغير اسجدوا مما يدل على الوجوب ويكون هو الاعلى مدلوله باحد الاشتراكين وامرتك قرينة لارادة ذلك المعنى ومنها قوله عز شانه وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة نفي التخيير فبقي الوجوب وفيه منع صدق الامر على صيغة افعل مطلقا والثابت منه لو تم اخص من المط ان القضاء الالزام لا مجرد التوجه فلا يفيد ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال انه يدل على حرمة مخالفة الامر اما لكونه واردا في معرض الوعيد فيدل على التهديد بمخالفة الامر وتحذيره او لا يناس بالحذر عن المخالفة وهو للالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر او اباحته لوجوبه مع المقتضي وعدم معقولية بدونه ومع كونه لمطلق الطلب ايضا يدل على حسن الحذر وحسنه يدل على

وجود المقتضي لترتب العذاب اذ لولاه لكان الحذر سفها ولا يزيد من الوجوب الا حرمة المخالفة وحمل المخالفة على الحمل على ما يخالفه واعتقاد الفساد خلاف الظ وعدم عموم عن امره لو سلم لا يضر لحصول المط بدونه اذ لا يحسن الوعيد على مخالفة الامر مطلقا الا مع كونه حقيقة في الوجوب لوجوب التقييد معه لا الاشتراك مضافا الى ان ثبوت المط في البعض يثبته في الكل لا اصالة عدم الاشتراك والتجوز والجار الموصول يستغرق جميع من اتصف بمضمون الصلة فلا يضر اطلاق الامر واحتمال الامر بالحذر عن مخالفة الامر دون مخالفة فاسد لوجوه وتبادر جملة المخالفة بدفع تجويز كون التهديد للمخالف باعتبار الحق وغيره او لا منع قوله لا معنى لندب الحذر او اباحته وان حسن كاف لاثبات الوجوب اذ مع احتمال العذاب ولو مرجوحا يحسن الحذر ولا نسلم الوجوب ح فيمكن اشتراك الامر بين الوجوب وغيره او كونه حقيقة في الغير واستعمل في الوجوب بقرينة الاشتراك او التجوز فالمخالف يحتمل ان يخطا او يسهو عنها فلذا ندب الحذر وثانيا انه يمكن ان يكون المراد الامر بحذر المخالفين عن اصابة الفتنة او العذاب بان لا يسامحوا في درك القرائن الوجوبية وثالثا ان المخالفة لتضمنها معنى الاعراض عديت بعن فالتهديد لمن خالف معرضا لا مطلقا كما هو المط ورابعا انه يمكن ان يكون لفظ او للتقسيم والمراد بالفتنة الافات الدنيوية فيكون المعنى ان المخالف لبعض الاوامر يصيبه الفتنة والبعض الاخر العذاب والافات الدنيوية وعقوباتها قد يصيب تارك المندوب كما صرح به في بعض الاخبار وخامسا انه لا يدل الا على عدم جواز مخالفة الامر دون صيغة افعل ومنها ان تارك الامر عاص لقوله عز شانه افعصيت امري ولا يعصون ما امرهم والعاصي معذب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا فتارك الامر معذب وفيه مضافا الى ما سبق من الاختصاص بلفظ الامر ان المراد الكفار بقرينة الخلود والحمل على مكث طويل تجوز لا يرتكب بلا دليل وعموم الموصول لا يفيد لامكان تخصيصه وهو اما مقدم على المجاز او يساويه ومنها قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ان مطلق الطلب او الندب قد تعلق به ومنها قوله لبريرة بعد قولها اتامرني لا بل انما انا شافع وفيهما ما سبق من الاختصاص وكذا اجماع الجملة قال ع سالت ابا عبد الله عن صدقة المسالح الا ياخذ هذا السلطان فقال لا امرك ان تعيد حيث ان الاعادة تنجبه ومنها اتجاه ذم الحذري حين دعاه حين كونه في الصلوة فلم يجبه بقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول حيث قال ما منعك من الاستجابة وقد سمعت قوله تعالى استجيبوا الخ وفيه مضافا الى علم ثبوت الرواية ان فيه ليس ذم لجواز حمل الاستفهام على حقيقته اجح او لـ المخالفين نحو

اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والاستطاعة هي المشية وتصريح الادباء بما وان الامر للسؤال الا في الرتبة والسؤال انما يدل على الندب لا غيره فكذا الامر والجواب عن الاول ان الاستطاعة ليس المشية بل القدرة سلمنا فيكون بيانا لمعنى امره وان المراد منه الندب وهو مشعر بعدم كونه حقيقة فيه والا لما احتاج الى البيان سلمنا الجميع فغايته ما يدل عليه ان امر الشارع كذا شرعا وعن الثاني ان تصريح الادباء ممنوع ولو سلم فنقول يتحقق الايجاب في السؤال ايضا وان لم يترتب استحقاق الذم والعقاب على تاركه في المقدمات مع انه لو ثبت فانما هو في لفظ الامر دون صيغة افعل اذ لا معنى للتفرقة بينها وبين السؤال فانه قد يكون بها واستدل ثالثهم بان الجواز قطعي والزائد مشكوك فيه فالاصل عدمه وجوابه مضافا الى قطعية الزائد ايضا ان الكلام في الوضع دون الارادة والوضع للجواز ليس مقطوعا به بحجة ثالثهم ورابعهم ثبوت الاستعمال والاصل فيه الحقيقة وجوابه منع الاصل هنا ودليل خامسهم وسادسهم تبادر الرجحان او الاذن بحيث لا يخطر بالبال فصل بل لا يخطر الترك اصلا فضلا عن المنع منه او تجويزه وايضا ثبت احدهما قطعا والتقييد خلاف الاصل وايضا قد كثر ورود اوامر مختلفة بامور متباينة حكما من دون قرينة بل ورد امر واحد بامور متباينة ولا يجوز مثله لو كانت الصيغة حقيقة في احد المعاني لايجابه التجوز بدون القرينة والاستعمال في الحقيقة والمجاز معا وايضا استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب وثالثة في الاباحة عند السادس فاما يجعل حقيقة في واحد او الجميع او الجامع والاول يوجب التجوز والثاني الاشتراك وهما مخالفان للاصل فيتعين الثالث والجواب عن الاول بمنع التبادر بل المتبادر منه الطلب الحتمي واما عدم خطور الترك بالبال فلان معنى الوجوب بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص وان انحل عند العقل باجزاء كسائر الماهيات المركبة فهو عند التحليل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك لا انه يجب ان يخطر ذلك المركب بالبال وعن الثاني علم من ان المط اثبات الوضع والثابت الارادة مع ان التقييد قد ثبت بما ذكرنا وعن الثالث بان المحذور يرد على القول بالوضع للقدر المشترك ايضا اذ لا يجوز الاستعمال في غيره بلا قرينة فان قلت لعل الصيغة استعملت في مطلق الطلب ويعلم الفصل بالقراين قلنا فلا يكون بلا قرينة واشتراط الاتصال فيها ممنوع وحديث الاستعمال في المعنيين باحتمال عموم المجاز مدفوع وعن الرابع ان الثالث ايضا يوجب التجوز في كل من الافراد بل التجوز ح اكثر لايجابه التجوز في الفردين او الافراد وعلى الاول يوجبه في غير واحد منها وح وان لزم التجوز في الجامع ايضا الا ان الاستعمال فيه اما غير واقع او نادر هكذا في المعالم والانيس وغيرهما

اقول بناء الدليل في التمسك بكون المجاز خلاف الاصل اما على الاستعمال الوقوعي فيكون مراده ان الصيغة استعملت في الوجوب والندب فلو قلنا بانه حقيقة في احدهما او فيهما يلزم التجوز او الاشتراك او الفرضي حتى يكون المراد انها لو كانت حقيقة في احدهما يلزم التجوز لو استعملت في كل منهما فهذه احتمالات اربعة فان كان بناء الجواب على الوقوع توقف تمامه على ثبات الاستعمال في خصوص الفرد واني ذلك واي دليل عليه فان قيل يكفي فرض المستدل الوقوع قلت مراده انها استعملت في مورد يكون المامور به واجبا او مندوبا وان استفيدت الخصوصية من الخارج لا انها استعملت في خصوصهما والا لتهافت كلامه على انه لو اراده ايضا فلنا ان نستدل على ما ذكرنا وان كان بناؤه على الفرض لا يصح ما ذكره لوجه ازديادة التجوز على الوضع للجامع من لزوم الاستعمال فيه لانه يكون مع الوقوع دون الفرض بل يرد ان اللازم ح هو خلاف الاصل على تقدير الاستعمال وذلك لا يثبت شيئا فان الجواب يكون ح هكذا لو كانت حقيقة في الجامع لزم التجوز لو استعملت في الفرد والمجاز اللازم على تقدير الاستعمال لخلاف الاصل فلا يكون تجوز بعد ولكن يرد مثل ذلك على الدليل ايضا على بنائه على الفرض فالصواب في الجواب على بناء الدليل على الوقوع ان يمنع على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز وهو تم كما مر وعلى بنائه على الفرض بما مر من الايراد ح ويلزم مثله من التجوز على الوضع للجامع وان لم يلزم الزايد وحجة سابعهم وثامنهم على الجزء الاول ما مر ايضا لو تم وعلى الثاني كالثالث والخامس فايدتان الاولى لا يقال ان صيغة افعل فعل وهو موضوع للجزئيات فكيف يتوهم انها موضوعة للقدر المشترك لان الفعل وان كان موضوعا للجزئيات ولكن بالوضع العام اي عنوان الوضع الذي هو الملاحظ الجزئيات عام فكلما كان عنوانا في الفعل يدل على الجزئيات التي تحته من حيث هو جزئي له والخلاف انما هو في هذا العنوان فاختلف في ان عنوان وضع صيغة افعل هل هو مطلق الطلب حتى يدل على كل من جزئياته من حيث انه جزئي له او الطلب الحتمي حتى يكون مدلوله هو جزئياته فعلى الاول لا يفهم الا تحقق حصة من مطلق الطلب وعلى الثاني يفهم تحقق حصة من الطلب الحتمي وذلك كما في لفظ هذا فانه موضوع لجزئيات المفرد المذكر المشار اليه لا غير ذلك وان لم يكن مشخصات هذا الجزئي منحصرة في ذلك فلا يفهم منه الا حصة من هذا الكلي دون سائر المشخصات ولو كان عنوان وضعه المفرد المذكر من ذوي العقول مثلا كان يدل على وجود حصة منه ايضا وهكذا الثانية قال صاحب المعالم بعد اختياره الوجوب لغة وشرعا يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب

كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم انتهى ومراده ان تتبع موارد استعمالات الائمة وملاحظة شيوع استعمال الصيغة في الندب في عرفهم يعطي ان استعمالها فيه كان من المجازات المشهورة فيساوي احتماله مع احتمال المعنى الحقيقي ومع التساوي لا يمكن الحمل على الحقيقة بدون القرينة وبناؤه على التوقف في المجاز المشهور ولم يدع حصول الحقيقة في الندب ولا تحقق نقل من الائمة ولا انعقاد عرف لهم وعلى هذا فما في كلام صاحب الوافية حيث انه بعد نقل ما نقل قال وانت بعد خبرتك بما ذكرنا تعلم ان صيغة الامر في كلام الائمة ليست مستعملة الا فيما استعمل في كلام الله وكلام جدهم وكيف يتصور عنهم نقل لفظ كثير الاستعمال من معناه في كلام جدهم من غير تنبيه ولا اعلام لاحد من فيه هذا انتهى وفيه اولا انه لم يدع نقلا ووضعا وتجديد عرف لهم بل ادعى شيوع الاستعمال في الندب وهذا ليس نقلا حتى يجب عليهم الاعلام مع انه لو تحقق نقل ايضا فبناء كلامه على التخصص الحاصل بكثرة الاستعمال وهذا ليس مما كان باختيارهم ولا بعملهم واعتمادهم حتى يحتاج الى الاعلام وثانيا انه لم يدع انها استعملت في كلامهم في غير ما استعملت فيه في كلام الله ورسوله فانه يقول انها استعملت في كلامهما في الندب ايضا بل مراده انها كما استعملت في كلامهما في الوجوب والندب استعملت في كلامهم ايضا الا انه زاد الاستعمال في كلامهم ولذا تساوت ارادته مع الحقيقة ثم ان مراد صاحب المعالم اما ان تتبع احاديث الائمة يعطي الاوامر المستعملة في الندب بدون القرينة كثيرا وهذا يدل على ان استعمالها فيه كان في عرفهم شايعا وكان من المجازات المساوي مع الحقيقة والا لما صح الاستعمال بدون القرينة فثبت كونه مجازا راجحا بواسطة الاستعمال بدون القرينة او انه يرى كثرة استعمالها فيه وشيوعها بحيث يعلم منه ان الندب صار من المجازات الراجحة حيث ان تلك الكثرة يستلزمه فثبت كونه مجازا راجحا بكثرة الاستعمال وهذا هو ظاهر كلامه فعلى الاول يرد عليه اولا منع الاستعمال في الندب بدون القرينة في الاخبار المعتبرة فان ذلك غير ثابت وثانيا انه لا شك في الاستعمال في الوجوب بغير قرينة ايضا فان كان رجحان الندب بحيث جعله ظاهرا يلزم المحذور في جانب الوجوب وان كان مساويا فيلزم من الجانبين لان الاحتياج الى القرينة في المجاز للافهام والمجاز المساوي ايضا لا يفهم بدون القرينة وعلى الثاني يرد اولا منع شيوع استعمال خصوص صيغة افعل في الندب بحيث يساوي الحقيقة واما المندوبات فكثير منها استفيد باعتبار عدم الورود بصيغة افعل بل الاخبار الواردة في مقام الانشاء وجم غفير منها بل اكثرها مما حملت عليه الصيغة بتوسط ضعف

الجز وجواز العمل بالضعيف في المتحبات ومن البين ان ارادة الاستحباب من مثل ذلك غير معلوم
وطائفة كثيرة منها يحمل على الندب من جهات اخر غير الدال على الندب واقعا كوجود معارض ومثله بقي
قليل استعملت فيها الصيغة في الندب وظاهر ان مثله لا يثبت المجاز الراجح وثانيا ان كثرة الاستعمال
وشيوعه لو سلم فيما هو بملاحظة روايات مجموع الائمة لا واحد واحد فلا يفيد **منهاج** الاصل
في الوجوب المستفاد من الامر وغيره من الالفاظ التي تدل عليه التعين والتخيير خلاف الاصل
واما فيما ثبت بالاجماع واختلف في كونه معينا او مخيرا فنسبة الاصل اليهما على السواء وهل
الاصل فيه الكفاية او العينية فان كان خطابا الى واحد وجماعة فالاصل العينية وان لم يكن
كذلك مثل يجب كذا فان قلنا ان الكفائي واجب على واحد لا بعينه كما هو الحق فهو الاصل وان
قلنا انه واجب على الكل ويسقط بفعل البعض فنسبة الاصل اليهما على السواء والاصل فيه
الوجوب النفسي ان استفيد من لفظ مطلق دال عليه ولغيري ان ثبت اصل ثبوته بالاجماع
واختلف في كونه غيريا او نفسيا لاصالة عدم وجوبه حال عدم وجوب الغير فان قلت الاصل
عدم ملاحظة مصلحة الغير قلنا يعارضه اصالة عدم ملاحظة مصلحة نفسه ايضا فان قلت ملاحظة
مصلحة الغير يحتاج الى ملاحظة الغير والاصل عدمها قلنا كذا جنبة النفس مع ان غاية الكثرة
مخالفة الاصل في احد الطرفين وهي عندنا غير مفيدة هذا اذا لم يتحقق بعد وجوب ذلك الغير
واما مع تحققه ولو لم يدخل بعد وقت فعله فمع الاستفادة من المطلق ايضا لا يثبت اصالة
النفسي لا نهاج الا كانت لاصالة عدم تقييد وجوبه بحال وجوب الغير ومع تحقق وجوبه
لا حاجة الى التقييد لا نهاج او ان شئنا لتوضيح فارجع الى مسئلة وجوب الوضوء من فقهنا
وكذا توضيح ما اشرنا اليه من عدم توقف صيرورة الواجب الغيري واجبا على تحقق دخول
وقت ذلك الغير وان توقف على تعلق الوجوب به والوجوب حقيقة في الشرعي واما الوجوب
الشرطي فهو ليس معنى حقيقيا للوجوب بل هو مجاز لا يحمل عليه الا بدليل والفائدة تظهر في
الامر بالغسل مثلا لنافلة واختلف في كونه مستحبا لها او شرطا فعلى ما ذكرنا فيحمل الامران
لكونهما مجازين نعم لو كان مشروطة واجبا فيقدم الوجوب لكونه واجبا شرعا لم وان
كان غيريا وهو ايضا من افراد المعنى الحقيقي فيحمل عليه بعد انتفاء النفسي فيحكم بوجوبه غيريا
ومع ثبوت بدل التخيير كالامر بغسل الثوب من شيء فانه اذا اختلف في وجوبه او استحبابه
يحكم بعدم الوجوب وان كان لاجل الصلوة فلجواز بدلية ثوب اخر يحكم بالوجوب التخييري
منهاج قد وردت في الايات والاخبار الفاظ خبرية ويعلم ان المراد منها ليس
معانيها الحقيقية بل يعلم ايضا انها مستعملة في الطلب للفعل او الترك ولكن وقع الخلاف في

انها

انها هل هي مثل صيغتي الامر والنهي مفيدة للايجاب او التحريم او المراد منها مطلق الطلب
وصاحب الذخيرة في مسئلة عدم جواز مس كتابة المصحف للمحدث والحدث الجلي فكره في تفسير
لا يمسه الا المطهرون والعلامة في المنتهى في مسئلة تحريم ولبس الحائض والمحقق الشيخ علي في شرح
القواعد عند شرح قوله وكل اسباب الغسل اسباب الوضوء وغيرهم والمحقق انه لا شك في انها
حقيقة في الاخبار ولا في ان الحقيقة غير مرادة بل المراد المعنى المجازي الانشائي ولا في ان المراد
انشاء الترجيح والطلب ولكن ارادته يتصور على وجوه ارادة مطلق الطلب من غير تقييد بشيء و
يستفاد الخصوصية من امر اخر وارادة الطلب الحتمي وارادة غير الحتمي ولا دليل على تعيين شيء منها
فلا يحمل على احدها الا مع القرينة ولكن مطلق الطلب لما كان معلوما والقيد غير معلوم والاصل
يقتضي عدمه فيحمل على الندب او الكراهة لا بمعنى ان اللفظ مستعمل فيه بل انه ثبت منه ومن الاصل
معا استدل القائل بانها للمنع من النقيض بالتبادر وبانه اقرب الى الحقيقة وبانه لولاه لضاعت
فائدة ارادة الامر والنهي منها اذ فائدة ارادة لفظهما اخص فائدة الثاني ما يفيده الاول والاول
يفيد الوجوب والحرمة فكذا الثاني حذرا عن تضييع الفائدة والجواب اما عن الاول فبمنع التبادر
كيف مع انه يكون لا محالة مسببا عن سبب وهو اما الوضع او كثرة الاستعمال او شدة العلاقة ووضوحها
والثلاثة منتفية هنا اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاخبار المستعملة في الندب ليست باقل من
المستعملة في الوجوب لو لم يكن اكثر واما الثالث فلانه لا يزيد علاقة الوجوب عن علاقة الندب
او الطلب زيادة موجبة للتبادر مع انه لو سلم فهو لا يفيد في كلام الشارع لاصالة تاخره واما
عن الثاني فلمنع الاقربية اولا ومنع وجوب الحمل على الاقرب هنا ثانيا واما عن الثالث فبانه انما
يتم لو ثبت ان الخبر مستعمل في صيغة افعل او لا تفعل اي علم ان معناه هو هذه الصيغة وهو ممنوع بل هو
اول الكلام ثم لو ورد لفظ احتمل كونه امرا حتى يكون حقيقة وماضيا او مضارعا بمعنى الانشاء حتى
يكون مجازا اخر تكلم في الجملة نكرا هل يكون محتملا للامرين او يحمل على الامر لاصالة الحقيقة الصواب
هو الاول لعدم ثبوت اصل الحقيقة لهذا المعنى ويظهر الفائدة على ما اخترناه من عدم افادة الاخبار
في مقام الانشاء للوجوب ونحوه المحتمل للنهي والنفي **منهاج** الامر الواقع بعد الحظر
او الكراهة او ظنها او احتمالها لم يستلزم رفعه وفاقا وانما اختلفوا في معناه الذي هو ملزوم ذلك الرفع
ولنمهد لتحريره محل النزاع مقدمة وهي ان اللفظ قد يفيد معنى بوضعه ولا يفيده اذا اقترن مع لفظ اخر
وذلك انما يكون لاحد الوجهين احدهما ان يكون معنى ذلك الاخر منافيا للمعنى الاصلي للاول و
ثانيهما ان لا ينافيه ولكن حصل للتركيب وضع اخر غير الاول اما اولا او بكثرة الاستعمال والشيوع
فان كان مثل ذلك اللفظ من الاول فهو مقترنا بالقرينة واللفظ الاول مجازا او الثاني قسم وان كان

من الثاني يقال ان هذا التركيب حقيقة في ذلك المعنى الا اذا لم يصل حدا التبادر ولكن حصل
الرجحان لذلك المعنى الجديد فح يقال مجازا مشهورا ويجعل الشهرة قرينة فان سئل انه اذا كان
معنى احد اللفظين منافيا لمعنى الاخر فهل الاصل فيه الحمل على التجوز او الحقيقة من جهة الوضع التركيب
اذا احتمل فيه ذلك اجبنا بان مثل ذلك على قسمين احدهما ما يعلم فيه معنى معينا للتركيب نحو رايت
اسدا يرمي فانا نعلم وضع الهيئة لنسبة الرمي الى الاسد باي معنى كان والاصل فيه التجوز لان المفروض
ثبوت الوضع التجوزي اي وجود العلاقة والكلام في وضع اخر للهيئة او المادة والاصل عدمه
وثانيهما ما لا يعلم فيه وضع خاص للهيئة التركيبية بل احتمل ان يكون معناها ذلك المعنى المغاير للمعنى
المفرد الاصلي نحو هل جاء حيث ان الفعل فيه بمعنى الانشاء الذي هو غير حقيقة فيحتمل ان يكون مجازا
لمنافاة الاستفهام مع الاخبار ويحتمل ان يكون حقيقة لاجل وضع هيئة تركيب الفعل الماضي مع
ادات الاستفهام لانشاء الاستفهام عن معناه الحدثي ونسبة الاصل في مثله الى الامرين على السواء
اذ وضع التركيب معلوم ويحتمل ان يكون الموضوع له هو ذلك المعنى اي وضع مجموع الهيئة والمادة
لهذا المعنى المفهوم حين التركيب حتى يكون حقيقة ويحتمل ان يكون الهيئة موضوعة لمجرد ارتباط معنى الجزئين
فقط ولكن لما لم يمكن ربط بين الاستفهام والاخبار فحمل الفعل على معناه المجازي ولا يرجح فيتوقف
ولا يفيد اصالة عدم النقل في الهيئة لترجيح الحقيقة اذ لم يعلم معنى للهيئة هنا نعم هو حق فيما اذا علم ان
هذا المعنى مستفاد من الهيئة كما مر كثيرا وهنا يمكن ان يكون مستفادا من المنافاة المذكورة وكذا لا
يفيد اصالة عدم وضع اخر حقيقي للمفردات لترجيح التجوز لانا لا نقول بوضع اخر للمفرد نحو جاء بل
نقول بوضع المركب وهو هل جاء وهذا الوضع معلوم قطعا وان كان نوعيا غاية الامر انه
لا يعلم الموضوع له ولا يجري فيه الاصل فان قيل لو قلنا ان هذا المعنى المفهوم هو الموضوع له
للتركيب لزم خلاف اصل اخر هو نسخ معنى المادة ولو قلنا بان ذلك من باب التجوز ومعنى المركب الحقيقة
غير ذلك لم يلزم ذلك فهو اولى قلنا قد مر مرارا ان خلاف الاصل لا يرجح على اخر باستلزام
الثاني لخلاف اصل اخر ومن ذلك يعلم الفرق بين القرينة والوضع التركيبي اذا عرفت ذلك
فاعلم انه لا شك في ان كون شيء واجبا او حراما او مكروها لا ينافي الوجوب ثانيا ولذا لم يقل الانسان
بان الامر المذكور يفيد غير الوجوب مجازا وورود عقيب ما ذكر قرينة بل اختلفوا في ان الامر
في هذا التركيب هل خرج عن معناه الاصلي وصار حقيقة في غيره كما هو المصرح به في كلام جماعة
منهم الوالد العلامة او صار مجازا راجحا فيه كما يظهر من بعض ام لا ثم القائلون بالخروج
اختلفوا في المعنى الثاني ولذلك حصلت في المسئلة اقوال كونه حقيقة في الوجوب مطلقا وعدم
خروجه عن معناه وهو مذهب السيد والشيخ والرازي والبيضاوي والعبري وعدم الخروج

لغة

لغة وخروجه الى ما كان قبل النهي شرعا مطلقا اختاره الوالد العلامة وخروجه اليه اذا علق
بزوال علة النهي لا في غيره نقله العضدي ونفى عنه البعد والى الندب مطلقا والى الاباحة كذلك
والى القدر المشترك بينهما وبين الوجوب وهو الرخصة اختاره صاحب الوافية والتوقف وهو
منقول عن امام الحرمين والحق هو الاول للاصل والقول بان التبادر الذي هو عمدة ادلة
اثبات الاصل لا يجري هنا مدفوع بان هذه الادلة معرفات لا يشترط فيها الانعكاس احتج
الوالد العلامة على الجزء الاول بما مر وعلى الثاني بغلبة الاستعمال فيه شرعا الموجبة لحكم الحاكم
بتحقق النقل او الالحاق المشكوك فيه بالغالب وبالتبادر ويرد على الاول منع غلبة الباعثة
للنقل كيف مع ان اصل استعمال الشارع الامر بعد الحظر ومثله ليس بحد يوجب حصول المجاز
المشهور فكيف باحداث الوضع الجديد مع ان كون اصل استعمال الشارع الامر بعد الحظر
ومثله ليس بحد يوجب حصول المجاز المشهور فكيف باحداث الوضع الجديد مع ان كون
جميع هذه الاوامر كذلك غير ثابت والالحاق بالاغلب لو سلمنا ولكن من اين علم ان اكثر الاستعمال
في ذلك بل نقول اكثره في الوجوب والاباحة غاية الامر مطابقته لما قبل النهي وعلى الثاني
منعه ولو سلم فالاصل تاخره عن زمان الشارع وهذا بعينه دليل الثالث والرابع والخامس
والجواب الجواب وزيد للرابع ان الندب اقرب المجازات الى الحقيقة فيحمل عليه عند تعذرها
وفيه منع التعذر والحمل على الاقرب وللسادس وجود القرينة وهي المسبوقية بالمنع المحقق
او المحتمل وقد يجعل القرينة غلبة الاستعمال بجعلها ملحوظة حتى يكون هي سبب التبادر لا التبادر
الحقيقي حتى يكون حقيقة وبعد ما عرفت من معنى القرينة وعدم المنافاة بين الوجوب والاخرى المنع
السابق يظهر ضعف الاول كما يظهر ضعف الثاني بما مر من منع الغلبة ومنع وصولها حدا يوجب
ملاحظتها التبادر وكيف يدعي مثل هذه الغلبة في مقام ادعاها جماعة بالنسبة الى ما قبل
النهي واخرى بالنسبة الى الاباحة مع انه ليس موضع علم الاستعمال فيه في القدر المشترك
لاحتمال ارادة الخصوصية لتحققها قطعا ويرد مثل ذلك على الاباحة ايضا اذ كلما يكون مباحا
فهو كذلك قبل النهي فمن اين لا يكون هو المراد ودليل السابع كدفعه **منهاج**
المشهور ان الامر المطلق لطلب الماهية وذهب ابو الحسين وبعض اخر الى انه للمرة والاسفرايني
انه للتكرار مدة العمر ما امكن والسيد الى انه مشترك بينهما لفظا والحق هو الاول لان المتبادر
منه اي من الصيغة المشتملة على المادة والهيئة هو طلب حقيقة الفعل اي المبدء من غير تقييد بشيء منها
ولا خطوره بالبال فيكون حقيقة فيه والاصل عدم غيره فان قيل فيلزم دلالته على المرة على
القول بان المبدء موضوع للفرد دون الماهية قلنا المرة غير الفرد والقائل بالفرد لا يقول

بانه موضوع للفرد الواحد بل للاعم منه ومن المتعدد كما مر واستدل لنا ايضا بجواز تقييده بهما من غير نقض ولا تكرار وبالنقض على مساواته للمضارع الا في الخبرية ومقتضاه ليس الا الجزء الجمعي وباستعماله فيهما فيجعل للقدر المشترك دفعا للتجوز والاشتراك وبانه لو كان للتكرار لعم الاوقات فيلزم التكليف بالمحال ولزم نسخ كل عمل لما يعقبه ويرد على الاول انه يمكن ان يكون موضوعا لاحدهما ويكون التقييد به للتاكيد وهو امر واقع في كلام الفصحاء بل في كلامه مجازية واولوية التاسيس غير ثابتة وبالاخرين بابا القرينة على التجوز واما لزوم عدم التجوز مع تعدد المستعمل فيه غير مفيد وعلى الثاني منع النقض ثم كون المضارع للمهية خاصة وعلى الثالث انه مبني على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز وهو غير مسلم وعلى الرابع ان القائل بالتكرار يسلم بالامكان عقلا وشرعا كما صرح به الامدي والعضدي والعبري احتج القائل بالمرة بان المولى اذا امر عبده بدخول الدار فدخل مرة عد ممتثلا وجوابه انه لحصول المهية في ضمنها والظاهر ان بناء المستدل على ابطال التكرار لظهور ايجابه ثبوت المرة حيث ان القول بالمهية من المحدثات كما يعرب به كلام بعضهم استدل القائل بالتكرار بوجوه منها ان النهي يقتضيه حيث ان المنهي عاص بارتكاب المنهي عنه ولو مرة فكذلك الامر للجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب وللقطع بعدم الفرق بينهما الا في طلب العدم والوجود وفيه مضافا الى كونه قياسا في اللغة انه منع الفارق من وجهين ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي الدوام ويلزمه التكرار في فعل المامور به واجيب عنه بان النهي عن ضد المامور به على طباق الامر فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت وبمنع اقتضاء النهي للدوام وبمنع استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده وبمنع استلزام دوام الترك دوام الفعل معللا بجواز ارتفاع الضدين ويرد على الاول ان لازمه ان الامر ان كان مقيدا بالدوام او المرة يكون النهي ايضا كذلك وان كان للمهية فيكون كذلك ايضا ولا شك ان مهية الضد يتحقق بفعله ولو مرة فالنهي عنها يقتضي التكرار فان قيل الامر يتقيد وان لم يتقيد بوقت الا ان الاصل يتقيد بالمرة الاولى قلنا لو لم يتقيده النهي عن الضد بالتكرار والحاصل ان كونه على طباق الامر انما يفيد لو لم يكن الامر مطلقا والا يكون النهي ايضا كذلك والنهي المطلق يفيد التكرار وكان هذا الجواب نشاء من يقول بكون الامر للمرة وتعرضه من لا يوافقه غفلة وعلى الثاني انه يختص بمن يقول بعدم اقتضاء النهي للتكرار وعلى الثالث انه تم لو اريد الضد الخاص واما العام فلا نزاع في كون الامر بالشيء نهيا عنه ومن هذا يظهر ما يرد على الرابع ايضا لان الضد الذي يمكن الواسطة بينه وبين ضده هو الخاص فالصواب ان يجاب بان النهي المقتضي للتكرار هو خصوص صيغة لا تفعل وانتفاء الحقيقة انما يكون بانتفاء جميع افرادها في وقت

يطلب

يطلب فيه انتفاؤها دائما او بانه هو النهي المطلق واما المقيد فيجب قبله والمسلم من نقض الامر بالشيء مطلقا النهي عن ضده في الجملة لا مطلقا واما انه عدم التقييد انما يصح لو ثبت الملازمة ومنها انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة ولما علق على علة تكرر وفيه مضافا الى المعارضة بالحج انه بدليل خارج وتكرر ما كورت عليه غير التكرر المستفاد من الصيغة ومنها انه لو لم يتكرر لم يرد النسخ بعده وفيه انه قرينة على ارادة الاستعمال وحسن الاستفسار وفيه عدم دلالتهما على الاشتراك اما الاول فظ واما الثاني فلصحة الاستفسار عن افراد المتواطي وارادة التجوز مع خفاء القرينة او لاحتمال الاشتراك واما انه عدمهما لا يفيد الا الظن والعلم احسن مع ان عدم احتمال الصيغة لا ينافي الاحتمال من جهة اخرى والامر بالمهية لا يستقاعه الامر بالمخصصات عنها او مخير ابتحج الاستفسار من هذه الجهة فائدة الاولى لا شك في وجوب المرة الواحدة على القول بالمهية والمرة وانما الخلاف في الزايد عليها ثم الخلاف تارة في تحقق مذهب القائل بالقولين فيه واخرى في تحقق حكمه ولعدم فائدة كثيرة لتحقق الاول لم يتعرض الاكثر الا للثاني ثم الخلاف على هذا الوجه اما في الحكم المستفاد عن الصيغة او مطلقا ولو بضم خارج وان تعرض للحكم بضم التشريع بعضهم ايضا ولكن الاشتهر بان المتنازع في المقام هو الاول وتحقيقه اما على القول بالمهية فان في الزايد قولين عدم دلالة الصيغة على حكم له وكونه مسكوتا عنه ودلالتها على استحبابه التزاما عرفيا ذهب الى الاول والدي العلامة ره وبعض اخر وهو الحق لعدم دلالة الدال على طلب المهية على حكم الزايد باحدى من الدلالات ويستفاد الثاني من كلام صاحب المعالم كما بينا وجهه في شرح تجريد الاصول ودليله انه لو اتى بالفعل ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به عرفا ولاجل ان الامتثال لا يخلو عن الثواب يثبت الاستحباب وفيه انه اذا حصل الامتثال بفرد واحد وثبت الاجزاء لا يترتب اثره على غيره ولا معنى للامتثال بعد الامتثال وبتقرير اخر اذا تحققت المهية بالفرد الاول فلا يخلو اما بقي الطلب بالنسبة الى تحقق ثان لها اولا فعلى الثاني لا يحصل الامتثال وعلى الاول اما بقي الطلب بالنسبة اليه بالوجوب فلا يحصل الامتثال بالاول ويكون قولا بالتكرار او بالاستحباب فيكون قولا بدلالة الصيغة واحدة على الوجوب والاستحباب وهو مع عدم جوازه مما لم يقل به احد هيهنا وقد يتوهم انه على القول بالمهية يكون الزايد حراما من جهة كونه تشريعا ولا يخفى ان حرمة التشريع مقدمة خارجية لا دخل لها بدلالة الصيغة على حكم فرد زايد فاقحامها هيهنا لا وجه له مع انه قد يكون على وجوبه او استحبابه دليل خارجي فاذا تعدينا عن مدلول الصيغة لا ينحصر الامر في التشريع حتى يكون محرما بالاطلاق مع ان التشريع لا يكون الا مع اعتقاد

المشروعية فلا يكون الزايد من حيث انه زايد حراما بل يكون بعروض جهة من الخارج بل لنا ان نقول ان الحرام ذلك الاعتقاد لا فعل الزايد واما على القول بالمرة فان فيه ايضا قولين حرمة الزايد بمقتضى الامر وكونه مسكوتا عنه استدل الاول بان مدلول الامر حينئذ يكون هو المهية المقيدة بالوحدة فيكون الوحدة جزء المامور به ومع الزيادة ينتفي فلا يتحقق الامتثال وفيه ان طلب الفرد الواحد جزء الاثنين يتحقق معها بخلاف الفرد بشرط الوحدة ونظيره من نذر ان يعطي زيدا دينارا لو اعطاه دينارين بخلاف ما اذا نذر ان يعطيه بشرط الوحدة والقائل بالمرة لا يريد الا الاول ومنهم من حرم الزايد للتشريع المتقدم وقد عرفت ما فيه واحتج القائل بالثاني والحق معه بمثل ما سبق على القول بالمهية ثم قد يكون للزايد حكم اخر من اصل او تشريع او غيرهما الثانية ان قيل يحصل الامتثال بالمرة على القول بالمهية والمرة معا فما الامتياز بينهما وما ثمرة الخلاف قلنا الفرق بين القول بالمهية بوجه والقول بالمرة مع كون الزايد حراما بدلالة الصيغة ظاهر وكذا بين القول بالمهية مع استحباب الزايد وبالمرة مع كون الزايد مسكوتا عنه واما الفرق بينهما مع السكوت عن الزايد فيهما فباعتبار متعلق الامر لا غير واما فائدة الخلاف فهي ايضا في غير الاخير ظاهرة واما فيه فيظهر فيما لو اتى بافراد متعددة دفعة فانه يحصل الامتثال بالجميع على المهية من غير اختصاص بعدد لان اول تحقق لها حصل بالجميع وهو ايضا فرد للمامور به وعلى المرة يكون المامور به واحدا منها ويقع الباقي تبرعا لان المطلوب لما كان فردا واحدا يتحقق الامتثال به لا بالجميع وقد يتعلق الغرض بالتعيين كتعيين السايبة عمن يتعلق به الولاء في العتق فعلى المهية يكون الجميع سايبة بخلاف المرة فان السايبة يكون واحدا فان قلنا بانه معين في الواقع مشتبه عندنا يستخرج بالقرعة وان قلنا بانه غير معين يخير المكلف كذا قالوا وفيه نظر اذ حين تحقق الافراد المتعددة دفعة كما يوجد المهية في ضمن المجموع يوجد في ضمن البعض ايضا ووجود البعض مقارن لوجود الكل فحصول الامتثال بالجميع ليس باولى من حصوله بالبعض مع انه موجب لحصول الامتثال قطعا ولا معنى للامتثال بعد الامتثال فلا معنى لحصوله بالجميع هذا مع ان المراد بالمرة الاتيان بالمهية مرة واحدة وهو غير ايجاده في فرد واحد فان العتق من غير عتق العبد الواحد فلو قال لعبده اعتقكم يكون عتقا واحدا وان لم يكن عتق واحد فلا يتحقق فرق ثم على القول بالمرة وحرمة الزايد يظهر فائدة اخرى ايضا اذ على المهية يحصل الامتثال بالجميع وعلى المرة وحرمة الزايد للتشريع يكون بالملا ان قلنا بعدم اجتماع الواجب والحرام باعتبارين ويكون صحيحا ويستخرج بالقرعة او يخير ان قلنا بالاجتماع ولو حرمنا الزايد بدلالة الصيغة يكون العمل باطلا اذ المامور به حينئذ مشروط بالوحدة والواقع غير موافق له منهاج اذا علق الامر على شرط او وصف فاما يعلم من الخارج عليته الشرط او الوصف له اولا وعلى التقديرين اما علم عموم اللفظ الدال على التعليق

٧٥

اولا ولا شك في تكرر الامر بتكرر المعلق عليه على القول بالتكرار لوجود المقتضي وعدم المانع ثم يقل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق لاختصاصه بما اذا تحقق المعلق عليه واما على القولين الاخرين فلا خلاف انه في التكرار بتكرره في الاقسام الثلثة الاولى ووجهه ظ واختلفوا في الاخير على اقوال ثلثة التكرر بالتكرر مطلقا وقياسا وعدمه استدل الاول بكون اكثر ما ورد في الشرع كذلك مكررا والاستقراء يفيدا به فهم من نفس التعليق فيكون متبادرا منه وقد يزاد عليه ايضا بان التعليق يفهم منه يفيد العلية كما ياتي وهي توجب التكرار لامتناع تخلف المعلول عن علته فان قيل علل الشرع معرفات وليست من العلل الواقعية التي يمتنع التخلف عنها قلنا لا تخلف عن المعرف ايضا كاشف عن العلة الواقعية نعم لا يمتنع اجتماع المعرفات بخلاف العلل الواقعية فان قيل لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط الشرعي واما اللغوي وهو ما يدخل عليه اداة الشرط فانه يدل على وجود الجزاء عند وجود شرطه والا انتفت المرة ايضا استدل الثاني على اثبات التكرر قياسا بما ذكر اخيرا وعلى عدمه لفظا بدليل المانع مطلقا وهو من وجهين احدهما ان التعليق المطلق اعم من المقيد فلا يدل عليه وثانيهما انه لو قيل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعتق العالم من عبيدي لم يتكرر قطعا واجيب عن الاول بمنع الاعمية وعن الثاني بوجود القرينة الحالية اقول التحقيق عدم افادته بنفسه للتكرر فيما لم يثبت عموم اللفظ فيه ودلالة الاستقراء على الفهم من نفس التعليق تم لجواز كونه باعتبار فهم العلية من الخارج واما باعتبار فهم العلية وعليها فالظ عدم الخلاف في استلزامها ولكنه لا يفيد عند نافي لو ثبت افهامه اياها حتى يكون من المنصوص علته لافادة التكرر لاجل تلك الدلالة ويأتي تحقيقها في بحث القياس ولكن لكون اكثر ادوات الشرط مفيدا للعموم وكذا الوصف المعرف باللام وثبوت العلية في كثير من المواضع من الخارج لا يترتب على هذه المسئلة كثير فائدة منهاج ذهب المحققون الى ان الامر المطلق لمجرد الطلب من غير دلالة على فور او تراخ وقال الحنفي انه للفور واليه ذهب كل من قال بانه للتكرار وبعض الاشاعرة والجبائيان والبصري الى انه للتراخي اي جوازه واما وجوبه فقيل لم يقل به احد وفي شرح العضدي انه غير محتمل لكن صرح الرازي في البرهان بان غلاة الواقفية قالوا باحتماله والواقفية انه لهما بالاشتراك اللفظي مطلقا والسيد انه كذلك لغة وللفور شرعا وذهب بعض متاخري اصحابنا الى انه لطلب مطلق الفعل يجب الدلالة الا انه يجب المبادرة للدليل الخارجي والحق هو الاول لما مر في كونه للقدر المشترك بين المرة والتكرار احتج الحنفي بوجوه منها قوله تعم سارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد بالمغفرة اما نفسها بناء على ان المسارعة الى سبب الشيء مسارعة اليه لامتناع التخلف او سببها لانها فعل الله

سبحانه فيتحقق بمسارعة العبد اليها وفعل المامور به سبب في الجملة لما ورد من كون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب سيما على القول بالاحباط ويثبت في الباقي بالاجماع المركب وايضا قال الله سبحانه فاستبقوا الخيرات وفعل المامور به منها واجب بان الامر فيها للندب لانهما لو كانا للوجوب لاقتضيا الفور المستلزم للتضيق المنافي للمسارعة والاستباق وذلك مستلزم لتنافي في مقتضى الصيغة في الايتين للمادة لان الاولى يقتضي التضيق والثاني التوسع ورد ذلك بوجوه احدها ان اقتضاء الفور للتضيق انما هو في التاخير دون العصر فانه كما يتحقق المسارعة بالخطر الموسعة في زمان الرخصة يتحقق بملاحظتها في زمان العصر فعلى العصر مع التاخير في الفوري يصدق المسارعة بالاتيان في اول زمان العصر والتوضيح ان الامر اما موقت موسع او مطلق والاول يفيد الفور بمعنى انه لو اخر حتى خرج بعض وقته اثم ويصير قضاء والثاني يفيد جواز التاخير عن اول وقته ولكن لو اخر عن المجموع اثم ويصير قضاء والثالث وهو ما نحن فيه يفيد الفور بمعنى الاثم الا انه لا يصير قضاء بل في اي وقت اتى به يكون صحيحا واداء وهذا وان كان مضيقا الا انه ليس موقتا فيتصور فيه المسارعة والاستباق لا انهما لا يكونان في المضيق الموقت فمفاد الايتين انه يجب المسارعة فيما يصح في الزمان المتراخي ويسمى المكلف بترك البدار اليه ولا يلزم ح المنافاة المذكورة اذ المادة لا يقتضي الا الصحة مع الثاني دون مشروعيته والصيغة يقتضي عدم مشروعيته ولا يخفى ان مجرد ذلك الرد وفساده مبني على سقوط المامور به لو لم يفعله فورا ام لا وسياتي تحقيقه وثانيها ان امكان تحقق المامور به بعد فوات وقت الفور ذاتا كاف في الامر بالمسارعة وان لم يصح شرعا وفيه منع امكان الذاتي على القول بالفور اذ ح يكون المامور به هو الفعل في الان الثاني ولا يمكن الاتيان بالفعل المقيد بذلك في الان الثالث نعم هذا يصح على القول بان الامر لمطلق الطلب والفور مستفاد من الخارج وثالثها ان حمل الامر على التجوز للجواز اولى من حمل المسارعة والاستباق عليه بان يراد منهما لازمهما وهو الاهتمام بشان الفعل بحيث لا يكون في نظر الفاعل امر سوى الوصول اليه واستلزامه التخصيص ايضا لخروج المندوب مشترك لخروج المضيق على الاول وفيه منع وجوب اللازم ثم اقول انه لا احد ان يقول ان اللازم مما ذكر انه لا يمكن حمل الامرين على الوجوب ولازمه عدم امكان الامر بالتعجيل وجوبا مع انه ممكن ضرورة جواز ان يقول المولى لعبده اذهب بالعجل مع ارادة الوجوب من غير تناقض وتغليط والحل ان اللازم انه لا يمكن الامر بالتعجيل فيما كان معجلا مع قطع النظر عن ذلك الامر لا انه لا يمكن مطلقا فان قيل فعلى هذا لا يجب حمل الامرين على الاستحباب من جهة

ما ذكر

ما ذكر لجواز فهم المسارعة من الايتين قلت نعم كلك الا ان المستدل لما كان غرضه ان نقض ما يدل على الفور يلزم عليه ذلك فراى الجهان الامر محمول على الندب على ما هو مراد المستدل فرجعه الحاله لو كان مطلق الامر للفور لزم حمل الامرين على الندب ومعه لا يتم الاستدلال نعم لا يرد ذلك على من راى الفور مطلقا وهو ايضا مناف للمختار ولذا تمسك بعضهم للحمل على الندب بان دلالة الايتين على وجوب الفورية اما بالظهور وادلة الدلالة على المهية ايضا ظهور وهذا اقوى من الاول فيجب حمل الايتين على الاستحباب وفيه انه ان اريد دلالة الايتين على ثبوت وجوب الفور بهما لا بالامر فلا تعارض بين الظهورين وان اريد دلالتهما على كون الامر للفورية لتعارض بين الاصل والاية لان ظهور الامر المطلق في المهية انما هو بحسب العرف وبتعدى الى الشرع باصالة عدم النقل والاصل لا يعارض دليلا فالصواب ان يجاب بانه لا شك في انه لا يجب المسارعة والاستباق في الموسع والمندوب فيلزم اما التخصيص او التجوز في الامر ودلالة الايتين انما هو على ترجيح التخصيص وهو تم سيما مثل ذلك التخصيص الذي هو بعيد عن مدلول العام على انه لا عموم في اية المسارعة ولا يمكن التمسك بعدم الفصل ومنها ان اهل العرف يذمون العبد على ترك المامور به بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو كان المامور به مجرد السجود لم يتوجه اذ كان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد وايضا ما تركه هو السجود في زمان معين دون المطلق فنعلم ان المامور به هو السجود بالبدار وجوابه ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت لم يات بالفعل فيه لقوله سبحانه فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فان الفاء في قوله فقعوا يفيد التوقيت ومنها انه يذم العبد اذا استحق فاخر وجوابه انه لقضاء العادة ومنها ان الامر كالنهي في كونه طلبا وايضا نهي عن ترك المامور به والنهي يفيد الفور وجوابه سبق ومنها ان المتبادر من قم الى الماء بعد قم تجدد الراي ولو كان للمهية لاحتمل الامران واجيب بان القرينة الحالية قائمة على ان المراد القيام في هذا الوقت ومنها ان كل خبر وانشاء غير الامر يقصد منه الحال فان القائل زيد قائم وهي طالق يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر اما من باب القياس او الالحاق بالاغلب وجوابه اولا ابطالهما وثانيا منع ذلك في كل خبر وانشاء على الزمان الحاضر وضعا وثالثا الفرق بين الامر وغيره مما ذكر بان الحال المراد في الثاني غير مراد في الاول والمراد فيه غير متحقق في الثاني ومنها انه لو جاز التاخير فاما لا يكون له غاية او يكون وعلى الثاني اما يكون الغاية مبهمة او لا

والكل بط لاستلزام الاول خروج الواجب عن وجوبه اذ معناه التاخير دائما والثاني التكليف
بالمحال والثالث منتف قطعا والجواب عنه بالنقض بما لو صرح بجواز التاخير مع انحصار انتفائه
ودفعه بان جوازه في جميع ازمنة التمكن منفرا لا يجوز التصريح به وعلى الاطلاق بل حل في زمن جواز
التاخير بعض الازمنة التي بعدا لتارك فيها متهاونا اولا مردود بانكم لا تجوزان يكون
المستفاد من صيغة ايضا التاخير بالمعنى المذكور على الاطلاق وحل باختيار جواز التاخير الى
غاية معينة هي اخر ازمنة الامكان بظن المكلف وهذا الوقت غير مجهول لانه يمكن في كل وقت
ان يميزانه هل حصل له الظن بانه لا يعيش بعده ام لا وقد اورد عليه انه يستلزم انه لو كان في ذمة
المكلف قضاء او نذر مطلق او مثلها فطرء له ما ظن به عدم عيشه بعده ثم اتفق خلافه ولم يصح
فلم يفعل لانه او قصر في غير وقت ولا قضاء لهما وهو خلاف الاجماع وثانيا انه يمتنع للمكلف
تعيين اخر ازمنة الامكان بظنه قبل تحققه اذ كلما ظن عدم الامكان في وقت فهو لا يكون
وقتا خاصا معينا بل يتردد بين يوم او يومين او اكثر او اقل وكل جزء تثبت به يجري فيه ذلك
الى ان ينتهي الى الفور او يبقى مرددا ويمكن الجواب عن ذلك الاصل وثانيا ان ظن الموت
قلما يحصل وعلى تقديره لا دليل على اعتباره شرعا وعلى تقديره فلما يمكن الامتثال لعراه
هو يكون عند شدة المرض فالصحيح ان يحل بوجهين اخرين احدهما انا نختار ان جواز التاخير
الى غاية مبهمة عند المكلف وهي اخر زمان الامكان في الواقع على ان ينقطع في اول جزء منه
ويقع الفعل قبله لا على ان يكون ظرفا للتاخير ويقع الفعل مؤخرا عنه قوله يلزم التكليف
بالمحال قلنا اذا كان التاخير متعينا واما اذا لم يتعين بل جاز التاخير عن اول زمان التمكن
الى ثانيه وهكذا بحيث لو اتى به في اي جزء من مجموع الازمنة الواقعة بينهما كان ممتثلا فلا
لتمكنه من الامتثال بالمبادرة واورد عليه بوجوه الاول ان مع التمكن عن الامتثال بالمبادرة
اما يقع بوجوب البدار فهو التزام للفور او لا وح فاذا اخر الفعل الى انقضاء ازمنة الامكان
اما يكون اثما او لا والاول تكليف بالمحال اذ يجب عدم التاخير عن اخر زمن الامكان وهو لا يعرف
والثاني يستلزم خروج الواجب عن وجوبه فان قيل نختار الثاني والاثم ولا تكليف بالمحال لان
المراد بالمحال اما نفس الفعل او عدم التاخير عن اخر ازمنة الامكان والاول لا وجه لها لينة
الاعدام معرفة تمام اجزاء وقته وهو بعد معرفة البعض ليس محالا وان لم يجب الاتيان به في خصوص
والثاني يابى عدم محاليته قلنا معرفة البعض انما يفيد لو حصلت قبل انقضائه وليس كذلك
اذ كل جزء ما لم يتحقق لا يعلم كونه وقتا لاحتمال عدم الامكان فيه وبعد تحققه لا يمكن الايقاع
فيه وتعذر اخر في الايراد ان لزم البدار ثبت الفور والا فان زال الامكان بعلمٍ مع الترك

اما يكون اثما لزم الاثم على ترك غير الواجب والا خرج الواجب عن وجوبه والجواب اما عن الفقرة
الاولى فباختيار الثاني مع الاثم قوله يلزم التكليف بالمحال قلنا ان اريد بالمكلف به عدم
التاخير فيما اتى دفعه وان اريد الفعل حيث انه كلف به في وقت لا يمكن معرفته ففيه انه انما
يصح لو كان الفعل موقتا بان يكون الوقت جزء للمامور به ولكنه ليس كذلك بل المكلف به الفعل
من غير توقيته وما تقول من ان اخر وقته اخر زمان الامكان لا تريد انه اخر وقته شرعا بل هو اخر
وقت يمكن ايقاعه فيه عقلا فالمكلف به نفس الفعل ولما لم يمكن ايقاعه الا في زمان يلزم ان
يصير زمان ظرفا له كالمكان فانه ايضا من لوازمه مع انه لا يعرف المكان الذي يتمكن من وقوع
الفعل فيه واما عن الفقرة الثانية فباختيار عدم لزوم البدار والاثم مع زوال الامكان
بعلمٍ وتركه للفعل قوله لزم الاثم على ترك غير الواجب قلنا ان اريد نفي الواجب البدار
فالاثم ليس على تركه بل على ترك الفعل وان اتفق مصاحبة تركه لترك البدار وان اريد به الفعل
فلا نم انه غير واجب فلا يلزم من عدم وجوب كونه في هذا الوقت من حيث انه هذا الوقت
عدم وجوبه اصلا الثاني انه لما كان اخر زمن الامكان غير معلوم وتحصيل البراءة واجب
فجواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن بحصر الامتثال بالمبادرة وهو ثبوت الفور وجوابه منع
اشتراط جواز التاخير على معرفة اخر الازمنة بل يتوقف على عدم كونه اخرها والموقوف على معرفة
اخرها هو العلم بالجواز لا نفسه فان جواز شيء في نفس الامر لا يتوقف على العلم به بل يكفي فيه
عدم العلم بالمنع والحاصل انه يجب عدم التاخير عن اخر الازمنة ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة
وغيرها فلو بادر يخرج عن العهدة ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل الى الانتهاء
اثم وتوهم كون المبادرة مقدمة لتحصيل البراءة تم لو نم يتوقف العلم بعدم تاخيره عن اخر الازمنة
ذاتها بل التي وجوب تحصيل هذا العلم غير ثابت الثالث ان هذا يصح اذا كان المراد با
لتكليف بالمحال التكليف بالتاخير ولكن المراد التكليف بعدم التاخير عن الغاية ولا شك انه لا يمكن
قبلها بعدم التاخير عنها بل انما هو فيها واذا كانت مبهمة يلزم التكليف بما لا يعلم وجوابه
اولا ان عدم التاخير لازم للفعل فاذا كان مقدورا قبلها يكون عدم التاخير ايضا كذلك و
ثانيا انا لا نم ان مع ابهام الغاية يكون التكليف بعدم التاخير عنها تكليفا بالمحال ولذا يصح
امر العبد بخياطة ثوب قبل قدوم الحاج مع عدم تعين وقته وثاني الوجهين ان الغاية معينة
هي اخر زمان الامكان بحسب العلم العادي للمكلف مثلا يعلم انه لا يتمكن بعد تمام مائة سنة فيجوز
له التاخير ما لم يبلغ هذا الحد واحتمال زوال التمكن قبله مدفوع بالاصل والاستصحاب نعم
لو حصلت له قبلها حالة حصل العلم بعدم التمكن في زمان اقرب يصير الوقت اضيق الى ان يتضيق وكل

جزء لم يحصل له العلم بعلم فيه بالاصل فان قيل لو فاجاه الزوال لزم عدم الاثم فيخرج الواجب عن
وجوبه قلنا اولا لانم الخروج فان الواجب ما يحق تاركا العقاب بوجه ما لا مطلقا كما يأتي
وثانيا انه لو كان اثم فعلى ترك الجميع دون تركه في وقته المضيق هذا كله مع ان الدليل لو تم لدل
على دلالة الصيغة على الفورية ومنها ان الخلفاء ذكروا ان الامر للحال وجوابه منع الثبوت مع ان
مرادهم من الحال غير الفور الذي كلامنا فيه استدل القائل بالتراخي بانه لو اراد وقتا معينا لبينه
فاذا افتقدنا البيان علمنا ان الاوقات متساوية وجوابه انه لا يدل على انحصار التاخير جزء الامر
بل يثبته بالبرهان ونحن ايضا نقول به انه الوافي بالاستعمال وهو دليل السيد على الجزء الاول
وجوابه منع الدلالة واستدل لانه يحسن الاستفهام وفيه انه قد يستفهم عن افراد المتواطي ولا يحسن
ان يجاب فيما نحن فيه بالتخيير ودليل التاكيد على الجزء الثاني حمل الصحابة والتابعين كل امر ورد
في الكتاب والسنة على الفور فهو من خارج الصيغة بعض ادلة القائل بدلالة الصيغة على الفور
وقد عرفت ضعفها وان التاخير بعد ذا العرف تهاونا ومعصية فيكون حراما وفيه ان التهاون انما يكون
اذا انتفت الفورية مع ان حرمة التهاون مطلقا ممنوعة فانه قد يكون في المستحبات ايضا تتميم
اذا لم يأت بالمامور به بالامر المطلق فلا اشكال على غير القول بالفور واما عليه فهل تسقط
التكليف عنه ويكون اثما او لا بل يجب عليه الفعل ثانيا والاكثر على السقوط ان كان المراد
دلالة الصيغة على الفور وعدمه ان كان المراد ثبوت الفور من الخارج استدلوا على الاول
بان المامور به حينئذ يصير من قبيل الموقت اذ يكون ارادة الوقت الاول جزء مدلول الصيغة فيكون
افعل عنده لا يجب عليك الفعل في اول اوقات الامكان فينقضي الفعل بانقضاء وقته ومنع
صيرورته موقتا كمنع انقضاء الموقت بانقضاء وقته ضعيف ويمكن اجراء دليل انقضاء الموقت
بانقضاء وقته هنا من غير توسط جعله كالموقت فيقال على القول بالفور يدل الامر على وجوب
الفعل في ضمن الفور والاصل عدم وجوب غيره فان قيل الماهية المطلقة متحققة في ضمن المقيد فايجابه
ايجابها والاصل بقاء وجوبها قلنا ان اريد الماهية الموجودة بوجود هذا الفرد فلا تفيد وان
اريد ما يمكن وجوده في ضمن غير هذا الفرد فلا نم وجوبه كما ان الامر بصلاة الظهر لا يدل على وجوب
ماهية الصلاة المتحققة في ضمن صلاة الصبح فان قيل الاصل عدم سقوط الوجوب قلنا ان اريد وجوب
الفعل فورا فالسقوط ثابت وان اريد وجوبه مع قطع النظر عن الفورية فلا نم وجوبه اولا
فان قيل هناك واجبان الفعل والفورية وليس احدهما مقيدا بالاخر للاصل فلا ينتفي احدهما
بانتفاء الاخر قلنا ان اريد بالفورية ايقاع الفعل فورا فليس هنا واجبان وان اريد امر غير
متضمن لايقاع الفعل فلا معنى لكونه واجبا براسه والحاصل ان وجوب المطلق ثم يكون تبعا

يرتفع

لم ترتفع بارتفاع متبوعه واحتجوا على الثاني بوجهين احدهما ان بعد استفادة الفورية من دليل
اخر لا يوجب ذلك جعل الامر الاول مقيدا بوقت بل يكون هو تكليفا وذلك تكليفا اخر لا بارتفاع
فيكون تكليفان احدهما مستفاد من الامر والاخر من دليل الفورية ولا يلزم من انتفاء احدهما
انتفاء الاخر وليس هنا سبب لارتفاع مقتضى الامر الاول الاصيرورته موقتا وهنا ليس كذلك
وثانيهما ان الامر المطلق يدل على شيئين كون الفعل اداء في كل وقت وعدم الاثم في تاخيره
وادلة الفورية ترفع الثاني ولا دليل على ارتفاع الاول اقول ما ذكر دليلا للاول فلا اعتبار
عليه واما الدليلان على الثاني ففاسدان اما اولهما فلان حجة الفورية اما يدل على وجوب المبادرة
بما كلف به بالامر الاول او لا فان كان الثاني فهو خارج عن النزاع وان كان الاول فنقول المامور
بالامر الاول اما باق على عدم توقيته بعده ان المكلف مخير في الاتيان به في اي وقت شاء او
صار موقتا فان كان الاول لزم التناقض وان كان الثاني يكون من قبيل الموقت وتقريره
اخر الامر بماهية ورد بعده دليل على الفور اما امر بالماهية التي تتحقق في ضمن كل من الفور و
التاخير او بالماهية المقيدة بوجودها في ضمن الفور فان كان الاول يلزم النسخ وان كان الثاني
ثبت التوقيت وثانيا ان المراد بالتكليفين الذين ادعاهما الفعل المستفاد من الامر المطلق
والمبادرة المستفادة من دليل الفور والمبادرة يحتاج الى متعلق فهو اما يكون ذلك
الفعل او مثله ليس الثاني وهو ظ فالتكليف الاخر هو المبادرة بالفعل المستفاد من الامر
المطلق فالتكليفان الاتيان بالفعل مطلقا وبه فورا فان كان الاول غير الثاني لم يكن اتيانا
لهذا الفعل ولم يثبت فوريته وان كان عينه فلا يكون التكليفان واما ثانيهما فلانه ان اريد ان الشيئين
مدلولان مطابقيان للامر المطلق فممنوع وان اريد ان المطابقي طلب مطلق الفعل ولازمه
الشيئان فنعم ولكن يلزم انه اذا ارتفع احد اللازمين ارتفع الملزوم المستلزم لارتفاع
الاخر فان قيل لا شك ان الامر بالمسارعة مقيد بالامكان فيقيد المامور به ايضا مع الامكان
فاذا لم يمكن يجب الاتيان بالمطلق استصحابا لوجوبه وظ ان بعد عدم الاتيان اولا تنتفي
القدرة على المسارعة قلنا هذا اذا ذكر قيد الامكان مع المسارعة ولا لمفهوم منه عرفا
تقييد اصل المط بذلك القيد وانه هذا القيد وقيد الامكان المعتبر عقلا انما هو في اصل المطلوب
والحاصل ان المفهوم عرفا من ذلك ان المطلق جزء المط مطلقا ولا شك في انه لا يجب الاتيان
بالجزء بعد سقوط الكل ومن هذا ظهر ان الحق سقوط المامور به على الفور مطلقا الا ان يدل
دليل خارجي على وجوب الفعل ثانيا وثالثا وهكذا وكذا الحكم في كل قيد ثبت بدليل
خارجي بقيد المطلوب بذلك القيد كالوقت والمكان والوصف منهاج الامر بالموقت

لا يقتضي القضاء اذا انقضى وقته ولم يات به بل هو بامر جديد خلافا لبعض العامة ومحل النزاع انما هو في مقتضى الصيغة فاذا تحققت القرينة على احد الطرفين خرج عن النزاع لنا وجهان الاول انه لو وجب القضاء لكان بدلالة والمفروض انحصار الدليل في الامر الاول وهو لا يدل عليه لان وجوب صوم يوم الخميس ليس عين وجوب قضائه ولا متضمنا له ولا مستلزما اياه فان قيل قوله صم يدل على وجوب الصوم المطلق مطابقة فاذا انتفى في يوم الخميس المفهوم من القيد بقي بحاله في غيره قلنا لا نم ان صم في يوم الخميس يدل على وجوب المطلق فان الوضع النوعي للمركب غير وضع مفرداته بل المركب دال على المركب وان دل على المطلق ايضا فيقيد بالقيد كما هو مقتضى القيد فلا يبقى الا حتى يستصحب فان قيل المطلق جزء المقيد فالدال على وجوبه يدل على وجوبه تضمنا قلنا جزئية مطلق الصوم للمقيد لا يدل على جزئية وجوبه فان وجوب صوم يوم الخميس ليس مركبا من وجوبين وكل ما يعرض الكل لا يتضمن عروضه للاجزاء فان قيل وجوب الكل يستلزم وجوب جزئه وان لم يتضمنه قلنا نعم ولكن المسلم من الاستلزام هو الوجوب المشروط او ما دام جزئه وبشرطه لا مطلقا الثاني انه لو اقتضى اضرب زيدا يوم الخميس ضربه يوم الجمعة لو لم يضرب في الخميس لكان اضرب زيدا مقتضيا لضرب غيره لو مات زيد اما الملازمة فلان الضرب مطلق بالنسبة الى الاوقات كما انه مطلق بالنسبة الى الاشخاص فعدم التعدي مع التقييد بالشخص والتعدي مع التقييد بوقت تحكم وكلما يصلح لمنع التعدي في الاول يصلح له في الثاني ايضا وكون الاشخاص مختلفة في الاستحقاق معارض بكون الاوقات ايضا مختلفة في وجوه المصالح واستدل ايضا بامكان اختصاص الحكمة بالوقت المعين وبانه لو اقتضاه لزم تساوي الوقتين فلا يقضي بالتاخير وبانه ليسمى القضاء واخرى لا يستتبعه فالمطلق اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وبان مفهوم صم يوم الخميس انه لا يجب صوم غيره ويرد على الاول ان الخصم يدعي دلالة الصيغة فلا يحتمل اختصاص الحكمة وعلى الثانيين ان الخصم يقول ان اقتضائه انما هو بعنوان الاستدراك لا مطلقا فحقه ان تمثيل في الاول ولا يترك عمدا وعلى الرابع ان الخصم يمنع الاعمية بل يقول ان عدم الاستتباع في بعض المواضع بقرينة وعلى الخامس منع حجية مفهوم الزمان استدل الخصم بوجوه الاول انه لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون مأتيا به في وقته وفيه انه يشترط في الاداء ان لا يكون استدراكا لفائت فالماتي به يكون اداء لو لم يفهم من الامر الجديد كونه استدراكا الثاني ان الوقت للمامور به كالاجل للدين فلا يسقط بانقضائه كما لا يسقط بانقضائه وفيه ان الغرض من اداء الدين وعدم مدخلية الاجل الا في رفع تقاضا صاحب الحق معلوم بخلاف المامور به فانه يحتمل فيه مدخلية الوقت على انه ليس الا قياسا والثالث

ان الوقت

ان الوقت ظرف للمامور به فخارج عنه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه وفيه ان خروج ظرف الشيء عنه اذا لم يكن قيدا له واما اذا كان قيدا فليس بخارج ضرورة دخول القيد في المقيد والحاصل انه انما يتم ان كان المامور به الفعل خاصة وليس كذلك بل هو الفعل المقيد بكونه في هذا الوقت وتقرير اخر الزمان وان لم يكن داخلا في المامور به ولكن ايقاع الفعل فيه داخل فيه جزء له ولما امتنع امتثال هذا الجزء في غيره للتالي لزمان فيؤثر اختلاله في سقوطه الرابع ان المامور به هو الفعل المقيد بكونه في هذا الزمان ولا شك ان القيد غير المقيد فيتحقق مطلوبان المطلق والقيد فبفوت احدهما لا يسقط الاخر واجيب عنه تارة بمنع التركيب الخارجي بل هو عقلي وليس في الخارج الا شيء واحد كالاجزاء المحمولة ثم لو كانا متعددين خارجا ايضا لكان لما ذكر وجه وهذا هو النزاع ذكره بعضهم من ابتناء الخلاف في المسئلة على الخلاف في ان المقيد هل هو شيئان في الخارج كالفعل او للتلفظ او شيء واحد يصدق عليه المطلق والمقيد ورد بان هذا انما يصح اذا لم يكن التركيب العقلي بحذاء التركيب الخارجي ولو كان بحذائه لكان المطلق والمقيد شيئين خارجا واخرى بتسليم التركيب الخارجي ومنع وجوب كل منهما وحده لاجل كون احدهما شرطا للاخر كما هو المفهوم عرفا والحاصل ان كونهما شيئين في الخارج لا يفيد لجواز ان يكون غرض الامر الاتيان بهما مجتمعا فالاصل عدم الوجوب منفردا ورد بان الاصل عدم الاشتراط وعدم اعتبار الاجتماع ومعارضة الاصل المذكور باستصحاب الاشتغال وثالثة بان التركيب الخارجي بعد تسليمه غير نافع فان مجرد تباين القيد والمقيد لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التباين في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك وجواز الانفكاك عن خصوص هذا القيد بسبب تباينه للاخر مردود ورد بان بعد انتفاء الاول يتحقق القيد ونباينه الاخر وحدوث المقيد ثانيا مخالف للاصل ورد ذلك بان عدم جواز الانفكاك ووجوب تحقق المقيد في ضمن احد القيود انما هو في الجنس والفصل خاصة لا فيما نحن فيه لامكان تحقق المقيد بدون القيد لامكان الامتثال بمطلق الامساك اقول في كل من الدليل والردين الاولين والجواب الثالث نظر اما في الدليل فلان تسليم التركيب في الخارج غير نافع اذ لا يلزم من كونهما شيئين تعلق الوجوب بكل منهما مع ان الاصل عدمه ووجوب المركب يستلزم وجوب جزئه من حيث هو جزء لا مطلقا واما في الرد الاول فلان النافع للمستدل الاثبات دون الاحتمال الا ان يتم بامكان الاثبات فيما نحن فيه فان المطلق بحذاء الامساك والمقيد بحذاء وقوعه في هذا اليوم ولكن الشان في اثبات التركيب الخارجي بين الامساك والوقوع في هذا اليوم واما في الرد الثاني فلان الاصلين انما يجريان لو سلمنا وجوب المشروط واحد

المجمعين من التراجع فى ان الواجب هل هو الشيء المشروط او مع قطع النظر عن الاشتراط وان هل هو الشيء المعتبر فيه الاجماع او المنفرد ونسبة الاصل اليهما على السواء مع ان اعتبار الاشتراط والاجماع ينفي للاتفاق على التاثيم بالترك فى يوم الجمعة فان قلت وجوب الجمعة لا بشرط يقتضي لوجودها فرض الجمعة بشرط شيء وبشرط لا قلنا المتيقن وجودها لا وجوبها واما استصحاب الاشتغال ففيه ان ما علم الاشتغال به هو المشروط ولا يمكن استصحابه لانتفاء الموضوع واما فى الجواب الثالث فلان المجيب توهم ان ما سيجيء فى مسئلة نسخ الوجوب من انه ينتفي الجنس بانتفاء الفصل الاول والاصل عدم حدوث الثاني يجري هنا ايضا وهو فاسد لان الفصل فى المسئلة المذكورة لم يكن متحقق الوجود فيمكن نفيه بالاصل وهو يستلزم نفي الجنس بخلاف ما نحن فيه فان قيد الاخر وهو الزمان الثاني متيقن الوجود فلو كان من قبيل الفصل والجنس يعلم تحقق المقيد ايضا ضرورة بطلان وجود القيد بدون المقيد

فائدتان الاولى

ماذكر فى الوقت جاز فى غيره من القيود ايضا كالتمييز والحال والمفعول به وغيرها فلا يقتضي الامر بالمقيد باحدها وجوبه فى ضمن قيد اخر مع تعذر الاول فلا يجب تمثيل الاغسال بالقراح مع تعذر الاخرين الا بدليل خارجي

الثانية

قيل التتبع يورث الظن بثبوت القضاء فى كل موقت واجب اذ لا يكاد يوجد فى الاحكام ما تعلق به الامر فى وقت الا وثبت قضاؤه غير صلوة العيدين والجمعة ونحوها فالظن يحكم بان منشأه هو الامر الاول وايضا الالحاق بالاغلب يوجبه ولكن الحكم بذلك هذا الظن للاحكام مشكل اقول يمكن منع الغلبة ايضا فان الواجبات التى لا قضاء لها كثيرة جدا

منهاج

الاصل عدم وجوب الجزء او استحبابه بعد تعذر الكل او تعسره الا ان الدليل فلا يحكم به الا فيما دل دليل خارجي على الثبوت او علم ثبوت حكم الجزء بنفسه ايضا مع قطع النظر عن كونه جزءا وقد يتمسك بالثبوت تمسكا بالاستصحاب وبقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور والكل ضعيف جدا لما بيناه مبسوطا فى كتابنا عوائد الايام فلا يحكم بثبوت حكم الكل للجزء بعد تعذره الا فى موضع علم ثبوت الحكم للجزء بنفسه ايضا كوجوب ستر العورة عن الناظر فانه علم حرمة نظره الى كل جزء منها فلو تعذر ستر بعض جسد المرأة دون بعض وجب بل يمكن القول بصدق العورة على كل جزء وان الكل فهو مطلق بالنسبة الى الجميع والكل من افرادها ومنه يظهر وجوب ستر ما امكن من العورة فى الصلوة بخلاف غسل بعض الاعضاء فى الوضوء اذا لم يتمكن من الجميع او الاستنشاق باحد المنخرين ان قلنا انه جذب الماء منهما او احياء بعض الليلة انه باحياء جميعها او قراءة بعض دعاء ورد قراءته نعم لو امر بمطلق وعام افراده يجب الاتيان بما امكن جميعا لكون كل واحد منها

الحكم

للحكم من غير كونه كلا منها وكذا الكلام فيما اذا ورد وجوبا مور عديدة او استحبابها فى محل واحد كالتجافى كل من الاستغفار والعفو فى الوتر فلا يسقط احدهما بسقوط الاخر لان كلا منهما مستحب مستقل والاصل عدم الارتباط ومنه ما لو امر باشياء بالعطف بخلاف الامر بالعفو لثمانية مرة وثمان ركعات نوافل الظهر فالاصل فى الكل عدم مشروعية البعض اذا تعذر الجميع ومن يقول بثبوت الحكم للاجزاء يقول بمشروعيته ومنهم من يتعدى الى الاجزاء العقلية ايضا بل الى الاوصاف والامكنة والازمنة وهو معيب جدا

منهاج

قد وقع الخلاف فى ان الامر بالشيء هل هو امر بما لا يتم الا به ام لا وبعبارة اخرى مقدمة الواجب واجبة ام لا ولا بد اولا من تقديم مقدمات الاولى مقدمات الواجب اما سبب وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته او شرط وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم لذاته ويندرج فيه باقي مقدماته وكل منهما اما شرعي او عقلي او عادي وله اقسام اخر باعتبارات اخر عامة ايضا

الثانية

الواجب بالنسبة الى مقدماته على قسمين مطلق ومقيد ويطلق عليه المشروط وعرفوا كلا منهما بتعريفات عديدة واظهرها انفعها ان المطلق ما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك والمقيد ما قيد وجوبه وقيد الحيثية فى التعريفين للاشارة الى جواز اختلاف الواحد بالنسبة الى مقدماته بالاطلاق والتقييد

الثالثة

الواجب اما عقلي او شرعي والاول يطلق على ثلثة معان الاول ما كان تاركه مستحقا للذم عند العقلاء والثاني ما لا بد منه فى تحصيل شيء اخر الثالث ما لم يكن مفر من فعله عقلا بمعنى انه يترتب على تركه محال عقلي كالتوليديات والثاني ما كان وجوبه مستفادا من خطاب الشارع وهو ينقسم تارة الى النفسي وهو الذي كان متعلقه مقصودا بالذات من دون ملاحظة غيره والغيري وهو الذي كان متعلقه واجبا لاجل الغير ويسمى ذلك توصليا ايضا وقد يقال بالفرق بينهما واخرى الى الاصلي وهو الذي كان مرادا من الخطاب تعلق به اولا وبالذات وكان هو المراد من صدوره وجعله او مع شيء اخر وتبعي وهو ان يكون مفهوما من الخطاب المتعلق بشيء اخر من غير تعلقه به بمعنى ان العقل اذا لاحظ الشيء الذي تعلق به الخطاب الا يحكم بان الامر باتيانه بنفسه او بوجوده المعتبر عند الامر لا ينفك عن الامر بهذا التابع وثبوت هذا الوجوب لشيء انما يكون لاجل استلزام فعل المامور به فعله سواء كان موقوفا عليه او من لوازمه ثم ان الحاكم بهذا اللزوم وبالدلالة التبعية وان كان هو العقل لكن لما كان منشأه فى الاحكام الشرعية هو الخطاب الشرعي نسب الايجاب اليه وجعل من اقسام الوجوب الشرعي

الرابعة

اعلم ان دلالة الخطاب على وجوب شيء تبعا دلالة التزامية ويكون ذلك الوجوب لازما للوجوب الاصلي المقصود اما لزوما بينا بالمعنى الاخص ويكون الوجوب التبعي حينئذ مقصودا به او بالمعنى الاعم او غير بين ولا يلزم الشعور فيهما وتخصيص التبعي بما كان من الثاني خطاء وتخصيصه بالاخير ثم انه يمكن حمل الاول

التبعية وبعبارة اخرى الالتزامية من اقسام الدلالة اللفظية الوضعية كما فعله المنطقيون لملاحظة ان لوضع اللفظ للمتبوع والملزوم مدخلية فيها ومن الدلالة اللفظية العقلية كما فعله الاصوليون والبيانيون باعتبار ملاحظة ان الحاكم باللزوم هو العقل ثم الاولون لما اشترطوا في الدلالة الالتزامية اللزوم البين بالمعنى الاخص لا يكون جميع اللوازم من المدلولات الالتزامية فعلى الاول يمكن تحقق اللزوم بين معنيين ويكون الدال على احدهما دالا على الاخر بالالتزام ويمكن تحقق اللزوم بدون الالتزام وقد يسمى الاول عندهم بالمدلول اللفظي والثاني باللازم المعنوي حيث اتى فيه الدلالة اللفظية لعدم خروجها عن اللفظ واشتراط اللزوم البين بالمعنى الاخص في الالتزام منها وقد يخص المعنوي بغير البين واما عند البيانيين فلا ينفك اللزوم عن الالتزام المعنوي عندهم لو اطلق يراد به المقابل للبين بالمعنى الاخص والبين ومن هذا يظهر فساد ما قيل في هذا المقام من ان دلالة الالتزام اما لفظية او عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ واما بين بالمعنى الاعم فبعد التأمل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب وفي غيره لزوم كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا ووجه الفساد اما اولا فجعل دلالة الالتزام لفظية او عقلية فانه لا كلام في انها لفظية فان اللازم انما يفهم من اللفظ قطعا وانما الكلام في انها هل هي لفظية وضعية ام لفظية عقلية وكانه اشتبه عليه من جهة كلام صاحب المعالم حيث قال فنفي الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى فتوهم ان الالتزام لفظي ومعنوي ولم يعلم انه تبع هنا المنطقيين حيث خصوا الالتزام بما كان لزومه بينا بالمعنى الاخص ولم يجعل غيره من اقسام الدلالة وان تحقق اللزوم ولذا قال واثبت اللزوم ولم يقل الالتزام واما ثانيا فجعل البين بالمعنى الاخص مقصودا من الخطاب واما ثالثا فجعل البين بالمعنى الاعم وجعل احدهما لفظية مقصودة تبعية دون الاخر مع انه لا فرق بينهما على ما ذكره اصلا **الخامسة** قيل قد جعل من خواص الواجب التوصلي جواز اجتماعه مع الحرام ومن خواص التبعي عدم استحقاق الثواب والعقاب بفعله وتركه وهو فاسد كما يأتي **السادسة** اعلم ان الواجب الذي وقع الخلاف في مقدمته هو الواجب المطلق واما مقدمة المقيد فلا خلاف في عدم وجوبها بل ادعى بعضهم كونه بديهيا **السابعة** اعلم ان الوجوب الذي وقع الخلاف فيه هو الشرعي واما العقلي بمعنى اللابدية فلا نزاع في ثبوته وادعى على عدم الخلاف فيه الاجماع جماعة منهم والدي العلامة والفاضل المحقق الاستاذ ووالدي والسيد السند بل هو بعينه معنى كونه مقدمة واما بمعنى استحقاق الذم عقلا فهو ايضا ليس محل النزاع هنا وصرح بعضهم بالاتفاق على ثبوته ايضا بل البداهة وان كان محل كلام واما المعنى الاخير

١٦

فلا شك في عدم ثبوته ثم الوجوب الشرعي الذي وقع الخلاف فيه هو الوجوب التوصلي واما النفسي فلا خلاف في نفيه من حيث كونه مقدمة ومحل الخلاف التبعي منه دون الاصلي كما صرح به والدي وتقدم عليه في الشرح صاحب المنتهى والفاضل الباغنوي والمحقق الخوانساري وغيرهم ويدل عليه ان انتفاء الاصلي بديهي ظ والعقل حاكم بان معظم العلماء لا يقولون بمثله سيما مع ادعائهم الضرورة والبداهة فان قلت ثبوت التبعي ايضا بديهي فكيف يقع نفيه قلنا الفرق ظ فانه لم يذهب ممن يعتنى به الى النفي بل لم يظهر له قائل ونفاه بعضهم وادعاء نادر خلاف البديهي لشبهة لا استبعاد فيه ويدل ايضا ان غرض المجتهد انما يتعلق بكون الشيء واجبا سواء تعلق الخطاب به اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب ولا يختلف الحكم بكونه اصليا او تبعيا لوجوب الاتيان به على التقديرين ولو كان النزاع في الاصلي لم يكن ذلك الا كالنزاع في ان الوجوب هل هو مستفاد من هذا الدليل او هذا مع الاتفاق على الوجوب وهل يصلح مثله معركة للاراء وجعله من مهمات مسائل الاصول ويدل ايضا تفريعاتهم في الفروع بانهم يحكمون بوجوب شيء لما ثبت من وجوب المقدمة وينفونه على القول بنفيه ولولا النزاع في نفس الوجوب لما صح ذلك ادلتهم ايضا فارجع اليها حتى يتضح لك ومنهم من قال بعدم النزاع في ثبوت التبعي واختصاصه بالاصلي لتصريحهم باجتماع الوجوب والحرمة في المقدمات وفيه مضافا الى عدم التصريح عدم الدلالة كما يأتي ولتصريحهم بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمة وتركها ولا يترتبان على التبعي وفيه مضافا الى منع عدم الترتب منع التصريح الا عن نادر ولا يثبت شيء من قوله مع جواز اختياره الترتب على التبعي فانه مما وقع الخلاف فيه ولان التبعي مشترك بين اللوازم والمقدمات فلو كان النزاع فيه لوجب ان يفرضوا الكلام في الاعم وفيه ان اشتراك شيء مع اخر في ثبوت امر لها او عدمه لا يوجب تشريكهما في البحث سيما مع قلة الفائدة في احدهما كما في اللوازم فانها لكونها متاخرة عن الواجب لا يترتب كثير فائدة في البحث عنه على ان ثبوت التبعي في اللوازم اظهر فيكون المقدمات اولى بالبحث والنظر ومنهم من جعل كون النزاع في الوجوب النفسي وفي ترتب العقاب على الترك انفرادا ام اشتراكا ولا يخفى ما فيهما **الثامنة** اعلم ان المشهور ان ههنا خلافين احدهما ما هو المشهور وهو ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه وثانيهما انه اذا ورد امر مطلق موجب للفظ لشيء له مقدمة فهل هو مقيد في الواقع بوجود المقدمة ام مطلق في الواقع ايضا والمعروف ان فيه قولين الاطلاق وانه مطلقا وهو مذهب المعظم والاطلاق بالنسبة الى السبب دون غيره ونسب الى السيد والمبحوث عنه ههنا هو الخلاف الاول واما الثاني فنشير اليه في اخر المنهاج اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم

غدا من السوق ان ادخله واشتريه فان لم يشتر على تقدير عدم الدخول يكذب لعدم الدخول بالعرض ولعدم الاشتراء بالذات وان قلت بمثله فيما نحن فيه يكون اعترافا بوجوب المقدمة **السادس** انها لو لم تجب لكان كل من تركها وفعلها جائزا مع الامر بذيها المقدمة في الحالين وكونه مأمورا به فيهما فقط ويلزمه كون الفعل صحيحا مع ترك مقدمته وهو خلاف المفروض ولكن هذا الدليل مختص ببعض المقدمات التي يمكن الاتيان بالفعل بدونه تركا كالشرط الشرعي على القول بوضع الاسماء للاعم والايراد على الكل بان المط اثبات الوجوب الاصلي او الاثم على الترك وغايته ما يفيده العقلي او التبعي مردود لان المط ليس الا الوجوب اي المطلوبية الحتمية لانه هو المفيد في الفروع فانها مترتبة على وجوبها واي فائدة في كونه اصليا اولا فان الواجب لا يجوز تركه اصليا كان ام تبعيا واما ترتب الاثم والعقاب فهما من فروع الوجوب وبعد ثبوت الوجوب لا يتم تحقق امر الاثم والعقاب مع انا نقول باستلزام مطلقيهما كما يأتي واما العقلي فان اريد ان العقل بعد التأمل في ايجاب ذي المقدمة يحكم بوجوبها هو كذلك ولكنه يحكم بالوجوب الشرعي اي المطلوبية للشارع وان اريد اللابدية لا يثبت منها القبح العقلي على الترك ففيه انه لا يختص بذلك بل يكفي في المط لاستلزام العقلي بهذا المعنى الشرعي وقد يستدل على المط بوجوه اخر غير تامة مثل انه لولا وجوب المقدمة لزم التكليف بالمحال او خروج الواجب عن وجوبه ولزم انتفاء وجوب التوصل الى الواجب ولم يرد المدح والذم على فعلها وتركها وغير ذلك مما ذكرناه مع توضيحه وتفصيله ورده بما لا مزيد عليه في الشرح احتج النافون بوجوه منها انها لو وجبت لزم صحة شبهة الكعبي لانها انما تدفع بنفي وجوب المقدمة والجواب منع الانحصار ووجه الدفع فيه كما يأتي ومنها انها لو وجبت لكان تاركها اثما بتركها ايضا مع انه ليس باثم اذ لا شك ان تارك تحصيل المداد عند الامر بالكتابة اثم باثم واحد وهو ليس على تركه وترك الكتابة لعدم ترتب اثم واحد على واجبين والكتابة واجبة فيكون على تركها فلا يكون على تركه فلا يكون واجبا والجواب عنه بمنع عدم التأثيم على تركها بل نقل والدي العلامة في التجريد عن بعضهم الاجماع على التأثيم فقوله ليس الا اثم واحد لو قلنا ان لا حكم المقدمة في ذلك حكم الاجزاء اذ ترك الكل فان قلت يترتب على ترك كل جزء اثم نقول بمثله في المقدمة وكلما نقول لنفي ترتبه فيها وجوبها نقول بمثله فيه فان قلت انه لا يترتب عليها اثم على حدة بل هو واحد يترتب على ترك الكل نقول به فيها ايضا ولا يلزم منه نفي وجوبها كما في الجزء فان قلت نحن نقول ان كل جزء وحده ليس بواجب بل يجب ان يؤتى به مع سائر الاجزاء فلا يلزم ان يترتب على تركه اثم على حدة فاذا ترك جزء واحد يعاقب على الكل لعدم تحققه لا على الجزء وحده قلنا يجري مثله في المقدمة ايضا وثانيا بالحل وهو ان الاثم فيهما واحد وترتبه على ترك الفعل بالذات والمقدمة بالعرض على نحو وجوبها ايضا

انه ليس لاجل ذاته بل لاجل ترك الفعل فيعاقب تاركهما على انه لم يتركه ولم يترك ما يوجب تركه فان قيل لو كان على تركها اثم لذم العقلاء عليه ايضا مع انه لا يذم عليه فلا يقال لتارك الحج قطع الطريق ولم تركت الخطوة الاولى والثانية وهكذا قلنا بعد النقض بالاجزاء ان عدم ذم العقلاء عليه تم فانا نرى انه يقال لمن تخلف عن قافلة الحج لم ما ذهبت معهم والذم الذي يصدر على ترك الفعل ظاهرا ليس مخصوصا به بل هو على التركين معا وتخصيصه ظاهرا على ترك الفعل لكونه مقصودا بالذات ولذا لو ذم احد تارك الفعل فاعتذر بترك المقدمة يستهزء به ويقول اني اقول لم تركت المقدمة ~~يستهزء به ويقول لم تركت المقدمة ايضا~~ الا ترى انه اذا قيل لتارك الحج ما حج العام فاعتذر بانه ما قطع الطريق يقول له لم ما قطعته وقد يجاب ايضا بمنع ايجاب عدم التأثيم لعدم الوجوب وانما هو في الواجب الاصلي واما التبعي فايجابه لترتب الاثم على تركه غير معلوم وفيه ان استحقاق الذم والاثم مترتب على العصيان لازم له عقلا وشرعا وعرفا وهو يتحقق بترك المأمور به مطلقا من غير اختصاص بالمأمور به الاصلي ولا مدخلية لكيفية الطلب في ذلك بالضرورة والتمسك باصالة عدم الاثم والعقاب واه لا يقال فعلى هذا الاتي بالمقدمة فقط يلزم ان يكون اثمه وعقابه اقل من تاركهما معا لانا نقول مع انا لو قلنا به لما ابينا منكرا ان المقدمة المطلوبة هي التي يكون مع الفعل لا وحدها ومنها انها لو وجبت لامتنع التصريح بعدمه والتالي بط بيان الملازمة ان المراد بوجوبها انه يلزم من وجوب ذيها فلو صرح بعدمه لا اشتمل الكلام على معنى وملزوم نقيضه واما بطلان التالي فلصحة ان يقول اوجبت عليك الحج من غير ايجاب قطع الطريق والجواب ان جواز التصريح من العارف بالتوقف تم ومن غيره غير مفيد ومنها انها لو وجبت لكانت مطلوبة والتالي بط اذ لا طلب الا بالخطاب والخطاب لم يتعلق بها وجوابه انه ان اريد انه لم يتعلق بها صريحا فهو تم ولكن توقف الطلب عليه تم وان اريد انه لم يتعلق بها مطلقا فهو تم ومنها انها لو وجبت لتعقل الامر ايجابها مع انا قد نامر بشيء مع ذهولنا عما يتوقف عليه فضلا عن ايجابه وجوابه ان تعقل اللوازم غير لازم كما في دلالة الاشارة مع انه فيما نحن فيه حاصل ومنها انها لو وجبت لوجب نيتها وهو بط اجماعا وجوابه منع وجوب النية في كل واجب وانما هو فيما يقصد به التعبد دون التوصل ولذا لا يجب في غسل الاخباث ورد الودايع ومنها ان الاصل عدم وجوبها ولا نص متعلق الحكم وجوابه ان الاصل يتبع مع عدم الدليل ومنها انها لو وجبت لزم ان يكون التارك للوضوء اذا كان على شاطئ النهر اقل عقابا من تاركه اذا كان بعيدا منه وجوابه مضافا الى النقض بلزوم تساوي ثوابهما لو لم تجب مع انه بط والى الكان التزام الاقلية انه لما كان العقاب عليهما لاجل ترك الوضوء وما عليها العقاب بالذات واحد فيهما فلا يلزم التفاوت ومنها انه لا مقتضي

ان في وجوب المقدمة وعدمه اقوالا وجوبها مطلقا وهو مذهب الاكثر بل عليه اجماع اصحابنا ونسب الى الامدي دعوى الاجماع ايضا وادعى الضرورة فيه والبداهة المحقق الطوسي في نقد المحصل والعلامة الدواني في شرح العقايد ونسب العلامة في النهاية الخلاف الى الواقفية والسيد وعلى كلٍّ ولم يظهر له قائل والتفصيل بوجوب الشرط الشرعي دون غيره ذهب اليه ابن الحاجب وان اول كلامه بعض شراح مختصره بما يرجع ~~ولم يظهر له قائل والتفصيل بوجوب الشرط الشرعي دون~~ غيره الى المشهور ونسب الى امام الحرمين ايضا ووجوب السبب مطلقا دون الشرط ذهب اليه صاحب المعالم والواقفية ونسبه العلامة والباغنوي الى السيد المرتضى وانكره صاحب المعالم وشيعه من تلخص عنه وقالوا ان كلامه انما هو في الخلاف على الوجه الثاني وكلامه في الذريعة وان كان محتملا للوجهين الان بعد ملاحظة ما ذكره في الشافي يعلم ان الامر كما فهمه صاحب المعالم كما بيناه مفصلا في شرح التجريد والحق هو الاول لوجوه الاول انا نعلم قطعا انه اذا تعلقت ارادتنا الحتمية بوجود شيء ونعلم انه لا طريق الى ايجاده الا بايجاد شيء معين لتعلقت ارادتنا الحتمية بايجاد ذلك الشيء البتة وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين وكذا نعلم ان من طلب شيئا حتما او تعلق خطابه الايجابي به يطلب ما يتوقف عليه فعل هذا اجمالا او تفصيلا ولا الشك فيه من هذا بعد تصور تعلق الخطاب الايجابي والمطلب الحتمي بشيء وتصور تعلقها بما يتوقف عليه تصورا مجردا عن العوارض والغواشي الغريبة وخاليا عن اعوجاج الذهن وفساد السليقة وكيف يتصور من عاقل المنع من ترك شيء وعلم الرخصة فيه مع تجويز ترك ما يستلزم تركه تركه وبالجملة هذا امر بديهي لا يمكن ان ينكر وما اظن احدا انكره ولو كان انما هو للوجوب الاصلي دون التبعي فانه مما لا ينبغي المنع كيف ولو طلبت احدا في شيء بالنار يطلب وضعها عليه وان لم تصرح به ولو قلت ما طلبت ذلك الى الفاهم وقلة العقل بل صرح بعض المحققين بانه لو قال الامر اطلب منك الشيء الفلاني ولا اطلب مقدماته لكان تناقضا ويجري ان يقول الطلب منك الفعل ولا الطلب واذا كان كلٌّ في خلك فما ظن في حق الحكيم المطلق والعالم بجزئيات الامور ومما ينبه على بداهته ان كل احد اذا طلب منه فعل ياخذ في فعل مقدماته بلا تامل ومن غير تصور عدم وجوبه او احتماله ومن قوي ما يرشدك اليها انك لو امرت عبدك باحضار طبيب من بلد مسافته مسيرة يوم لمريض في ضيق وقت علاجه بحيث اردت احضاره غدا فهل لا يتحرك ومشي الان وهل لا ينتظر ذلك ولو رايته بعد مضي نصف يوم قاعدا في بيت مطمئنا من غير مبالاة للمسافرة فهل لا يقول له لم ما مشيت ولا تقربه ولولا ارادتك الحتمية للمشي والحركة فما هذا الانتظار ولاي جهة ذلك الذم والعقاب مع انه لم يترك الا المقدمات المامورة فان قلت ذلك لاستلزامه ترك المامور به قلنا ليس مرادنا

وجوبها النفسي بل نقول ايضا بانه لذلك الاستلزام والمراد كونها مطلوبة حتما لاي جهة كان الثاني فهم العرف وتصريح اهله بذلك بيانه انا نعلم انه اذا امر سلطان اميرا مع عسكره بفتح حصن معين يقولون ان السلطان امر الامير بالذهاب والحركة الى الحصن الفلاني واذا امر باحراق دار يقولون انه امر بايقاد النار على دار فلان مع ان الذهاب والايقاد ليسا الا مقدمتين للفتح والاحراق الثالث ما اشير اليه في ذيل الدليل الاول وهو انه لا شك ان العقلاء يذمون العبد بترك مقدمة ما امر به سيده الموجب لترك ما امر لو لعقله ولترك ما امر بترك المقدمة فاذا امره بالكون على السطح فتركه فذم عليه فعند ربانيٍّ ما نصبت السلم يذم على ترك نصبه ثانيا ويقول لم ما نصبته وهذا ذم على ترك نفس المقدمة لا يمكن ارجاعها الى الذم على ترك ذي المقدمة باحد الوجوه التي ذكروها الا ترى في المثال المتقدم يقال له بعد مضي نصف يوم لم ما مشيت ولا يقال لم ما احضرت الطبيب ولو قيل ذلك لنسب الى قلة العقل واذا كان الذم على ترك المقدمة صريحا فالوجه في ارجاعه الى غيره وكذا اذا امرت عبدك باحضار شيء من السوق في الليل لضيف لك ولم يكن احضاره الا بالدراهم التي عنده وليس لك غيرها ولا حيلة لك ولا له الى تحصيل ما تصرف فيه للضيف الا بهذه الدراهم فانفقها العبد قبل حضور الليل فيما لا تعافه ولا تذمه مع انه لم يدخل بعد وقت ذي المقدمة وبالجملة الامر واضح جدا والرابع ان ترك المقدمة مستلزم لترك الواجب وعلة القبيح قبيح فيكون حراما فيكون فعلها واجبا والخامس انها لو لم يجب لزم ان لا يتحقق عصيان بترك واجب لانه اذا امر احد بواجب له مقدمات في زمان امكن فيه وجود المقدمات وعدمها فاما يريد الاتيان بالواجب على كل من تقديري الوجود والعدم فيكون امره في قوة قوله ان وجدت المقدمة فافعل وان عدمت فافعل واما يريد على تقدير الوجود والاول يستلزم التكليف بما لا يطاق فيثبت الثاني فيكون الوجوب مقيدا بحضور المقدمة فلا يكون تاركه حين تركها عاصيا ولما كان المفروض عدم وجوب المقدمة فلا يعصى بتركها ايضا ولا شك ان كل واجب له مقدمة ولو مجرد الارادة فلو لم يجب شيء من المقدمات لزم عدم تحقق واجب يعصى بتركه واورد عليه بان قوله اما يريد الاتيان على كل من التقديرين اما ان يراد به ان الايجاب ليس مشروطا بوجود المقدمة ولا بعدمها فنختار انه كذلك وقوله انه لا يستلزم تكليفا بما لا يطاق او يراد ان المامور به مقارنا للمقدمة او عدمها فنختار ان المراد الاتيان به مقارنا للمقدمة وبمجرد ذلك لا يظهر لزوم تقييد الوجوب ولا وجوب المقدمة وليس هذا الا نظير ان نقول اذا احدا اشتر اللحم غدا من السوق لزم ان لا يكذب بعدم الاشتراء في الغد اذا لم يدخل السوق لانه اما ان اخبر به على تقدير دخول السوق ام لا او اخبر به على تقدير الدخول والاول نحو بلا تغير معنى الكلام فتعين الثاني وصار الكلام بمنزلة اشتري اللحم

لوجوبها سوى الامر بذي المقدمة وهو لا يدل عليه لشيء من الدلالات اما غير الالتزام فظ واما هو فلانتفاء اللزوم البين واما غيره فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يقال بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان هنا خطابين وتكليفين ولذلك يحكم العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بما لا يحصى من مقدماته وجوابه منع اشتراط اللزوم البين في الدلالة الالتزامية واشتراطه على اصطلاح اهل الميزان غير ضائر ووجود اللزوم البين كما مر بل بعد منع انتفاء اللزوم البين وان اخذ بالمعنى الاخص واما قوله اذ لا يقال فهو ان الالتزام لا يستلزم اللزوم بين الخطاب واللازم بل بينه وبين مدلول الخطاب واللازم هنا وجوب المقدمة والملزوم وجوب ذيها ولا نسلم ان بعد ملاحظتهما لا يحكم بالتلازم بينهما ولا يجب ان يقال ان هنا خطابين او تكليفين واما حكم العرف بالامتثال الواحد فلان المطلوب بالذات هنا امر واحد واما المفصلان فاقتصرا في الاستدلال على اثبات الجزء الاثباتي ولعدم كونه ضائرا للنافي لان ثبوت الشيء لا ينفي غيره لا حاجة الى ذكر دليلهما مع انه ايضا غير تام وان اردت تحقيقه فارجع الى الشرح **فوائد الاولى**
اعلم ان ما ذكرنا انما هو ما يتعلق بالخلاف الاول من الخلافين المذكورين في المقدمة الثامنة واما الخلاف الثاني فحاصله كما مرت الاشارة اليه انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة فهل التكليف به مقيد بوجودها في الواقع ام لا وبعبارة اخرى الامر المطلق ظاهرا حقيقة في الواجب المطلق ام لا فيه قولان الاول وهو الحق مذهب الاكثر وهو حمل الوجوب على الاطلاق مطلقا والثاني مذهب السيد وهو الاطلاق بالنسبة الى السبب واحتمال التقييد بالنسبة الى غيره ويلزمه عدم وجوب تحصيل مقدمته لنا التبادر واما لزوم عدم التقييد وذم العقلاء العبد التارك لسقي مولاه اذا طلبه منه يقول له استق وكان موقوفا على المشي فتركه مع القدرة عليه احتج السيد بان الالفاظ الدالة على الايجاب مستعملة تارة في الوجوب المقيد والاخرى في المطلق والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا لم يكن قرينة على احدهما لا يحمل عليه لكن الوجوب على تقدير تحقق المقدمة لازم على التقديرين فحكمنا به وعند عدمها مسكوك فيه فيبقى على الاصل ولكن السبب خرج بالدليل وهو انه يمكن ان يقيد وجوب الشيء باتفاق وجود شرطه ولا يمكن تقييده باتفاق وجود سببه لاستلزامه المسبب فالتقييد به يستلزم التكليف بايجاد الموجود وهو غير جائز وجوابه منع اصالة الحقيقة لتعدد المستعمل فيه مع انه لو تم هذا لزم ان لا يحكم بالوجوب على تقدير وجود المقدمة ايضا اذ كما ان الواجب بالنسبة الى مقدمة قسمان كذلك بالنسبة الى غيرها ايضا فلعله كان مشروطا بشيء اخر سوى مقدمته والاصل براءة الذمة فتامل
الثانية قال والدي العلامة في التجريد بعد حكمه بوجوب المقدمة مطلقا والتخلف في بعض الموارد بنص او معارض اقوى وفيه انه قد عرفت ان وجوب المقدمة وجوب التزامي باللزوم

العقلي ولا يجوز التخلف في اللوازم العقلية بل لو جاز التخلف لما تم شيء من ادلة الوجوب بل ايضا لو جاز لجاز التصريح بوجوب ذي المقدمة وعدم وجوب مقدمته مع انه طاب ثراه صرح بعدم جوازه بل الحق انه لو ورد نص او دل دليل على نفي وجوب مقدمة يدل على عدم وجوب تحصيل العلم بوقوع الصلوة بحذاء القبلة ح ثم انه ره قد مثل في الحاشية لورود التخلف بالحج البلدي فان لكما في عدم وجوب الحج البلدي والاكتفاء بالميقاتي ولا يخفى ان عدم وجوب البلدي ليس من باب تخلف وجوب المقدمة لان الحج من البلد ليس مقدمة لقضاء الحج من الميت حتى يجب لذلك ووجوب المقدمة على الميت لا يوجب قضاءها عنه لانه ليس بامر جديد **الثالثة** قال قدس سره بعد بيان حكم ما يتوقف عليه الواجب وفرع عليه مقدمات اخوته الثلثة الحرام والمندوب والمكروه خلافا واختيارا واحتجاجا وتفريعا اقول لا يخفى ان ما ذكره ره بالنسبة الى مقدمة المندوب صحيح لا غبار عليه واما قياس مقدمة المكروه والحرام عليه فلا وجه له في الخلاف ولا في الاحتجاج ولا في الاختيار اذ لا يقول احد بكون شرط الحرام حراما ولا شرط المكروه مكروها وشيء من الادلة المتقدمة لا يدل على حرمة مقدمة الحرام وكراهة مقدمة المكروه اذا كانت شرطا نعم اذا كانت سببا يكون حراما او مكروها لان السبب ما يلزم من وجوده الوجود وضرورة العقل حاكمة بان من يكره وجود الشيء ويبغضه فان من نهى عن احراق ثوب ينهى عن وضع النار عليه واكثر الادلة المتقدمة جار فيها ايضا **الرابعة** اذا كانت مقدمة الواجب منهيا عنها فتوصل اليه بها كان ممتثلا وسياتي في بحث اجتماع الامر والنهي ان ذلك ليس لكفاية لكون المقدمة واجبا وحراما معا كما توهم بل لاجل كون وجوبها مقيدا بما اذا توقف الواجب عليه فاذا امر بشيء ونهى عن اخر قد يكون مقدمة للاول يفهم منه ان المقدمة الواجبة هي غير تلك المقدمة نعم لو توصل بها اليه يكون عاصيا من اجل تلك المقدمة مطيعا للاتيان بذي المقدمة وليس ذلك من باب اجتماع الامر والنهي لان المامور به من باب المقدمة هو غير هذه ولكن سقط بها وجوب الغير لعدم توقف الفعل عليه ح فلو كانت المقدمة منحصرة في تلك المحرمة يجب القول بعدم تحقق الامتثال للمامور به كما ياتي توضيحه وهذا هو السر فيما قالوا من صحة الوضوء عن اواني الذهب والفضة مع عدم الانحصار فيها وبطلانه معه ولا يخفى ان عدم المنافاة بين الاطاعة والعصيان المذكورين حين عدم الانحصار انما هو اذا لم يكن وجود ذي المقدمة والمقدمة بايجاد واحد كالفرد والحصة والا فحكمه حكم الانحصار كما ياتي **الخامسة** قيل الظ ان الكلام في دلالة الواجب على جزئه كالكلام في ساير مقدماته اقول لا ينبغي ان شك في كون وجوبه تبعيا توصليا وحمله

اصليا لكونه نقيضا واضحا لفساد لان المفروض ان هذا الشيء جزء للواجب لا ان وجوبه جزء
لوجوبه ولكن بينهما فرقا من جهة انه اذا توصل الى ذي المقدمة بالمقدمة المحرمة تحقق
الامتثال حال عدم الانحصار بخلاف الجزء فان الاتيان بالجزء المنهي عنه يبطل الكل
مطلقا والسر فيه ان المركب من الجزء المنهي عنه وغيره ليس الكل المامور به حيث ان الجزء ملحوظ
في حقيقة الكل بخلاف المقدمة السادسة كما يجب تحصيل مقدمة الواجب المطلق
اذا كان تحصيله مقدورا كذلك يجب ابقاؤها اذا كانت موجودة بل وكذا ابقاء القدرة
على تحصيلها فلا يجوز اتلافها ولا نفي الاقتدار عليها اذا علم عدم حصولها ولا حصول القدرة
عليها قبل زمان الوجوب ويدل على ما ذكرنا كثيرا مما تقدم سيما الذم العرفي وملازمة العقلا
الدالين على كون ذلك مفهوما من الخطاب بذي المقدمة ولا فرق في ذلك بين قبل دخول
وقت المقدمة وبعده فلا يجوز اهراق الماء لمن يعلم انه لا يقدر عليه وقت الصلوة ولا بيعه
وكذا اتلاف المال وبيعه وهبته لمن عليه دين مستغرق وكذلك مقدمة الواجب المقيد
بعد حصولها وتعلق الوجوب عليها فلا يجوز اتلاف مال الاستطاعة بعد استقرار الحج في
الذمة منهاج المباح غير مامور به خلافا للكعبي فانه قال بوجوبه بمعنى ان هذه
الامور التي يعتقدون اباحتها ليست مباحة والحاصل انه ينفي المباح لان كل ما يظن انه مباح
اما ترك الحرام او مقدمته واياما كان يكون واجبا والجواب بمنع كون فعل المباح عين ترك
الحرام وهو ظاهر او مقدمته كليا لان علة عدم الشيء هو عدم العلة التامة ومن اجزائها
عدم المانع ووجود الشرط فعدم الحرام يمكن ان يكون مستندا الى عدم الاول وهو فعل
المباح او الى عدم الثاني وهو عدم التصور والشوق ففي صورة لم يتحقق تصور الزنا مثلا
او الشوق اليه لم يحتج في تحصيل تركه الى ان يحصل المانع فح يكون المباح مباحا اذ يحصل
ترك الحرام حيث لم يحدث تصوره او الشوق اليه او الارادة وح فاشتغاله بمباح انما
من جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة توقف ترك الحرام عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال به
كان ترك الحرام باقيا على حاله من جهة عدم الشرط على ان لزوم الاشتغال به ايضا ثم انما
ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر فظ وما قيل من ان الكون الباقي
وان لم يتحقق التاثير فيه بوصف بالاباحة فغيره ان بعد عدم التاثير فيه من المكلف لا معنى
لتوصيفه باحكام فعله واما ان قلنا بعدم بقاء الاكوان مع ان من البين ان الكون لازم للجسم
فتجدد الاكوان يجب تعدد الانات وكل تجدد يحتاج الى مؤثر اتفاقا او قلنا باحتياج
الباقي الى المؤثر فلان وجوب استناد تجدد الكون او بقائه الى علته ثم فلا يلزم ان يكون

اللطف

المكلف هو المؤثر فيمكن خلوه عن كل فعل والحاصل ان ترك الحرام اما مع عدم التصور والشوق او معه
فعلى الاول لا يجب فعل لتحصيل ذلك لتركه وعلى الثاني وان وجب ولكنه غير الكلية التي ادعاها
الكعبي والجمهور ايضا لا ينكرونه واورد على هذا الجواب بوجهين احدهما انه على هذا يتوقف الترك على
عدم الشوق او احد الاضداد وذلك لا ينافي الوجوب التخييري غاية الامر انه يزيد البدل والجواب
عنه انا نمنع الزيادة لكون انتفاء الشرط غير مقدور بل يكون وجوب المباح تخييريا مقيدا وهو مسلم و
توضيحه انه لا شك ان الوجوب التخييري كالتعييني بل جميع الاحكام الخمسة يتوقف على كون الفعل
مقدورا فلا يمكن ان يكون ما ليس باختيار المكلف فردا من المخير ولا شك ايضا ان الالتفات والشوق
ليسا مقدورين بل كذا التمكن والارادة في كثير من الاوقات فلا معنى لكون انتفائهما احد ابدال
المخير والقول بان التردد بين المقدور وغيره لا يضر في التخيير كلام واه فلو كان غير مقدور ومقدور
للواجب يكون بالنسبة اليه مقيدا ولو كانت مقدمة احد الامرين مقدورا وغير مقدور ففيه الاطلاق
والتقييد فان كان مطلقا فيكون المقدورة واجبة بشرط انتفاء غير المقدورة اذ مع وجوده لا
يكون المقدور مما لا يتم الواجب الا به وما نحن فيه من ذلك القبيل كما لا يخفى ولازمه وجوب المباح
حين اجتماع جميع شروط فعل الحرام ولا ضير فيه والقول بوجوب المقدورة مطلقا وكون غيرها
مسقطا له لا وجه له لانه انما يكون فيما ثبت وجوبه المطلق وقد يجاب بان اللازم كون فعل الضد
فردا للمخير في اول الامر ولكن بعد تحقق عدم الشوق يترتب عليه ترك الحرام الواجب ولا يتوقف
ح على شيء اخر من فعل الاضداد فيكون ح مباحا وهذا على قياس كل واجب تخييري فان بعد
وجود احدها يكون الاخر مباحا صرفا وكون المباحات واجبة بهذا المعنى وصلاحيتها لكونها
من افراد المخير في وقت لا مضايقة فيه اصلا كما قد يصير واجبة ايضا وفيه ان هذا انما يتم لو لم يكن
التكليف بترك الحرام مستمرا في جميع الاوقات حتى لا يصير التكليف بمقدمته التي هي احد الامرين
فانه ح ينقطع وجوب القدر المشترك بتحقق احدها كما في خصال الكفارة وما نحن فيه ليس
من هذا القبيل بل هو من قبيل ما اذا فرض وجوب احد الخصال في جميع الانات فانه لا شك
في ان بوقوع بعضها في آن لا يصير الباقي مباحا اذ قبل تمام الآن الاول يكون الواجب فيه
احد الخصال وبعد تمامه والاتيان باحدها لا تكليف فيه لمضي الزمان فلا وجوب ولا اباحة
واما الآن اللاحق فيجب فيه احد الامرين وثانيهما ان لازمه وجوب فعل الضد حين اجتماع شرائط
الحرام لتوقف تركه على فعل ضده وهو ايضا يتوقف عليه لان الاضداد متمانعة فيلزم الدور
واجيب عنه بوجوه غير تامة والصحيح في جوابه مضافا الى انه مشترك بل وروده على الكعبي اظهر
منع توقف ترك الحرام على فعل ضده وانما يتوقف على عدم علته التامة كما هو المقرر من ان

عدم المعلول علته العدم فان قيل عدم المانع من اجزاء العلة التامة وعدم المركب يحصل بعدم
جميع اجزائه وقد يجتمع جميع اجزاء العلة سوى عدم المانع ولا شك ان عدم المعلول ح يتوقف
على انتفاء هذا الجزء فيتوقف ح ترك احد الضدين على فعل الاخر ويلزم الدور قلنا امكان
اجتماع جميع الاجزاء سوى عدم المانع غير مسلم لان من الاجزاء الاجماع وهو جزء اخير العلة
التامة فيمتنع تحققه اذا فقد جزء فاذا كان عدم المانع منتفيا اي وجد يكون الاجماع ايضا
منتفيا قطعا فلا يتوقف العدم على خصوص انتفاء عدم المانع فان قيل اذا اجتمع جميع الاجزاء
سوى الاجماع وعدم المانع فلم يستند العدم الى الاول ولم لا يجوز اسناده الى الثاني قلنا
عدم المركب مستند الى السابق من الاعدام ولا شك ان عدم الاجماع سابق على جميع الاعدام
لانه علة وعدم حدوث وجوده ما لم يحدث وجود الباقي فان قيل يمكن فرض كون
المكلف على حال لو لم يشتغل بفعل المباح مثلا يكثر شوقه الى فعل الحرام حتى يصل الى حد الا
جماع فيكون عدم الاجماع موقوفا على فعل الضد وترك الحرام موقوف على عدم الاجماع فيتوقف
على فعل الضد لان المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيلزم الدور قلنا ترك الحرام الذي
يتوقف على وجود المانع ح هو تركه في الزمان اللاحق لزمان وجود المانع والذي يتوقف
عليه وجود المانع هو تركه في زمان وجود المانع لان جزء علة الشيء هو عدم مانعه في زمان
حدوثه لا بعده فلا دور ولكن لا يخفى ان دفع الدور بذلك وان كان صحيحا الا انه يخالف
لمقتضى اصل الجواب من تسليم توقف ترك الحرام على فعل الضد في الجملة فالصواب الجواب عن
اصل الشبهة بذلك فانه كاف في دفعها ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة بمنع وجوب ترك الحرام
في جميع الاوقات حتى يجب مقدمته لان الوجوب تكليف وهو فرع القدرة وترك الحرام قد لا
يكون مقدورا لاجل انتفاء شرايط فعله وعدم تمكن المكلف من تحصيلها بالنسبة الى افعال
بعض الجوارح وح يكون ما يصدر عن هذه الجارحة من الافعال مباحا فانه اذا كان احد في
ليلة ظلماء محبوسا في حفرة في فلاة لم يكن هناك غير محرم فانه لا شك انه لو يكلف ح بترك النظر
الى الاجنبية فيكون انطباق العينين وفتحهما مباحا له وقس عليه امثاله بل نقول بعدم القدرة
مع عدم الشرايط من التصور والشوق لانهما من شرايط الغير المقدورة ومن هذا يظهر الجواب
عن جهة اخرى ذكرت للكعبي وهي ان ترك الحرام لا يمكن ان يكون مع فعل من الافعال فيكون
لازما له غير منفك عنه ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم ودفعها بمنع وجوب ترك الحرام
مطلقا وانما هو عند اجتماع شرايطه فلا يكون فعل من الافعال واجبا دائما مع ان امتناع اختلاف
المتلازمين انما هو اذا كان التلازم بالعلية او المعلولية لعلة واحدة واما بدونهما فلا يمتنع

والحاصل

والحاصل انه فرق بين لازم الشيء وبين ما معه مقارنة ساذجة على سبيل المصاحبة الاتفاقية من
دون علاقة لزومية وقد اجيبت عن الشبهة الكعبية بوجوه اخر مزيفة لا فائدة في ذكرها
فائدة الاولى ان قيل المختار عند الاكثر ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده
الخاصة فيلزم حرمة جميع اضداد المباح وقد التزموا ذلك وفرعوا عليه احكاما وما ذكره
الكعبي لا يلزم منه الا وجوب مباح ما فاي مانع من التزامه قلنا السبب ان الاوامر المتعلقة
بالافعال الوجودية الصادرة عن الجوارح ليس على حد النواهي فانه لا فعل وجوديا الا و
عن احدها يكون متعلقا للامر في جميع الاحوال فلا يلزم منه انتفاء المباح راسا بخلاف ما
ذكره الكعبي فانه يستلزم انتفاء المباح بالكلية ولكونه مخالفا للاجماع بل الضرورة تحاشوا
عنه كذا ذكره والد العلامة في بعض فوائده الثانية قيل قد وقع في كلام الفقهاء
عد ترك المندوبات باسرها من الكبائر ويلزمه وجوب مندوب ما فيكون كل مندوب من
افراد الواجب المخير واجيب عنه بوجوه مردودة والصواب ان يجاب بانه لا شك انه اذا اتى باحد
افراد المخير يكون الباقي على ما كان عليه قبل الوجوب من الاباحة او الاستحباب اذ الفرض الوجوب
مستمرا وعلى هذا نقول ان اللازم من حرمة ترك جميع المندوبات ان من لم يصدر عنه مندوب
طول عمره يكون المندوب بالنسبة اليه واجبا تخييريا واذا فعل مندوبا ينقطع عنه الوجوب ويكون
الباقي مندوبا صرفا فلا يلزم انتفاء المندوب راسا وفرض شخص لم يات بمستحب في تمام عمره
نادر جدا بل غير متحقق فلا اشكال وقد اورد مثل ذلك الاشكال على عد بعضهم فعل جميع المكروهات
من الكبائر والجواب الجواب منهاج اختلفوا في جواز تعلق الامر والنهي معا وبعبارة
اخرى جواز اجتماع حكمين من الاحكام الخمسة في شيء واحد شخصي من جهتين بينهما عموم وخصوص
من وجه بعد اتفاقهم على الجواز في الواحد النوعي لتباين الفردين منه والامتناع في الشخصي
من جهة واحدة او جهتين متلازمتين من الجانبين لكونه تكليفا بالمحال بل تكليفا محالا ولذا لم يتمنع
بعض المجوزين له كما قيل وان كان فيه كلام فذهب اكثر علمائنا الى الامتناع بل ادعى عليه
الاجماع جماعة منهم العلامة في المنتهى والقاضي في احقاق الحق والسيد عميد الدين وولد
العلامة وصاحب المعالم والمدارك بل كلام الاخير صريح في دعوى البداهة ووافقهم
عليها بعض من تاخر عنهم وفاقا لبعض مشايخنا والظ من الشيعة اتفاقهم كالمعتزلة ووافقهم من
الاشاعرة الباقلاني والرازي على ما نقل عنهم انتهى والظ من شرح الدروس في بحث تداخل
الاغسال الجواز ونصره بعض فاضل عصرنا بل نسب الخلاف الى الفضل والسيد في الذريعة
من المتقدمين وجمع من المتاخرين وهو بمعزل عن الصدق فان كلام الفضل الذي توهم

منه ذلك هو ما اطلقه الكليني في كتاب الطلاق عند الدال على صحة الصلوة في الدار المغصوبة وهذه الادلة هي التي اوجبت توهم تجويز الاجتماع اذ ليس في كلامه ما يوهم غيره ولا دلالة لها على ذلك ايضا لان الحكم بصحة الصلوة مع النهي عن التصرف في المكان المغصوب انما يكون لو ادعى الامر بالشي تجويز اجتماع الامر والنهي او جعل الكون خارجا عن الصلوة غير مامور به بالامر بالصلوة او نافيا جزئيته وشرطيته وجعله من ضروريات الجسم ولو انه صرح بذلك جمع من اصحابنا منهم المحقق في المعتبر وتبعه الهاني في جعل المتيقن او عدم تعلق النهي بهذا الفرد من التصرف في المغصوب وهو الذي يمتثل به السيد او عدم تعلق الاوامر بالافراد وكونها مقدمات وزعم عدم وجوب المقدمة او زعم كونها مع تجويز اجتماع الواجب التوصلي خاصة مع الحرام او مع القول بكون غير الواجب من الافراد مسقطا لوجوب المقدمة واذا جاز ان يكون الحكم بالصحة لكل واحد من تلك الوجوه فمن اين يحكم بانه يحكم الفضل للاول مع ان كلامه ظاهر في انه للثاني واما كلام السيد فما اوجب توهم ما ذكره قدس سره في الذريعة حيث قال وقد يصح ان ينهى من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه اخر وعلى هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب ان له الخروج بنية الفساد وكذلك من قعد على صدر حي اذا كان انفصاله يؤديه كقعوده وكذلك المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص وليس الحركة على وجه اخر وقال في موضع اخر فاما البقعة المغصوبة فالصلوة فيها مجزية لان العادة جرت بان صاحبها لا يحظر على احد الصلوة فيها والتعارف يجري مجرى الاذن انتهى ولا يخفى ان الاول لا يدل على ان الفعل الواحد يمكن ان يكون حسنا من وجه وقبيحا من اخر ونحن لا ننكر في هذا المقام وتجويز اجتماعهما لا يدل على جواز اجتماع الامر والنهي كما يأتي على انه لا دلالة في كلامه على تجويز اجتماع الحسن والقبح في واحد شخصي من جهتين بل يدل على ان كل فعل يمكن ان يكون تارة حسنا واخرى قبيحا بل قيده بما ذكر صريح في ذلك واما قوله وعلى هذا الوجه الخ فلا على جواز الاجتماع في واحد جلي لان خروج الشخص عن زرع الغير امر كلي له فردان احدهما بنية التخلص والاخر بنية الفساد ولا يمكن تحقق فرد منه في ضمن النيتين بل المتحقق مع احدهما غير المتحقق مع الاخرى لا محالة واما كلامه الثاني فهو صريح في ان اجزاء الصلوة في البقعة المغصوبة لاجل عدم تعلق النهي ورضاء الصاحب واما من ذهب اليه الخلاف من المتاخرين فمنهم الفاضل الاردبيلي ط وما رأينا من كلامه في شرح الارشاد صريح في خلافه قال بعد حكمه بعدم صحة صلوة الضيف لو علم كراهة المضيف وصحتها في كل موضع علم الاذن ونفي الاستبعاد عن كون الصلوة في المغصوب من هذا القبيل اي كان صاحبه راضيا بالصلوة ما ظاهره واعلم ان سبب بطلان الصلوة في الدار المغصوبة هو النهي عنها المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير

فلا يبطل صلوة المضطر ولا الناسي ولا الجاهل لعدم تعلق النهي الى ان قال واذا تحققت ان سبب بطلانها لزوم اتحاد المامور به والمنهي عنه تحققت ايضا عدم بطلان عبادة لم تتحد وما لم يكن التصرف في المكان عبادة مثل الصوم والزكوة نعم يلزم بطلان الاخذ والاعطاء والكيل والوزن في ذلك المكان لو كان عبادة ثم قال واما الطهارة في المغصوب فان قلنا ان اجراء الماء على العضو تصرف في ملك الغير حيث وتحرم فضائه لكنه بعيد فلا يصح والا صحت ثم قال ويمكن مجيء بطلان الوضوء من جهة انه مامور بالخروج فاشتغاله عن ذلك مضادة له فيبطل وهذا انما يتم لو فرض ما فيه فيه من حيث هو عين الخروج نحو حصول المنافاة ويمكن ان يقال انه مامور بالوضوء في المكان المباح اذ الشارع لا يجوز الوضوء في المكان الغصبي وهو ظاهر المفهوم عرفا ولغة من مثل هذا الكلام عدم الرضاء بالوضوء وبطلانه فيه لانه ما اتى بالمامور به عرفا ثم العقل يجوز العصر لو صرح بانه لو فعلت في المكان الغصبي لعبدك هيئة غير لعصى وعوقب بما فعلت وعقله يمكن القول بالبطلان في كثير من العبادات بل بعض المعاملات والمناكحات انتهى كلامه طاب ثراه وهو كما ترى صريح في عدم جواز الاجتماع ولا يتوهمن ان قوله ثم العقل الخ يدل على حكمه بتجويز العقل الاجتماع فانه لبيان حكمه اولا ببطلان الوضوء في المكان المغصوب مع حكمه بعدم كون الكون فيه عبادة وكان ذلك لاجل حكم العرف والعادة حكم في مثله بتجويز العقل بالعصر لو صرح الامر ولا كلام فيه فانا ايضا نقول بانه يصح ان يصرح الامر بصحة الفعل عنده مع النهي عنه كما في الوضوء مع النظر الى الاجنبية والفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه ظاهر ومنهم سلطان العلماء وما رأينا من كلماته في حواشي شرح العضدي والمعالم لا يدل عليه بل كلامه في الثاني صريح في خلافه حيث قال في ذيل قول المص وقد ادار المجوز بحل هذا انما يستقيم اذا كانت الجهتان تعليليتين كما سياتي اذ يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد والخلاف لعله غير نافع واما اذا كانتا تقييديتين فلا يلزم وهذا صريح في عدم جواز الاجتماع في الواحد بالشخص من الجهتين لان كل واحد شخصي ذي جهتين فان جهته ليست الا تعليليتين كما سياتي واما اذا كانتا تقييديتين فلا نزاع لاحد في جواز الاجتماع لانه يصير الواحد جنسيا واما ما ذكره بعد كلامه المنقول من المناقشة في بطلان الصلوة في الدار المغصوبة فهو مناقشة في المثال وقد ذهب الخلاف الجميع الى ان انه ايضا والظاهر انه انما نشأ مما صدر عنهم من مناقشتهم في بعض ادلة الامتناع ومنهم بعض معاصرينا نقل عنه تصريح بالجواز بل في كثير من كلماتهم تلويح بعدمه وقد نسب الى المحقق الحلبي ايضا انه قال ان الظاهر من كلام الفضل ان جواز الاجتماع من مسلمات الشيعة ولا يخفى عليك ان ذلك خبط ظاهر فانه انما يقول ذلك في صحة الصلوة في الدار الغصبي قال في البحار بعد ذكر كلام

الفضل فظهر ان القول بالصحة كان بين الشيعة بل كان اشهر عندهم في تلك الاعصار وقد عرفت ان القول بالصحة غير مستلزم لتجويز الاجتماع وبالجملة فنسبة هذا الخلاف الى بعض علماء الشيعة انما هي ناشية اما من حكمهم بصحة الصلوة في الدار المغصوبة او من تدقيقهم ومناقشتهم في بعض الادلة كما هو داب المحققين ولا يدل شيء منهما على الحكم بالجواز ثم ان المتنازع فيه كما عرفت هو كون شيء واحد شخصي واجبا وحراما باعتبارين وهذا هو المراد من عنوان تلك المسئلة وادعوا الضرورة على امتناعه وههنا مسئلة اخرى هي انه اذا تعلق الامر بماهية والنهي باخرى وكان بينهما عموم من وجه واتى المكلف بالفرد الجامع بينهما فهل يستلزم لا ومع الامتثال هل يكون اثما ام لا ولكون هذه المسئلة من متفرعات الاولى من بعض الوجوه كما ياتي تذكر بعض امثلتها هنا ولاجله يحصل الاشتباه كثيرا وسنشير الى زيادة توضيح لذلك في اخر المنهاج وكيف كان فالحق هو الامتناع لوجوه الاول انه لا شك ان الامر والنهي وبعبارة اخرى الوجوب والحرمة وساير الاحكام الخمسة من الامور المتضادة المتقابلة بالذات ومن البديهيات ان المتضادين لا يمكن اجتماعهما في محل واحد سواء كان من جهة او جهتين الا اذا كانتا حيثيتين تقييديتين يجعلان او لا نفس المحل المفروض محلين والحاصل ان الامتناع ناش من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الخارج امران هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية فلو جاز اجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه لزم اجتماع المتضادين وبعبارة اخرى الوجوب والحرمة والامر والنهي ضدان لا يمكن اجتماعهما في الخارج والواقع الا في محلين تعدد في الخارج والواقع وتعدد الجهة لا يوجب كون الصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت جهاتها الا انها في الخارج ونفس الامر شيء واحد وتعدد الجهة لا يجدي نفعا الا ترى انه اذا قال الشارع كل ماء طاهر وكل ملاق للنجاسة نجس لا يحكم بنجاسة الماء الملاقي لها وطهارته بل يخصص احد العامين وبهذا صرح السيد الداماد في السبع الشداد قال بعد ذكر الحيثيات واذا علمت ذلك فاعلم ان الوجوب والحرمة من الامور المتضادة والحيثيات المتقابلة بالذات فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالتشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين ككونه جزءا من الصلوة المامور بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقييديتين يجعل اولا نفس ذات الكون الشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثم يعرضها الوجوب والحرمة طاما من تلقاء الاستناد الى تينك الحيثيتين التقييديتين انتهى فان قيل جوز بعضهم اجتماع الحسن والقبح في واحد من جهتين تعليليتين محتجا بانها لا تضاد بينهما وانما التضاد بين الحسن من جهة والقبح من هذه الجهة

يجوز مثله في الامر والنهي قلنا اولا ان جواز اجتماع الحسن والقبح ممنوع كما يأتي في محله وثانيا انه لا يلزم من جواز اجتماعهما جواز اجتماع الوجوب والحرمة ايضا لان هذا انما هو اذا قلنا ان كل حسن يستلزم الوجوب او الندب وكل قبح الحرمة او الكراهة وليس كذلك بل المتحقق هو ان خالص ومع الاجتماع فالحكم للغالب وبدونه فلا باحة فان قيل بعد تسليم جواز اجتماع الحسن والقبح نقول الوجوب والحرمة ايضا من قبيلهما قلنا لا نم انهما من قبيلهما بل هما من قبيل السواد والبياض والطهارة والنجاسة وارد عليه بوجوه منها ان هذا انما يصح اذا كان متعلق الوجوب الفرد واما على القول بتعلقه بالطبيعة فليس الشخص الخارجي متعلقا للامر ولا للنهي بل المتعلق الماهيتان المتعددتان فلا يلزم اجتماع المتنافيين في محل وجوابه بعد تسليم تعلق الاحكام بالطبايع اولا ان النزاع في المتعلق انما هو في الاحكام المتعلقة بالكلي ظاهرا واما انه يمكن تعلق الحكم بالفرد بل تعلق بعض الاحكام به فما لا نزاع فيه فنفرض الكلام في مثله وثانيا انه لا شك ان الامر المتعلق بالطبيعة لم يتعلق بذاتها لعدم معقوليته بل تعلق بايجادها ولان وجود الماهيات بوجود افرادها والمفروض ان الفرد واحد فوجدان بايجاد واحد يكون هو متعلق الامر والنهي فيعود المحذور وثالثا انه لو تم ما ذكره لم يكن هناك واحد شخصي مامور به من جهة ومنهي عنه من اخرى ويعود النزاع لفظيا بيانه ان النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد له جهتان ومعناه ان يكون هذا الواحد واجبا من جهة وحراما من اخرى وثمرة هذا النزاع يظهر فيما اذا اخترنا في مسئلة تعلق الامر بالطبايع او الافراد الثاني وفيما اذا وجد امر لا يصلح للتعلق بالطبايع وفيما اذا قلنا بتعلقه بها مع وجوب الفرد من باب المقدمة او كون المتعلق حقيقة هو الايجاد واما اذا قلنا بتعلق جميع الاوامر بالطبايع وعدم وجوب المقدمة وعدم التعلق بالايجاد فلا يكون من متفرعات هذا النزاع بل يكون من باب اجتماع الواجب والحرام دون الوجوب والحرمة وعلى هذا فالمراد انه اذا اخترنا تعلق الامر بالفرد او الايجاد او وجوب المقدمة فهل يصح في الفرد اجتماع الامر والنهي من جهتين ام لا فلا يراد بان المتعلق بالطبيعة في تسليم امتناع الاجتماع مع المتعلق بالفرد ليس الا تسليما للمط والعجب من بعضهم انه قال بجواز الاجتماع تمسكا بتعلق الاوامر بالطبايع فانه على هذا القول ان الواحد الذي هو واجب وحرام معا اذ ليس امر وحداني اخر سوى الفرد والظاهر ان هذه الغفلة انما نشأت من تمثيل القوم بالصلوة في الدار المغصوبة ولم يتفطن بانه متفرع على تعلق الامر بالفرد او وجوب المقدمة ورابعا ان مع التعلق بالطبيعة فيكون التشخص ايضا واجبا من باب المقدمة فيعود المحذور والقول بان وجوبها توصلي فيجوز اجتماعه مع الحرام ناش عن قلة التامل

[illegible]

كما يأتي **ومنها** ان تنافي الامر والنهي لاستلزام اجتماعهما التكليف بالاطلاق وتعلق
الامر بالفرد من باب التخيير ولا منافاة بين الوجوب التخييري الذي لا يلزم حرج في الترك و
الحرمة من هذه الجهة وجوابه ان تنافيهما ليس من الجهة المذكورة بل من جهة استلزامهما الحرمة
والوجوب المتنافيين بالذات حتى لو لم يكن تكليف ايضا لكانا متنافيين ولا فرق بين
الوجوب التخييري والتعيني من هذه الجهة ولذا لا يجوز اجتماعه مع الحرمة في واحد من جهة
واحدة **ومنها** ان هذا مصادرة لانا نمنع عدم اندفاع اجتماع المتنافيين الا بتعدد
المتعلق بحيث يتعدد في الواقع امرين بل يكتفى بالاعتباري والتفصيل انه ان اريد بقوله و
المتنافيان لا يمكن اجتماعهما في محل امتناعه مع اتحاد الجهة فلا نزاع وان اريد امتناعه
مع تعددها فهو تحكم وكذا قوله وتعدد الجهة لا يوجب تعدد المحل وقوله وذلك لا يندفع
الا بتعدد المتعلق فان اراد التعدد بحسب الذات فالحصر ممنوع وان اراد مطلقا فقوله ومن
البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك تحكم ثم قوله بل الوحدة باقية ان اراد الوحدة الذاتية
فلا نزاع وان اراد من جميع الجهات فتحكم وجوابه انه لو كفى في اندفاع اجتماع المتنافيين
التعدد الاعتباري لزم جواز الاجتماع في مثل الطهارة والنجاسة في محل باعتبارين مع انه
عدم بديهي فان قال بالتفرقة بينهما وبين الوجوب والحرمة بانهما من عوارض التشخص وهما
من عوارض الماهية لا وليستدعي تعدد التشخص والثانية تعدد الماهية قلنا مع انه على هذا
لا يكون الاجتماع في محل واحد ويخرج عن محل النزاع وان النزاع لا ينحصر في الاوامر
المتعلقة بالكليات انك قد عرفت ان الوجوب والحرمة من عوارض وجود الماهية في الخارج لا
ذاتها ووجود الجهتين واحد في الخارج في الفرد المبحوث عنه ثم قوله عدم ايجاب تعدد الجهة
لتعدد المحل ثم ان اراد التعدد الخارجي ففساده ظاهر اذ ظاهر انه ليست الصلوة في المكان
المغصوب من جهتي الصلوة والغصب كونين في الخارج وان اراد العقلي فتعدده انما يفيد لو كان
الوجوب والحرمة من عوارض الوجود العقلي ولكنهما من عوارض الوجود الخارجي **ومنها**
ان قوله وتعدد الجهة لا يوجب تعدد المحل انما يصح اذا كانت الجهتان تعليليتين واما اذا كانتا
تقييديتين فلا اذ لا يلزم ح اجتماع المتنافيين في موضوع واحد والقائل ان الصلوة في
الدار المغصوبة من الثاني لان متعلق الوجوب هو ماهية الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق
الحرمة خصوصيته وجوابه مضافا الى انه مناقشة في المثال لان كلامنا فيما كانت الجهتان
تعليليتين اذ لا نزاع في التقييديتين كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما انه جعل الجهتين جهتي
الاطلاق والتقييد بجعل الكون واجبا من الجهة الاولى وحراما من الثانية وغرض المستدل

هو الوجوب التخييري للكون المقيد ايضا من باب الفرد مع انه قد عرفت مما نقلنا من كلام السيد
الداماد ما يظهر منه فساد جعل الجهتين المذكورتين تقييديتين كيف ولو كانتا تقييديتين
لما الجهتان التعليليتان **الثاني** انه اذا قال الامر اجلس يوم الجمعة في مكان كذا
من الصبح الى الغروب وقال لا تدخل الحرم في هذا اليوم فلا شك انه يفهم عرفا التخصيص وليس
هذا الفهم مستندا الى دلالة لفظية اذ ليس في اللفظ ما يدل عليه فيكون لامر عقلي وليس ما
يصلح له الا امتناع اجتماع الامر والنهي مع انه لو قيل بان الدال على التخصيص هو نفس اللفظ
ايضا لكفى في اثبات ما نحن بصدده **الثالث** انه لو قال احد افعل هذا الفعل من هذه الجهة ولا
تفعله من هذه الجهة كان يقول في الصلوة في الدار المغصوبة تصرف في الدار بهذا التصرف من جهة
كونه صلوة ولا تتصرف من جهة كونه غصبا او تقول اوجبته عليك لاجل كونه صلوة وحرمته من جهة
كونه غصبا لنسبوه الى السفاهة وخفة الراي ولولا امتناع اجتماعهما لما كان كذلك وبتقريب
اخر لو جاز اجتماعهما في واحد من الجهتين لجاز التصريح به مع انه لا يجوز قطعا اذ لو قال احد افعل
هذا الفعل من هذه الجهة ولا تفعله من هذه الجهة لذمه العقلاء فان قلت انا نسلم عدم جواز
هذا التصريح ولكن نقول انه يصح ان يامر بالصلوة وينهى عن الغصب وهما يجتمعان في فرد فيكون
هذا الفرد ما اجتمع فيه الامر والنهي قلنا لا نزاع في صحة الامر بالصلوة والنهي عن الغصب والنزاع
انما هو في هذا الفرد الذي انت تقول باجتماع الامر والنهي فيه ونحن نقول بتخصيص احد العامين
بغير هذا الفرد فنحتاج الى حاكم يحكم بيننا وليس حاكم انطق بالصواب من جواز التصريح
وعدمه فنقول ان هذا الفرد الذي انت تقول فيه بالاجتماع فهل يجوز التصريح به فيه بان
يقول افعله ولا تفعله فان قلت بالجواز فكنت مكابرا وان قلت بعدمه قلنا هذا كيف جاز
لا يجوز التصريح به والحاصل انه ان اريد اجتماعهما في الفرد فاين جواز التصريح بالاجتماع فيه
ثم ان قلت كيف لا يجوز التصريح مع انه يصح ان يقول لو صليت في الدار المغصوبة لامتثلت ولكن
اعاقبك بالتصرف في المغصوب او قال لعبده امرتك بالمشي خمس خطوة ووعد عشرة دراهم
ونهيته عن الكون في الحرم وايعاده بضرب عشرة اسواط انك لو مشيت في الحرم لاعطيتك
الدراهم واضربك الاسواط وهل هذا الا تصريح بالاجتماع قلنا لعل هذا هو الذي اوقعك
في الاشتباه فتامل اولا ان كلامنا كان في الاجتماع الامر والنهي والوجوب والحرمة لا في
اجتماع الامتثال والعقاب واعطاء الدراهم وضرب الاسواط فانهما ليسا الا من متفرعات
الوجوب والحرمة فما الباعث على ترك الاصل والاخذ بالفرع وهل هو الا لما في الاصل
من الامتناع البين وخفائه في الفرع وثانيا ان الامتثال والعقاب مترتبان على الامر

والنهي فاللازم اولا اثبات اجتماع الاخيرين ثم تفريع الاولين عليه فان المانع عن
اجتماعهما لا يسلم ذلك والتوضيح انه ليس معنى الامتثال الا الاتيان بالمامور به وليس
العقاب الا الفعل المنهي عنه فتوقفهما على كون الفعل مامورا به منهيا عنه وكونه كذلك ليس الا
بان يصح ان يقول افعله ولا تفعله وانت تعترف بامتناع الاخير المستلزم لامتناع ملزوم المستلزم
لعدم جواز سابقه المستلزم لانتفاء الامتثال والعقاب معا فكيف يصح ان يقول امتثلت
واعاقبك ولما لم يكن الحكم بالامتثال والعقاب متنافيين في ظاهر الامر اشتبه لاجله
ولو تامل في معناه ظهر الامتناع ولا يمكن القول بانه استدلال بصحة الفرع على الاصل
للاعتراف بفساد الاصل **الرابع** ان تعلق كل من الامر والنهي بشيء اما يكون بتعلقه به
بخصوصه او بعام يكون هو احد افراده او بكلي صادق عليه وكما يشترط في الاخيرين ان يكون
هذا الشيء فردا للعام او الكلي كذلك يشترط ان يكون هذا الشيء بحيث لو يعلم من الخارج
انه لو سئل من الامر او الناهي عن تعلق امره او نهيه به انكره وتحاشى عنه فلو علم ذلك لا نحكم
بالتعلق ولا شك انه اذا امر احد بعام ونهي عن اخر بينهما عموم من وجه كان يقول اكرم كل
من دخل دارك ولا تكرم الكوفيين ودخل زيد الكوفي وسئل عن اكرامه لا يقول بتعلق الامر
والنهي به وكذلك اذا قال اذهب الى السوق ولا تركب فاذا سئل عن الذهاب راكبا
لا يجيب افعل ولا تفعل فان قلت يجيب بانك ان ذهبت راكبا كنت مطيعا وعاصيا قلنا
نحن لا نسئل عما يترتب على الفعل بل عن جوازه وعدمه قبل حضور وقته **الخامس** ان
الاوامر والنواهي مبنية على مصالح ومفاسد فلا يجتمعان في شيء الا مع اجتماع المصلحة
والمفسدة فيه واذا اجتمعتا فاما يغلب احدهما فاللازم تحقق ما هو مقتضاه اولا فيكون
الفعل مباحا هذا ثم ان الذي اراه ان المطلب اوضح من ان يحتاج الى الدليل كما اعترف
جمع من اصحابنا احتج من قال بالجواز بوجوه **الاول** ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب
ونهاه عن الكون في مكان مخصوص كالحرم ثم خاطه فيه فانا نقطع بانه مطيع عاص والجواب
عنه اما اولا فنمنع القطع بالطاعة مع النهي فان قيل لو ضربه معتذرا بانه لم يفعل الخياطة
يعد مخيفا كما اذا امر بالخياطة في غير الحرم صريحا واما ثانيا فبانا سلمنا كونه مطيعا عاصيا
ولكن ليس هو من باب اجتماع الامر والنهي في واحد بل من اجتماع المامور به والمنهي عنه اجتماعا
تعاينيا كالصلوة مع النظر الى الاجنبية قيل الكون منحصر في الحركة والسكون والاجتماع و
الافتراق وظ ان شيئا من اجزاء الخياطة الاولان كالصلوة فلا فرق بين الكونين والقول بان
الخياطة امر حاصل منهما فهما بمنزلة المعدات لها بخلاف الصلوة للاجماع على ان القيام و

دفع الراس من الركوع والسجود وملاصقة الجهة بالارض من اجزائها مردود ولا بان الامر في التوليديات
متعلق بالاسباب كما قيل لانه خلاف التحقيق بل بانه يبتنى على جعل الخياطة اسما للاثر الحاصل وهو
خلاف الظاهر بل الظاهر انها الافعال المحصلة له قلنا للكون معنيان احدهما امر وهو المتداول في
عرف الحكماء والمراد حيث يطلق من غير اضافة الى المكان وثانيهما معناه العرفي وهو التحقق في
المكان وهو المراد حيث يضاف اليه ولا شك ان الاول من اجزاء الصلوة بل هو عينها وكذا الخياطة
واما الثاني وهو المراد في المثال والمنهي عنه فيما نحن فيه فلا شك انه من اجزاء الصلوة لانه
بعينه هو القيام والطمأنينة ووضع الجبهة والجلوس واما بالنسبة الى الخياطة فليس من اجزائها
ولا من مقدماتها بل هو من مقارناتها نعم الكون المطلق بهذا المعنى من لوازم الجسم واما
ثالثا فبانه قد سبق وسياتي ايضا ان المقدمة اذا كانت منهيا عنها فمع الانحصار لا يقطع
بالامتثال اذا توصل بتلك المقدمة ومع عدمه يمتثل ولو توصل بالمقدمة المحرمة وعلى
هذا فنقول انه امر بمطلق الخياطة ونهى عن فرد من الكون وهو مقدمة للخياطة غير منحصرة
مقدماتها فيه او مقارن معها وكيف كان فلا ينافي حرمتها حصول الامتثال بالخياطة
مع العصيان بالكون وقد يبدل الخياطة بالمشي وح فالجواب هو الاول **الثاني**
انه لو لم يجز الاجتماع لما صح التصريح به مع انه يصح ان يقول صل ولا تغصب ولو صليت في
المغصوب صحت صلوتك وعاقبتك للغصب وجوابه ان اردت صحة التصريح عند من لا يفهم فيه
فلا يفيد وان اردت صحته عند من علم ان الصحة موقوفة على تعلق الامر فلا نم صحة التصريح مع انه
ما يمكن على التمسك بصحة التصريح بالصحة والعقاب الا لاثبات اجتماع الامر والنهي حيث
ان الصحة والعقاب مترتبان عليهما فتامل اولا انه هل يجوز التصريح بالامر والنهي ام لا فان
كان ذلك مشكوكا فيه فتمسك في اثباته باثبات لوازمه والحاصل ان التمسك به بجواز التصريح
والعقاب من باب الان وهو انما يفيد لو كان وجود العلة مشكوكا فيه **والثالث** انه
لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه واللازم بط لانهما انما يتحدان
لو كان التكليف بالافراد وليس كك بل انما هو متعلق بالطبايع فمتعلق الامر الصلوة ومتعلق
النهي الغصب وكل منهما ينفك عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما بسوء اختياره وذلك لا
يخرجهما عن حقيقتهما حتى لا يبقى حقيقتين مختلفتين وقد ذكر بعض المتاخرين هذا الدليل
مع شرح وبسط وحاصله ان المانع من الاجتماع اما اجتماع الضدين او عدم امكان الا
متثال وبعد تعلق الامر والنهي بالطبايع لا يلزم شيء منهما اما الاول فلان محل الامر ماهية
الصلوة ومحل النهي ماهية الغصب وهما لم يتحدا في الواقع وان اجتمعا في فرد وهذا الفرد

من حيث هو لم يتعلق به امر ولا نهي واما الثاني فلان الطبيعة المامور بها كما يمكن ايجادها في ضمن الفرد المتضمن للطبيعة المنهي عنها يمكن ايجادها في ضمن فرد اخر فلا تكليف بالمحال وجوابه وان ظهر ولكن نقول تاكيدا انه يرد عليه اولا ان مطلوب المستدل ان اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي من جهتين جائز ومقتضى الدليل انتفاء الوحدة عن المتعلق نعم لو استدل به على جواز اجتماع متعلقي الامر والنهي قلنا مع انه ينافي الاستدلال بكون العبادة والاعتبار الذاتي ولا يلائم ما في كلام جماعة من دعوى البداهة على الامتناع يوجب رجوع النزاع الى اللفظي لانه ليس مراد القوم وتمثيلهم بالصلوة في الدار المغصوبة اما لاجل اختيارهم تعلق الاوامر بالافراد او باعتبار وجوب المقدمة او لغير ذلك مما مر وثانيا انه لو تم لدل على جواز الاجتماع في الاوامر المتعلقة بالطبايع فلا يصح تعميم المطلب والاستدلال به وثالثا ان الامتناع انما هو لاجل اجتماع الضدين والتعلق بالطبايع لا يجدي في دفعه لما مر من ان الاوامر المتعلقة بالماهيات متعلقة بايجادها دون ذواتها ومفهوماتها والايجاد المتعلق هو الخارجي دون الذهني والاعتباري ولا شك ان هاتين الحيثيتين وجدتا في الخارج بايجاد واحد فاتحد المحلان واجتمع الضدان في محل واحد ورابعا انه لا شك ان لكل ماهية ذات افراد حصصا متعددة بالتعدد العددي وان كانت جميعها متحدة بالوحدة المعنوية فاذا امر الامر بايجاد ماهية فلا شك انه يحصل الامتثال بالاتيان بكل حصة من الحصص الموجودة في ضمن الافراد ما لم يعلم عدم تعلق امره بحصة موجودة في ضمن فرد معين واما اذا علم ذلك فلا يمتثل الا بالاتيان بغير هذه الحصة كما في صورة التخصيص والتقييد وكذا النهي ولا شك انه اذا امر احد بايجاد ماهية ونهي عن اخرى حاصلة في ضمن بعض افراد الاولى يعلم عدم تعلق امره بالحصة الموجودة في ضمن مادة الاجتماع من الاولى وخامسا انه اذا سلمنا التعلق بالطبايع فلا شك ان حصولها في الخارج موقوف على الفرد فيتعلق الامر به تبعا ايضا فاجتمع الامر والنهي واخراج اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام عن النزاع غير صحيح **والرابع** انه لو لم يجز الاجتماع لما وقع وقد وقع كثيرا كالعبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة واجيب عنه بان الكراهة المضادة للوجوب المعدودة من الاحكام الخمسة هي الكراهة بالمعنى المشهور اي المرجوحية بالذات وليست الكراهة المستعملة في العبادات بهذا المعنى بل المراد منها اما المرجوحية الاضافية اي الفعل مرجوح بالنسبة الى فعل اخر وان كان راجحا بالنسبة الى تركه ولا تنافي بينها وبين الوجوب لان المنافي له هو كون الفعل غير مطلوب في نفسه ولا يلزم ذلك في المرجوحية الاضافية فان حاصلها يرجع الى ان الطلب متعلق

بفعله الا ان تعلقه بفرد اخر اشد واكد ولا شك في عدم منافاة ذلك للوجوب وقد يتحقق مثله في بعض افراد الواجب المخير كالقصر في المواطن الاربع واما اقلية الثواب من فرد اخر وهي ايضا لا تنافي الوجوب واورد عليه بوجوه **منها** انه يوجب ان يكون كل عبادة مرجوحة بالنسبة الى فرد اخر واقل ثوابا منه مكروهة مع انهم لا يقولون بكراهة المكتوبة في البيت مثلا وجوابه اولا انه يمكن ان يشترط في اطلاق الكراهة وصول الفعل في المرجوحية الاضافية واقلية الثواب حدا خاصا بالنسبة الى المرجوح في نفسه وما لا ثواب له وثانيا ان الفعل كل طبيعة مامور بها مع قطع النظر عن جميع المنضمات قدرا معينا من الرجحان بالنسبة الى تركه ومن الثواب وقد يزيد ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص مع بقاء اصل الرجحان والثواب كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فما ادى رجحانه وثوابه عن اصل الطبيعة اطلق عليه اسم المستحب وما نقص المكروه وما بقي بحاله المباح **ومنها** ان اللازم حصول منقصة في هذا الفرد منعها اما بطلب فعلها بدون تركها فيلزم عدم الكراهة او عكسه فعدم الوجوب او كلاهما فالاجتماع والجواب باختيار الاول قوله يلزم عدم الكراهة ان اريد بالمعنى المصطلح فنعترف بالعدم وان اريد غيره فمنع اللزوم **ومنها** ان ما ذكر انما يصح فيما له بدل واما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة فلا لان كل آن يسع لركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم يستحب فيه صوم وليس لهما في هذا الان او اليوم بدل حتى يكونا مرجوحين بالنسبة اليه او اقل ثوابا منه وجوابه بعد المواخذة بالتفرقة بين الزمان والمكان مع كون كل منهما من المشخصات ان معنى كون التطوع في هذا الوقت مكروها كونه مرجوحا بالنسبة الى التطوع في الوقت الاخر واقل ثوابا واي محذور فيه فان قلت اذا كان فعله في هذا الوقت مطلوبا مثابا عليه ولم يتصور له بدل في هذا الوقت فاي فائدة في بيان مرجوحيته او قلة ثوابه قلت لما كان عادة اغلب الناس بل جميعهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فنبه الشارع على الراجح والمرجوح والاكثر ثوابا والاقل لاختيار المتطوع راجحه واكثره ثوابا فان قلت اذا اوقع المكلف الصلوة في الوقت الراجح فان اردت انها وظيفة المرجوح وبدل عنها وليس لهذا الوقت نافلة فليس ذلك باولى من عكسه وان اردت ان الشارع لما علم انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال لا تصل في هذا الوقت وصل وظيفة الراجح فهذا اعتراف بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل قلنا انها وظيفة الراجح ولكن لما علم الشارع عدم الاستغراق قال لا تصل في المرجوح لا بمعنى انه طلب تركها فيه حتى يكون مرجوحا في ذاتها بل بمعنى ان الصلوة في هذا الوقت مرجوحة بالنسبة واقل ثوابا فان استغرقت الوقت فصل

في الوقتين والا فهذا افضل من ذلك وارجح **ومنها** انه على هذا يكون مكروه العبادة ما كان غيره افضل منه او اكثر ثوابا وذلك الغير مما يكون ثوابه ورجحانه موازيا لاصل الطبيعة فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة اليه ايضا فيحصل له منقصة ذاتية فيكون مكروها اصطلاحا وجوابه انا قلة الرجحان او الثواب عن اصل الطبيعة مع وجود شيء من الرجحان والثواب لا يوجب منقصة ذاتية بل انما هو بالنسبة الى الطبيعة الخالية عن هذا القيد وان كان راجحا بالنسبة الى الترك وهذا ليس مكروها بالمعنى المصطلح **ومنها** ان لنا ان نقول في الصلوة في الدار المغصوبة ايضا بمثل ذلك وجوابه انا لا نساعد ذاك الطائل في بيان امتناع اجتماع الامر والنهي واذا جوزت كونها مرجوحة اضافة اعترفت بعدم الاجتماع **ومنها** انه لو كان المراد بكراهة الصلوة في الحمام مثلا كونها اقل ثوابا لكان تركها فيه بان تفعل في غيره سببا للثواب زايد وفعله لكن سببا للعقاب فيكون مكروها بالمعنى المشهور وجوابه ان المكروه ما كان تركه سببا للثواب لكونه تركا حتى يكون السبب هو الترك في نفسه والسبب هنا فعل فرد اخر لا ترك هذا الفرد هذا ثم انه قد يوجه تعلق الكراهة بالعبادات بانها لا يتعلق بنفس الفعل بل بوصف خارج كالتعرض للنجاسة وكشف العورة والسيل ومنع المارة فمتعلق الكراهة الوصف الخارج ومتعلق الوجوب اصل الفعل وهما قد اجتمعا في زمان واحد فالعبادة لم يتعلق بها كراهة اصلا لا من جهة نفسها ولا من جهة وصفها بل المكروه هو نفس الوصف الخارج عنها وفيه ان معنى كراهة التعرض للرشاش مثلا ان الكون في معرضه مكروه وهذا الكون بعينه هو الكون للصلوة فيجتمع الكونان في كون واحد ويجتمع فيه الامر والنهي فليس التعرض للنجاسة وصف للكون الجزئي المتشخص غير داخل في حقيقته فلا يكون ذلك الكون مكروها بل المكون وصفا العارض له بخلاف الصلوة في المغصوبة فان نفس الكون المغصوب منهي عنه لاجل كونه بعينه تصرفا في ملك الغير وفيه ان دعوى كون التعرض وصفا للكون باطل بل الكون في معرض النجاسة فرد من افراد التعرض لها مع ان ذلك التوجيه لو صح لاختص بمثل الصلوة في الاماكن السبعة واما في مثل التطوع في الاوقات المكروهة والصوم في السفر فلا ثم اني لا اراه ان البحث في تصحيح ما ذكره من ان المراد بالكراهة في العبادات هو المرجوحية الاضافية واقلية الثواب او غيرهما وردّه ليس من متممات ما نحن فيه ولا يتوقف تصحيح على غاية ما ذكروا بل يكفي نص بعضهم بان المراد بالكراهة المستعملة في العبادات غير معناها المشهور والحاصل انه يكفي في الجواب ان نقول ان مرادكم من كراهة بعض العبادات ان كانت كراهة بالمعنى المشهور فلا نسلم الكراهة ولم يثبت من الشارع بحجة شرعية كونه مكروها بهذا المعنى واما قول الفقهاء حيث

صرحوا بكراهته فلا يفيد لانهم صرحوا قاطبة بان مرادنا من الكراهة في العبادات ليس المعنى المصطلح غاية الامر انه لو لم يتم المعنى الذي ذكروه لم يصح اطلاقهم لفظ الكراهة على العبادات وان كان مراد كم معنى اخر فلا يفيد اجتماعهما مع الوجوب لكم فائدة **والخامس** انه لولا جواز الاجتماع لما امكن اجزاء غسل واحد عن الواجب والمندوب وجوابه منع الملازمة والتوقف فانه يمكن ان يكون الواجب مجزيا عن المندوب وبالعكس بمعنى انه يترتب عليه ثوابهما معا ويسقط بفعل احدهما التكليف عن الاخر وقد يستدل ايضا بامور اخر كالصلوة في المسجد وافضل افراد الواجب المخير والجواب كما سبق وكالصلوة في مواضع التهمة والجواب بتسليم بطلانها بعد ورود النهي عن الكون فيها ثم ان هيهنا فوائد ينبغي التنبيه عليها الاولى اعلم ان هنا مسئلتين احديهما انه هل يجوز كون شيء واحد متعلقا للوجوب والحرمة من جهتين ومحل النزاع فيها وان امكن ان يكون مطلق الجهتين ولكنهم لما راوا حصول التكليف بما لا يطاق فيما اذا كانت الجهتان متلازمتين وظنوا الاجماع على الامتناع فيما اذا كانتا بحقوق الاطلاق والتقييد حصروا النزاع بالجهتين العامتين من وجه وثانيتهما انه اذا امر بعام ونهي عن اخر اعم من وجه من الاول فاتى المكلف بالفرد الجامع فهل يحصل له الامتثال مع الاثم ام لا يمتثل والكلام في المسئلة الاولى غير الكلام في الثانية اذ لا دخل لها بتعلق الاوامر والنواهي بالطبايع او الافراد ولا بوجوب المقدمة وعدمها ثم يصلح الفرد الذي هو محل الاجتماع في الثانية مثالا للاولى على بعض الوجوه واما الكلام في الثانية فانما هو بعد الكلام في الاولى ويتفرع عليه فانا لو قلنا في الاولى بالجواز يتفرع عليه الامتثال لهذا الفرد مع الاثم وان قلنا فيها بالامتناع فتحقيق حال ذلك الفرد يتوقف على مسائل معنونة احدها ان متعلق الاوامر هل هو الطبايع او الافراد وثانيها ان مقدمة الواجب واجبة ام لا وثالثها انه لو توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة المحضة هل يحصل الامتثال بذي المقدمة ام لا فان قلنا بان المتعلق هو الافراد يتعين عدم الامتثال بالفرد وكذا ان قلنا بوجوب المقدمة وعدم الامتثال بالمقدمة المحرمة المحضة وان قلنا بان المتعلق الطبايع ولا يجب المقدمة او يجب ولكن لو توصل بالمقدمة المحرمة المحضة يسقط وجوب المقدمة الواجبة ويحصل الامتثال بذي المقدمة امكن القول بصحة هذا الفرد وحصول الاثم به اذ لا يجتمع الوجوب والحرمة ح ولكن هنا امر اخر بملاحظته يعلم عدم الصحة ايضا الا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في واحد من جهتين وهو ما مر من ان المكلف به الايجاد الخارجي ووجود الفرد والجهتين انما هو بايجاد وتاثير واحد ثم لما كان بناء الاكثر على تعلق الاوامر بالافراد او وجوب المقدمة

فرعوا المسئلة الثانية على الاولى مطلقا وذكر وجها في خلالها لما ذكر ولاجل ذلك اشتبه الامر على
بعضهم وغفل وخلط واخلط ولم يفرق بين المسئلتين عنوان الاولى وحكم بالجواز فيها و
استدل عليه بان الفرد في الثانية ليس متعلقا للامر مع وما ادرى ما المناسبة بين الدليل
والمدلول مع انه لو قلنا بالجواز في الاولى لم يحتج في تصحيح هذا الفرد الى تعلق الامر بالطبيعة
ولو قلنا بالتعلق بالطبيعة لم يتفرع ذلك على الاولى كليا والاحسن ان يعنون كل من المسئلتين
بعنوان علحدة ويتكلم في كل بما يناسبه وقد عرفت الحق في الموضعين مما ذكرنا **الثانية**
قد يتوهم انه لا نزاع في اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام ولذلك يحصل المط بالحرام بل وبفعل
الغير ايضا وهو فاسد فان ما يدل على امتناع الاجتماع يدل عليه مطلقا سواء كان الوجوب توصليا
او نفسيا فان سبب منشاء هو امتناع كون الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك معا ولا تاثير
في دفعه لكونه توصليا او غيره الا ترى انه اذا قال المولى لعبده لا تمش اليوم قدما واشتر
اليوم اللحم من السوق يعد تكليفا بما لا يطاق ولو قال له العبد هل امشي الى السوق لا يجوز له
الامر والنهي معا او يفهم استثناء المشي لاشتراء اللحم والا ترى انه اذا امر العبد بدخول
بلد ثم نهاه عن قطع طريق من طرقه ولم يمكن الدخول من غيره ولم يعلم الآمر بذلك يحصل
التردد للعبد فلو سئل حينئذ عنه وقيل له لا يمكن الدخول الا من الطريق المنهي عنه فاما يجوز
قطع الطريق المنهي عنه او ينسخ الامر ولا يامر بقطع هذا الطريق مع العقاب عليه واما
ما ذكره من حصول المط بفعل الحرام او بفعل غيره وهو منشاء اشتباههم فتحقيقه ان الواجب
التوصلي من الواجبات المقيدة بمعنى انه واجب ما دام يتوقف التوصل الى المط فاذا حصل
المط بفعل الحرام او الغير فلما لم يتوقف على شيء حينئذ فلا يجب شيء من باب التوصل ويسقط
وجوب المقدمة لا انه يكون ذلك الحرام او فعل الغير واجبا فالمامور به للتوصل هو المقدمة
المشروعة لكن بشرط الحاجة اليها فاذا توصل على وجه غير مشروع فهو وان لم يكن اتيا
بالمقدمة المامور بها ولكن لا يجب بعد ذلك مقدمة لعدم الحاجة اليها وعدم توقف
حصول الفعل عليها فان وجوب قطع الطريق انما هو على من لم يكن داخل مكة فمن قطع طريقه
بنحو غير مشروع ودخل لا يجب عليه قطعه بنحو مشروع لعدم تحقق شرط وجوبه الذي هو
البعد عن مكة وكذا الامر بالحج لغير القادر على المشي امر بالركوب وبملاحظة النهي عن
الغصب يعلم ان المط هو الركوب على الدابة المباحة ولكن اذا ركب المغصوب ودخل سقط
وجوب ركوب المباح لعدم التوقف عليه حينئذ لا لاجل ان الركوب على المغصوب كان واجبا
توصليا تخييرا ايضا فعلم انه لو توصل احد بالمقدمة المحرمة يكون عاصيا من اجل تلك المقدمة

مطيعا

مطيعا للاتيان بذيها المقدمة وليس ذلك من باب اجتماع الامر والنهي نعم لو كانت المقدمة منحصرة في
تلك المحرمة فلا يقطع حينئذ بالامتثال بالتوصل بها الى ذيها للقطع بان واحدا من الامر بذي
المقدمة والنهي عن تلك المقدمة ليس باقيا على حاله وهو السر في حكمهم بصحة الوضوء في اواني
الذهب والفضة مع عدم الانحصار وبطلانه معه فان قلت فيلزم كون تارك السعي بالطريق
المباح معاقبا بالتركه قلنا لو قلنا به لما قلنا منكرا مع انه يمكن ان يكون العقاب مخصوصا بالواجب
النفسي او مع التوصلي ايضا اذا ترك مع ذي المقدمة ومن هذا يظهر فساد ما قاله المدقق الشيرواني
في بحث ان الامر بالشيء نهي عن ضده من ان صحة الحج للنائي القاطع للمسافة بالدابة المغصوبة
مبني على احد الامرين من كون المقدمة غير واجبة ومنع استحالة اجتماع الامر والنهي اذ بعد
القول بالامرين لا مجال لكونه مجزيا مع وقوعه على وجه منهي عنه انتهى ووجه الفساد انا
نقول ان المقدمة واجبة مشروطا وهي غير المنهي عنه والاجزاء لعدم تحقق الشرط وما قال من انا
لو قلنا بان الواجب غير المنهي عنه لزم عدم وجوب المقدمة لحصول الواجب بدونها حاجة اليها عقلا
وعادة وشرعا لان المعروض ان الحج معتبر شرعا بدون قطع المسافة على الوجه المشروع فقطعها
على هذا الوجه ليس بمقدمة فلا معنى للقول والحاصل ان هذا اي وجوب الفرد المشروع يلزم
امورا ثلثة احدها عدم وجوب المقدمة وهو القدر المشترك وثانيها وجوب غير المقدمة وهو
القطع على الطريق المشروع وثالثها سقوط وجوب الواجب بفعل غير الواجب ومن ههنا
يظهر ان القول بوجوب المقدمة ينافي القول بعدم اجتماع الوجوب والحرمة فان القائلين
بوجوبها لا يقولون بعدم اجزاء ذي المقدمة اذا اتى المكلف بالمقدمة على الوجه الغير المشروع
وعدم وجوبها لاخر فيلزم الثلثة واما ان يقولوا بوجوب القدر المشترك بين الوجهين والتخيير
بينهما فيلزم اجتماع الحرمة والوجوب ففيه ان المقدمة وان كانت هي القدر المشترك ولكن
الوجه المشروع ايضا من افراده ويكفي في صدق وجوب الكلي وجوب بعض افراده كما انه يصدق
ان الصوم واجب مع النهي عن كثير من افراده والتوضيح ان القائلين بوجوب المقدمة لا يريدون
وجوبها بجميع افرادها ولا وجوبها لا بشرط لا بل يريدون وجوبها لا بشرط وهذا لا ينافي ان
يثبت بدليل اخر وجوب شرط ايضا لتحقق الماهية لا بشرط معها بشرط كما اذا قال الشارع صم يوما
فانه يدل على وجوب ماهية صوم وهذا القدر المشترك واذا قال بعده لا تصم يوم العيد لم يكن
ذلك قولا بعدم وجوب الصوم بل كان تخصيصا لبعض افراده فكذلك فيما نحن فيه فانه يثبت
بالخطاب بذي المقدمة وجوب القدر المشترك فاذا نهى عن فرد منه لا يلزم عدم وجوب المقدمة
بل يخص الوجوب ببعض افراده فلا يلزم شيء من الامرين الاولين واما الثالث ففيه انهم يقولون

بوجوب الوجه المشروع وبسقوط وجوبه بعد الاتيان بغير المشروع لا بمعنى ان وجوبه سقط راسا
بل في حال الوصول الى مكة لا بسبب الاتيان بالوجه الغير المشروع بل بسبب فقد قيد وجوبه
وهو الحاجة كصلوة الجمعة بعد انقضاء وقتها ولا يخفى ان ما ذكر من عدم المنافاة بين الاطاعة
والعصيان فيما اذا توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة انما هو اذا لم يكن وجودهما بايجاد
واحد واما اذا اوجدا بايجاد واحد فلا يقطع بتحقق الامتثال ووجهه ظاهر مما سبق **الثالثة**
واذ لم نقل بجواز الاجتماع فاذا ورد امر ونهي بين متعلقيهما عموم من وجه فقيل يرجح جانب
النهي مطلقا للاجماع وتغليب الحرمة وفيهما المنع وقيل بتخصيص احدهما قطعا وهو غير معلوم
فلا يعلم بكون الماتي به مامورا به فلا يكون صحيحا والتحقيق ان متعلقيهما اما يكونان مطلقين
او عامين فعلى الاول يرجح النهي لفهم العرف والعمل بالدليلين كما ياتي في بحث المطلق الا اذا لم
يمكن العمل بهما مثل اكرم بصريا ولا تكرم خياطا والخياط البصري في الخياط فحكمه حكم العامين
وعلى الثاني يحكم بالتخيير في الترجيح فيصح المامور به لو اتى به لما ياتي في اخر بحث كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده **الرابعة** جميع ما ذكر انما كان فيما اذا كانت الجهتان بينهما عموم من
وجه واما اذا كان بينهما عموم مطلقا فقد صرح والدي العلامة في كتبه بعدم كونه محلا
للنزاع وادعى الاتفاق على عدم جواز الاجتماع وقال بعض القائلين بالجواز في الاول برهانا
ايضا الا انه قال ان الجواز عقلي ولكن اذا ورد عام وخاص مطلق يفهم العرف تخصيص العام اقول
لا بعد في كونه من المتنازع فيه ايضا الا ان الامتناع العقلي المدلول عليه في الاول موجود هنا
ايضا واما جعل التخصيص عرفيا فيلزمه انه لو صرح بالخصوص وجب ابقائه على ظاهره كان يقول لا
تصل في الدار المغصوبة من جهة انها صلوة فيها وصل فيها من جهة انها صلوة مع انه فاسد
قطعا هذا مع ان جواز الاجتماع في شيء من جهتي عام وخاص مسئلة وبناء العام على الخاص مسئلة
اخرى فارتكب هنا الخلط كما ارتكبه في الاول كما بيناه في ساير كتبنا **الخامسة** قيل
اما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال كونه مامورا
بالخروج وليس منهيا عنه وكونه عاصيا ولكن لم يتعلق النهي به عن الخروج وكونه مامورا به و
منهيا عنه وهو اقرب لانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع لانه اما فهم العرف او العقل
كما لو دخل سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه تكليف بما لا يطاق واما فيما نحن فيه وان
يلزمه تكليف بما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذ الموجب سوء اختيار المكلف
اقول فيه اولا ان التكليف بما لا يطاق غير جائز مطلقا نعم التكليف قبل الامتناع والايقاع
الممتنع بالاختيار لا التكليف بعده وهذا مراد من قال بجواز التكليف بالممتنع بالاختيار

وذلك

وذلك غير جار فيما نحن فيه اذ لا تكليف بالخروج قبل الدخول وتحقق الامتناع بعده واما
التكليف بعد الامتناع فغير معقول لكونه لغوا لا يصدر من الحكيم وثانيا ان دليل الامتناع
لا ينحصر في لزوم التكليف بما لا يطاق بل يدل عليه لزوم اجتماع المتضادين ايضا وثالثا انه لو
جاز لجاز للامر ان يقول اخرج ولا تخرج ورابعا ان طالبا للدار اما يكون طالبا للخروج فلا يكون
منهيا عنه او لا فلا يكون مامورا به **السادسة** ان قلت قد ذكرت فيما سبق اختلاف الا
صحاب في معنى الكراهة في العبادات فكان ابين قائل بانه قلة الثواب ومفسرا اياها بالمرجوحية
الاضافية ومريد لمعناها المشهور ومرجع الى وصف خارج فما اختيارك فيه قلنا لا يمكن ان
يراد بالكراهة المعنى المشهور لوجهين احدهما انه كون الشيء مطلوبا تركه غير ممنوع عن فعله
مطلوب لا عينا ولا تخييرا شرعيا او عقليا فهذا الفعل ان كان فعله مطلوبا لا يكون مكروها
بالمعنى المصطلح والا فلا يكون صحيحا فان قيل المطلوب ترك خصوصية الفرد وما يطلب فعله بجهة
ولاشتمال الفرد عليها يكون مطلوبا تركه من جهة وفعله من اخرى قلنا اولا ان المط ليس الا الكلي
واتحاد الخصوصية والجهة واحد وثانيا انا لا نم ان ذلك هو الكراهة المصطلحة لانها ما لم يكن
لفعله جهة مطلوبية اصلا وثانيهما ان المكروه المشهور ما كان تركه مطلوبا مطلقا ومكروه
العبادة ليس كذلك لانه مطلوب الترك بشرط الاتيان بالغير بحيث لو تمكن الغير يريد ذلك قطعا
وليس هذا الا المرجوحية الاضافية والتوضيح ان المرجوح اما يكون بحيث لا يريده الآمر
مطلقا وهو المرجوح الحقيقي والمكروه الاصطلاحي او لا يريده اذا وجد غيره ويريده لو لم
يجد وهو المرجوح الاضافي بما لو كان بحيث اذا اتى مع امكان الغير لكان منا بالكاملية
نحن فيه والحاصل ان المكروه المصطلح ما ينفر عنه الطالب لا بحد توجب الحرمة ومكروه العبادة
ليس كذلك بل ميله الى بدله اكثر منه اليه من غير تنفر عنه وهذا هو المرجوح الاضافي واما
اقلية الثواب او الارجاع الى الوصف الخارج فخلاف الظاهر ولا دليل عليه مع انه يرد
على الاخير ما سبق **منهاج** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يوجب النهي عن ضده
ام لا ولنقدم امام المقصود مقدمات الاولى الضد اما خاص وهو الشيء الوجودي المعين
المانع من فعل المامور به واما عام وهو يطلق تارة ويراد به الترك او الكف على الراي
والاخرى ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو اعم من الخاص ومن قال انه عينه اراد
انهما واحد في مقام النهي عن الضد حيث ان المراد من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده
الخاص كونه نهيا عن الخاص على الوجه العام لا بخصوصه فان القائل بالاستلزام لم يقل بانه
مستلزم للنهي عن ضد خاص معين من حيث هو معين بل قال انه يستلزم النهي عنه من حيث

كونه داخلا تحت هذا العنوان اعني ضدا خاصا والعنوان بعينه احد الاضداد لا بعينه فيبقى عاما الا ان تعينه كما يجي الترك بالمعنى المحقق في ضمن جميع الاضداد الثانية قد سبق ان الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية وان اختلفوا في انها وضعية او عقلية وان المنطقيين لا يشترطون في الالتزام اللزوم البين بالمعنى الاخص لا يكون عندهم غيره مدلولا التزاميا وان كان لازما واما غيرهم فلما لم يشترطوا ذلك فيها جعلوا جميع اللوازم من المدلولات الالتزامية وان عند المنطقيين قد يتحقق اللزوم مع الالتزام وقد يتحقق بدونه وقد يسمى الاول على طريقتهم بالمدلول اللفظي والثاني باللازم المعنوي وقد يخص المعنوي بغير البين واما عند الاصوليين والبيانيين فلا ينفك اللزوم عن الالتزام واللازم المعنوي عندهم لو اطلق يراد به المقابل للبين بالمعنى الاخص او للبين فمن قال في هذه المسئلة بنفي الدلالة اللفظية وثبوت اللزوم المعنوي كصاحب المعالم وبعض اخر فنظره الى طريقة المنطقيين الثالثة قد اضطربت كلماتهم في بيان محل النزاع فمنهم من جعله في الضد العام بمعنى الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد ومنهم من قال ان النزاع في الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه ومنهم من احتمل الخلاف فيهما وجعله في العام باعتبار العينية والاستلزام لا في اصل الاقتضاء وذلك ليس ببعيد واذ عرفت تلك المقدمات فاعلم انه قد كثر النزاع في اقتضاء الامر بشيء للنهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وكيفية الاقتضاء ولذلك حصلت في المسئلة اقوال شتى عدم الاقتضاء مطلقا والاقتضاء عينا وتضمنا والتزاما لفظيا ومعنويا فيهما وفي العام فقط مع النفي في الخاص او الاثبات بما يتفاوت مع العام كجعل الاقتضاء في الخاص التزاما على التضمن في العام ومعنويا على اللفظي فيه واختار والدي العلامة عدم الاقتضاء في الموسع مطلقا والمضيق تضمنا في العام تضمنا وفي الخاص التزاما معنويا ان لم يكن مضيقا مثله والا فالترجيح او التخيير والحق اقتضاؤه لو دلالته عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية في كل من الضدين اما في العام فباعتبار اللزوم البين بالمعنى الاعم واما في الخاص فبغير البين وان شئت فتشبها فيهما او في الخاص بالالتزام المعنوي لنا على الاول ضرورة جزم العقل باللزوم بين الطلب الحتمي الذي هو معنى الامر وبين المنع من الترك بعد تصورهما وتصور النسبة بينهما بل لا يبعد دعوى اللزوم البين بالمعنى الاخص ايضا وعلى الثاني وجوه منها انه لا شك ان فعل الضد مانع عن المامور به ولا شك ايضا ان من يطلب شيئا يطلب ترك ما يمنعه وان لم يحضره تفاصيل الموانع فان المولى اذا امر عبده بدخول داره في وقت معين فهو يريد المنع من دخول السوق حينئذ وان لم يكن في نظره تفصيلا ومنها انه لو لم يكن

منهيا عنه لجاز فعله ولو جاز لجاز للامر التصريح به مع ان العقلاء يستقبحون المولى اذا قال لعبده اوجبت عليك الكون في الدار جميع هذا اليوم وجوزت لك دخول السوق فيه ومنها ان كل احد يفهم من قول المولى كن في الدار اليوم ويجوز لك دخول السوق عدم وجوب الكون ولولا منافاته تجويز الدخول لما فهم ومنها ان فعل المامور به لا يتم الا بترك جميع اضداده وما لا يتم الواجب الا به واجب ومنع كون ترك الضد مقدمة لفعل المامور به وجعله من المقارنات لاستقلال الارادة واكراهه بالتاثير بالمحل ضرورة توقف الفعل على علته التامة التي من اجزائها دفع الموانع ومنها فعل الضد لاستحالة اجتماع الضدين فترك الضد من شرائط تاثير المؤثر ولذا اشتهر ان عدم المانع من العلل بل كثير بعض كلماتهم ينحو الى ان يكون ترك الضد من الاسباب اذ ترك جميع الاضداد الوجودية لشيء يقتضي وجوده ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ولا يلزم من كونه مقدمة له كون ايضه مقدمة لعدم توقف الترك على فعل من الافعال بل يكفي فيه وجود الصارف كما مر مفصلا فلا يثبت قول الكعبي ولا يلزم الدور وفعل الضد ضد عام للترك لكونه عين ترك تركه والنهي عنه بخصوصه لازم من الامر بترك جميع الاضداد كما هو بديهي فتمسك بوجوب تركه على كون فعله منهيا عنه ليس مصادرة قيل وجوب المقدمة لكونه توصليا يختص بحالة امكان ذي المقدمة ومع وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي لا يمكن التوصل اليه وهما مستمران مع الاضداد الخاصة قلنا مع انه لو تم ذلك لجرى في كل واجب لتنبيه بل كل واجب ان امتناع التوصل حين وجود الصارف انما هو بشرط وجوده لا مطلقا فيمتنع لو وجب وجوده في هذا الوقت وليس كذلك وانما هو من قبل المكلف وفرق بين الضرورة في زمان الوصف وبشرطه والمسقط للتكليف هو الثاني وقد استدل على المطلب بوجوه اخر ضعيفة ايضا منها ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به ومستلزم الحرام حرام وليس وجه ضعفه ما قيل من انه ان اريد باللزوم العلية منعنا الصغرى لان العلة المستقلة في الترك وجود الصارف وعدم الداعي وهما مستمران مع فعل الاضداد الخاصة وكذا ان اريد ~~اشتراكهما في العلية لان الصارف الذي هو العلة في الترك وجود الصارف وعدم الداعي وهما مستمران مع فعل الاضداد الخاصة~~ وكذا ان اريد اشتراكهما في العلة لان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد بل هي وجود الداعي اليه ولا مدخل للصارف عن فعل المامور به في فعل الضد وان لم ينفك عنه في الخارج حيث ان الانفكاك مستلزم للاشتغال بالضدين في حال واحد وان اريد الاعم من العلية اي عدم الانفكاك في الخارج منعنا الكبرى ~~لانا نقول ان فيه مضافا الى عدم توجه منع الكبرى~~ لانا نقول ان فيه مضافا الى عدم توجه منع

الكبرى مطلقا ان الضرورة قاضية بالعلية لان فعل الضد مانع ووجود المانع سبب للعدم فان قيل لو كان فعل الضد علة لترك ضده لتوقف عليه ضرورة توقف المعلول على علته مع انه قد مر في رد شبهة الكعبي عدم التوقف قلنا اذا كانت لشيء علتان لم يتوقف المعلول على شيء من خصوص العلتين وان توقف على احدهما وترك الحرام معلول لكل من الصارف وفعل الضد فلا يتوقف على احدهما بخصوصه سيما مع كون الصارف وهو عدم الاجماع غير منفك عن فعل الضد وكونه سابق الاعدام فان قيل فيلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد لو اجتمع الصارف وفعل الضد وهو محال قلنا المحال اجتماعهما في التاثير دون الوجود والمؤثر حال الاجتماع احدهما وهو السابق منهما ولو ذاتا فان قيل فيلزم تخلف المعلول عن العلة التامة اللازم تخلف التاثير دون المعلول ولا امتناع فيه اذا انتفى بعض شرائطه التي منها عدم المعارض منضما انا نمنع حرمة علة الحرام مطلقا وانما هي اذا كانت مؤثرة في وجوده واما بدونه فلا وفعل الضد وان كان علة لترك المامور به ولكن لا يستند الترك اليه الا مع انتفاء الصارف ووجود الداعي الى المامور به واما معهما فلا لكونهما سابقين عليه كما مر في شبهة الكعبي وعلى هذا فيكون فعل الضد حراما لو انتفى الصارف ووجد الداعي واما مع الصارف وعدم الداعي فلا مع انه يكون معهما دائما لان فرض وجود الداعي اليه وانتفاء الصارف عنه والاشتغال بضده محال لان العزم هو الجزء الاخير من العلة التامة نعم ان اريد بالداعي مجرد الرغبة والميل يمكن الاجتماع ولكنه غير مفيد لان علة الترك حينئذ يكون عدم الاجماع والعزم فان قيل لا زم ذلك ان بعد وجود الصارف لم يحرم الشروع في فعل الضد وهو غير مفيد في رد الدليل لان مقصود المستدل ان في كل ان يحرم كل من الصارف وفعل الضد بعده ففي كل ان يحرم الشروع في فعل الضد وعدم حرمته في الان الحاضر الغير المنقسم لا يفيد والحاصل انه حرام في كل ان غاية الامر ان بعد دخوله ووجود الصارف فيه ينتفي حرمته ولكن الان الحاضر لعدم انقسامه في حكم الماضي فلا يترتب على الحرمة فيه وعدمها اثر وانما المؤثر هو كونه بحيث يجوز الشروع فيه ولا يجوز الشروع ولا شك في عدم جواز حرمته في الان الاتي قلنا لا نم ان في كل ان يحرم كل من الصارف وفعل الضد بعده بل المسلم ان في كل ان يحرم بعده فعل الضد لولا الصارف فمع وجوده ينكشف عدم حرمة الضد ولا يمكن وجود فعل الضد بدون الصارف لانه عدم الاجماع الذي هو جزء اخر العلة والحاصل انا نم عليته فعل الضد لترك الاخر ولكن لا نم تاثيره فيه ابدا لانه لا ينفك عن علة اخرى دائما وهي السابقة من العلتين كما مر فيستند الترك اليها وحرمة مستلزم الحرام انما

اذا كان مؤثرا في وجوده لا مطلقا ومن هذا يظهر فساد ما قيل من انه لو ثبتت عليته فعل الضد للترك ضله لم يكن مخلص من شبهة الكعبي ضرورة توقف المعلول على علته ووجه الفساد ان التوقف انما هو في العلل المؤثرة لا مطلقا ومنها انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله وان كان واجبا موسعا وفعله موقوف على الصارف عن المامور به فيكون الصارف حينئذ حين كون الضد واجبا موسعا واجبا ولكون ترك المامور به حراما فصار هذا الذي هو سبب تركه ايضا حراما فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الصارف المذكور وهو محال ووجه ضعفه ليس ما قيل من ان استحالة اجتماع الحكمين انما هو اذا لم يختلف موضوعهما وهو هنا مختلف لان وجوب المامور به المضيق يقتضي تحريم الصارف من حيث وقوعه في ذلك الوقت لا تحريم ذاته من حيث هي ووجوب الضد موسعا يقتضي وجوب هذا الصارف فمتعلق الحرمة خصوص ايقاعه في الزمان المخصوص ومتعلق الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرمة لما سبق من عدم الفرق بين التوصلي وغيره وان ماثرة اي من حصول الامتثال بالتوصل بالمقدمة المحرمة وعدم وجوبها المنهي عنه ثانيا الكون وجوبها مقيدا فيسقط بحصول التوصل بالمحرمة وهذا ايضا مراد صاحب المعالم حيث قال والذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم فيما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية المنهي عنه للامتثال وهم لا يقولون بوجوب الاعادة فعلم ان الوجوب فيها للتوصل الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالمنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتان واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته تحريمه فيجتمع ح الوجوب والتحريم في شيء واحد لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المط فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض عنه انتهى وغرضه ان الواجب التوصلي ليس على حد غيره من الواجبات النفسية حيث انها لا تسقط ابدا اذا لم يكن عاصيا بل يجب الاتيان بها حيث ما كان وانها اذا كانت جزء لواجب او شرطا له لم يصح الكل والمشروط بدونها بل مقتضاه سقوط الوجوب بعد التوصل بغيره ذلك الواجب لحصول الغرض ومحصله المط لو حصل بدونه فالواجب من ارادة الواجب الموسع وكراهة ضده من باب المقدمة هو ارادة الغير الداعية الى ترك ضده الذي كان واجبا مضيقا وكذا كراهة ضده واما هذه الارادة والكراهة فليستا بواجبتين ولكن بعد تحققهما والاتيان بالموسع في وقت

المضيق يسقط وجوب الارادة والكراهة الواجبين حينئذ ووجوبهما كان من جهة التوصل الى الموسع
ومقيدا بوقت الحاجة فاذا عصى المكلف واتى بارادة وكراهة محرمتين فهو وان لم يكن اتيا بالمقدمة
الواجبة الا انه سقط وجوبها باعتبار فوات الغرض والقيد فلم يلزم اجتماع الواجب والحرام في
هاتيك الارادة والكراهة والعجب من بعضهم انه حمل كلام صاحب المعالم على ان مراده انه لا يبقى
على حد غيره من الواجبات بان يمتنع اجتماعه مع الحرمة ثم اعترض عليه بانه لا فرق بين التوصلي وغيره
في جريان دليل امتناع اجتماع الحرمة معه مع انه ليس في كلامه ما توهم ذلك المعنى بل لو كان مراده
ذلك للغي اخذ سقوط الوجوب ولذا لم يذكر بعد اعادة السؤال في جوابه سوى سقوط الوجوب
ولو كان مناط الجواب جواز الاجتماع للزم اخذه في الاعادة ايضا وظهر من ذلك انه لا يرد
عليه ايضا ما اورده بعضهم عليه وجعله وهما منه واستغرب منه بل وجه الضعف انا نقول ان
الصارف المذكور ليس واجبا بل حرام خاصة واما مقدمة الواجب الموسع الواجبة فهي غير
هذا الصارف وان سقط وجوبها به ومنها انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله فاذا فعله اما
بحيث امتثال الواجب فيلزم التكليف بالجمع بين الضدين وهو غير معقول ولا فيلزم خروج
الواجب عن وجوبه ووجه الضعف ان الجواز لا يمنع من الترك وجوابه منع توقف الاقتصار على
السعود في التبعيات اولا وتحقق الاجمالي منه وكفايته ثانيا وحصول التفصيلي فيما نحن فيه
من اوامره سبحانه ثالثا ولمن يخص النهي بالخاص اما لتعدم الاستلزام وانتفاء الدلالات الثلث
اما غير الالتزام فظ واما هو فلتوقفه على اللزوم البين وهو منتف وايجابه انقلاب الاحكام
في بعض الاحيان وثبوت شبهة الكعبي لان كل مباح ضد لبعض الواجبات وانه لو استلزم لتواتر
عن الائمة لكونه مما يعم به البلوى ولحرم البيع لغير اوحدي من الناس بل بطلت الصلوة في غير وقت
تضيقها والنوافل اليومية وغيرها والجواب عن الاول ان الاصل انما يتمسك به مع عدم الدليل
وانما لنعدم الاستلزام ممنوع لعدم تعين مراده وعن الثاني بوجود الالتزام وعدم توقفه
على اللزوم البين ولو سلمنا فغايته عدم تسميته دلالة التزامية وذلك لا ينفي اصل اللزوم الذي
هو المثبت للحكم هنا كما ياتي وعن الثالث بان الانقلاب في بعض الاحيان لعارض غير ضائر وعن
الرابع منع كون كل مباح ضد الواجب دائما وعن الخامس بمنع لزوم التواتر نعم يلزم ورود
النهي عن الضد وهو قد ورد فان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا للفظ بل يكفي كونه
لازما لمعنى اللفظ ولو علم اللزوم بوسائط والقائل بالاستلزام يقول ان كل امر ورد متضمن
لحكم بالنهي عن ضده فان كان الامر متواترا كان النهي الضمني ايضا كذلك وان كان من الاحاد فكذلك
النهي مع انه لو صح لوجب ان يتواتر كثير من مسائل الاصول وبطلانه ظ وعن السادس منع بطلان

الواجبات والمندوبات كما ياتي واما المباحات فمع انه قل من كانت ذمته مشغولة بالواجبات الفورية
نلتزم حرمتها اذا اشتغلت ذمته اذا جاز ارتكابه المعصية بترك الواجب جاز عصيانه بفعل مباح
ايضا فان كل وقت لا يسع الا فعلا واحدا فيصدر عنه ترك واجب وفعل حرام واحد وللقائل بالعينية
مطلقا ان السكون عين ترك الحركة لان البقاء في الحيز الاول عين عدم الانتقال الى الثاني ورد
بالمنع لظهور مغايرة الفعل لعدمه وارجاع ترك الضد الى المامور به يجعل النزاع لفظيا مع
انه لا يلائمه تحقق ثبوته من اللغة وانه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده او خلافه لانحصار النسبة
فيها والكل باطل لانهما لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا في محل واحد ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما
مع ضد الاخر فيلزم جواز اجتماع الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده وهو تكليف بجمع
النقيضين وجوابه التزام الاخير ومنع ما تلى انه لازم له لان الخلافين قد يتلازمان وقد يكونان
ضدين لواحد كالعلم والقدرة للنوم والامران متحققان فيما نحن فيه ولمن خص العينية بالعام
اول هذين الدليلين وقد عرفت جوابه وللقائل بالاقتضاء التضمني كون الايجاب طلب فعل يذم
على تركه فالذم بالترك من معقوله وتعلقه بغير الفعل غير معقول فيراد به الكف او الضد فتضمن النهي
عنه والجواب ان معنى الايجاب هو الطلب الحتمي كما مر وهو معنى بسيط لا تركيب فيه ولازمه المنع من
الترك واما المختلفون في كيفية الالتزام فنظرهم الى اختلاف الاصطلاح فيه والحجج والادلة
العلامة اما على الاقتضاء التضمني والالتزامي في العام والخاص مع تضيق المامور به دون
ضد الواجب فما مر واما على عدم الاقتضاء في الموسع بان اقتضاء النهي لترك ضده فرع تعين
فعله فاذا علم عدمه ولولاه حرم بالدلوك كل فعل واما على وجوب الرجوع الى الترجيح
وبدونه التخيير اذا كان الضد ايضا واجبا مضيقا فلانه لولاه فاما يحكم بوجوبهما فالتكليف بالمحال
او بوجوب احدهما معينا مطلقا فالترجيح بلا مرجح او لا بعينه كذلك فترجيح المرجوح او لا
يحكم بوجوب شيء منهما فخرق الاجماع وتحقيق الدعويين الاوليين تقدم واما الاخيرة
فالدعوى والدليل فيها وان كانا صحيحين الا انها لا ينافي كون الامر بالشيء نهيا عن ضده
بل يكون الاقتضاء ح من الجانبين فيكونان كالدليلين المتعارضين بقيا للنائل والجواب
عن دليلها مضافا الى جريان بعض ما استدل به في المضيق في الموسع ايضا منع القرينة ان
اراد تعين الفعل في زمان مضيق بل في الزمان الموسع ايضا تقتضي ترك الضد في هذا
الزمان لا في جميعه بل على طريق الامر وان اراد تعينه مطلقا فالموسع ايضا كذلك والحاصل ان
الاقتضاء انما هو من جهة الوجوب دون التوسعة والضيق نعم لما كان النهي المفهوم في
ضمن الامر كالامر تابعا له وكان الفعل في الموسع مطلوبا في جزء من اجزاء هذا الوقت فكذلك

النهي عن ضده وههنا فوائد **الاولى** الضد الخاص للواجب بل العام انما يكون حراما
اذا كان ضدا للواجب العيني واما التخييري سواء كان شرعيا او عقليا فلا يحرم ضده العام اي ضد
كل فرد منه واما الخاص فان كان ضدا لجميع افراد التخيير يكون حراما ايضا وان كان ضدا لاحد
افراده فليس منهيا عنه اذ لو كان لكان الاتيان بضده منهيا فلا يكون مخيرا وايضا لا دليل على
حرمته **الثالثة** قيل بعد اختيار الاقتضاء في الضد العام بالالتزام وجعله لازما بينا
بالمعنى الاعم الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص والمثبتون بين من يظهر منه
الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه المعنوية ثم استدل على الانتقاد بنفي الثلث وقال في نفي الالتزام
واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظ واما بالمعنى الاعم فايضا غير موجود
نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل الاشارة ولكن ذلك ليس بمثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد
من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب
الامر تبعا فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك فلا يثبت فساد وقال في جواب من اثبت
الاستلزام ان هذا تبعي لا اصلي ولا يضر والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي
كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه وقال ايضا ان القائلين بالاستلزام يريدون ان العقل
يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا تبعا فانه ليس من محل النزاع في شيء اقول قد مر في بحث
مقدمة الواجب ما يعلم به فساده ونقول هنا ان النزاع انما هو في ثبوت مطلوبية ترك الضد
بالامر سواء كان تبعا ام اصالة واما كون مطلوبيته تبعا ام اصالة فليس مما يهم النزاع فيه فان
المراد بالمطلوب تبعا اما ان فهم مطلوبيته تبعي او نفس المطلوبية تبعية وايهما كان يثبت النهي عن
الضد بل الظ انه لا نزاع في ان النهي عن الضد ليس مقصودا بالاصالة الا عند القائلين بالعينية
كيف وعمدة ادلتهم ان ترك الضد مقدمة للواجب ولم يقل احد بان المقدمة واجبة اصالة
واما ما قاله من ان مراد القائلين بالاستلزام الاصلي ففاسد لان جميع ادلتهم منطبق على
التبعي وليس لهم دليل يدل على الاصلي ولا في كلامهم ما يشعر به الا بعض من يقول بالعينية بل
تصريحهم جميعا في جواب النافي مستدلا بعدم الشعور والتعقل بان الشعور والتعقل غير لازم
في اللوازم ينادي بان مقصودهم ليس الاصلي اذ لا شك في وجوب الشعور بالاصليات واما ما
ذكره من دلالة ترتب ثمرات الفقه على ذلك فلا وجه له اصلا اذ ثمرته اما قولهم ان الفعل
الفلاني حرام لكونه ضدا للواجب ولا دلالة له على الاصلية لان الحرام حرام سواء كانت
حرمته تبعية او اصلية واما حكمهم ببطلان بعض العبادات ولا شك انه لا يتوقف على كون النهي
اصليا لان المنهي عنه لا يكون مامورا به سواء كان نهيه تبعا او اصليا وبناء القوم على ذلك

وما عثرنا على تصريح بان النهي التبعي لا ينافي الامر والحاقهم دلالة النهي على الفساد في
العبادات يكفي في ذلك وصرح الباغنوي بذلك قال لا غرض يتعلق للفقيه الا بان ضد المامور
به حرام ام لا واما انه حرام بمعنى كونه منهيا عنه صريحا واصالة فلا يتعلق به غرض الفقيه وذلك
ظ وقال ايضا مشيرا الى النافين للاستلزام ولوجوب المقدمة فهو لاء ان نازعوا في تسمية
مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح خطابا فليس نزاعا معتدا به ومع ذلك فقد عرفت
ان بعض اقسام المنطوق كذلك وان نازعوا في لزوم ذلك الحكم من الخطاب الصادر من الامر
فهو مكابرة وان خصوا الكلام بالخطاب الصريح بمعنى انه الامر بالشيء ليس امرا صريحا بالمقدمة ولا
يستلزم النهي الصريح عن الضد فليس نزاعا لمن قال ان الامر بالشيء امر بالمقدمة وان الامر بالشيء نهي
عن ضده لما عرفت من مقصودهم واما قوله فلا يثبت عقاب على ترك الترك فلا يثبت فساد
فيه ان الفساد لاجل تعلق النهي ولم يقل احد بان سبب الفساد هو العقاب مع ان عدم
العقاب على ارتكاب الحرام التبعي غير مسلم **الثالثة** فرعوا على كون الامر بالشيء نهيا
عن ضده الخاص بطلان الواجبات الموسعة والنوافل وحرمة المباحات اذا امر برد الوديعة واداء
الدين وحرمة السفر اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة واذا كان مانعا من تحصيل العلم الواجب او اداء
الدين الواجب وبطلان الصلوة من علم نجاسة في المسجد او كانت معه نجاسة في المسجد معفو عنها في
الصلوة الى غير ذلك ولا يخفى ان الحكم ببطلان العبادات الموسعة والنوافل بطلب اداء الدين
ورد الوديعة ومثلها على القول بالاستلزام باطلاقه لا وجه له لان دليل جواز الواجب الموسع
مخصوص باجزاء وقته ودليل وجوب اداء الدين فورا شامل بالنسبة الى جميع اجزاء هذا الوقت
وما قبله وما بعده اي معناه ان في كل وقت طلب الدين وفيه يجب اداؤه فورا سواء كان في
وقت الموسع ام لا ويلزمه النهي عن الموسع في وقته فمعنى العام الاول جواز الاشتغال بالصلوة
مثلا في كل جزء من اجزاء الوقت الواقعة فيما بين الدلوك والغروب ومقتضى الثاني عدم
جواز الاشتغال بما ينافي اداء الدين في كل وقت طلبه سواء كان وقت طلبه وقت الموسع
ام لا وسواء كان ما ينافيه صلوة ام لا فيتعارضان في خصوص وقت الصلوة والاول اخص مطلقا
فيجب تخصيص الثاني به فيكون وجوب الامر بوفاء الدين فورا مخصوصا بغير حال الاشتغال بالصلوة
هذا اذا فرض اختصاص الخطابين بالمديون والا فيكون دليل الموسع خاصا مطلقا من حيث الفعل
والوقت ومن وجه من حيث الفاعل فيكون المعنى يجوز خصوص الصلوة لكل مكلف خال من
موانع الصلوة في اي جزء من الاجزاء الواقعة بين الدلوك والغروب ويكون معنى لازم الامر
بوفاء الدين لا يجوز لكل مديون شيء من اضداد اداء دينه في وقت من الاوقات فيكونان

عامين بينهما عموم من وجه فيجوز له الاتيان بكل من الفعلين في الوقت المشترك كما ياتي او يكون بمعنى الاول
يجوز لكل مكلف الصلوة في كل جزء من الاجزاء الواقعة بين الدلوك والغروب سواء اشتغلت ذمته
بدين واجب الاداء ام لا ويكون معنى الثاني لا يجوز لمكلف فعل ما يضاد اداء الدين في شيء من اوقات
اشتغال ذمته باداء الدين سواء كان وقتا لموسع ام لا فيكون بينهما عموم من وجه فيجوز كل من الفعلين
في وقت التعارض على ما ياتي وكذا في النوافل وبعض المباحات وتحقيق المقام ان الاضداد الخاصة اما
به اما واجبا ومندوبا او مباحا وكل من الاولين اما مضيق او موسع والموسع اما موقت او غير موقت
والمباح اما مباح بنص الشارع او بالعمومات او بالاصل والمباح المنصوص اما منصوص بالاباحة في وقت
معين او مطلقا ثم المامور به اما موسع او مضيق وكل منهما اما موقت او غير موقت وهو في المضيق
يتصور بان يكون تضيقه باعتبار فوريته فان كان المامور به موسعا لا يبطل ضده ولا يحرم الاشتغال
به قبل تضيق المامور به مطلقا والوجه ظ وان كان مضيقا وكان الضد واجبا مضيقا ايض فقد
سبق حكمه من وجوب الرجوع الى الترجيح او التخيير وكذا ان كان الضد مندوبا مضيقا ايض فقد سبق
واما في البواقي فيتعين الحكم بحرمة المباحات الغير المنصوصة على اباحته في وقت المامور به لان دليلها
يكون هو الاصل وهو هين يزول بدليل المامور به واما غير المباحات فاللازم الرجوع الى دليل
المامور به والضد وملاحظة ان ما يلزم دليل المامور به من النهي عن الضد وحرمته يعارض
المدلول المطابقي لدليل الضد ام لا ثم ملاحظة كيفية التعارض فيحكم بحرمة الضد مطلقا وبطلانه
اذا كان عبادة لو كان دليل المامور به اخص مطلقا وبالجواز والصحة في سائر صور التعارض
مثلا اذا قال الشارع لمن راى نجاسة في المسجد صل الظهر ما بين الزوال الى الغروب وازل
النجاسة عن المسجد يقول دل الثاني بالالتزام على عدم جواز شيء من اضداد المامور به في
شيء من اوقات بقاء النجاسة في المسجد سواء كان وقت صلوة الظهر ام لا والاول يدل
بالمطابقة على جواز الاتيان بالصلوة في هذا الوقت والاول اخص من الثاني فيخص به
يعني يقال ان هذا الضد ليس منهيا عنه في هذا الوقت فليس ازالة النجاسة مامورا بها
فوراح فهو مستثنى ويتخير المكلف بين المامور به وهذا الضد فان قيل اذا راى المكلف
النجاسة في اول الظهر مثلا فيكلف بالازالة فورا اي في اول الظهر وهذا اخص من
وقت الموسع قلنا التعارض انما هو بين اصل دليل وجوب ازالة النجاسة مطلقا الشامل
لهذا الفرد ايض بعمومه ودليل الموسع لا بين دليل يدل على وجوب الازالة في اول الظهر
بخصوصه وبعينه مع ان الفورية هنا ليست بمعنى اول الظهر بل المراد بها الفورية الاستمرارية
التي معناها وجوب الازالة في كل وقت كانت النجاسة باقية فان قيل ان من صور التعارض

ماكان

ماكان بالعموم من وجه فما السر في الجواز والصحة فيها قلنا السر انه لما لم يعلم المخصص منهما بخصوصه
فلا يحكم بتخصيص شيء منهما قطعا ويجوز العمل بعموم كل منهما لعدم دليل مخصص لهما مع اصالة عدم
التخصيص ثم لا يمكن العمل بعمومها للقطع بتخصيص واحد منهما ظ وجدا ان المتنجس في الثوب
المشترك حيث يحكم بصحة صلوة كل منهما وجواز دخولهما المسجد اما لو امكن العمل بهما كما اذا
كانا مطلقين يمكن العمل بهما فيعمل بالخاص الاماطة في غير مورد النهي كما ياتي في موضعه ومن
هذا يظهر السر في الحكم بالتخيير عند تعارض الاثنين وغيرهما مما لا يظهر حكمهما من الاجتهاد
العلاجية فان قيل من هذا يظهر الحكم لو كان الدليلان من الادلة اللفظية فلو كانا او احدهما
الاجماع فما حكمه قلنا ان ثبت الاجماع على وجوب المامور به في حال ارادة هذا الضد ايض
يقدم المامور به والا فلا فان قيل صرحوا بانه اذا تعارض الواجب والحرام تغلب الحرمة قلنا
ذلك عرفيات ولو ثبت فانما هو فيما هو فيما ثبت الحرمة والكلام فيما نحن فيه في ان دليل المامور
هل هو مخصوص بغير هذا الوقت حتى لا يكون ضده حراما ام لا هكذا ينبغي ان يحقق المقام وبما
سبق علم في المناهج

الرابعة قيل بعد تضعيف ادلة استلزام الامر بالشيء للنهي عن ضده
لو بدل النهي عن الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وفيه ان البطلان يختص بالعبادة فلا
يثبت به تمام المطلب

الخامسة اختلفوا في اقتضاء النهي عن الشيء للامر باحد اضداده
على نحو اختلافهم في عكسه والظاهر انه لا ريب في استلزامه للامر بالضد العام واما الخاص فلا لعدم
دليل عليه فانه لا يتصور دليل عليه سوى بعض ما سبق في العكس ولا يجري شيء منه هنا الا ما استدل
عليه من كون فعل احد الاضداد مقدمة للواجب الذي هو الترك ومن ان ترك جميع اضداد
الفعل ملزوم له ولكونه حراما يكون حراما وقد سبق ما يظهر به ضعفهما مع انه لو قلنا بذلك
لم يكن بد من التزام شبهة الكعبي

السادسة الامر بالشيء ندبا يستلزم كراهة ضده
اما العام فلان فعل المندوب يتوقف على ترك تركه او عينه فهو مندوب فيكون مطلوبا ولا يراد
من المكروه الا ما كان تركه مطلوبا وايض المندوب ما يكون فعله راجحا فتركه مرجوح لان الرجحان
من الاضافات فلا يتحقق بدون المضاف اليه ولا شيء يصلح له هنا الا الترك وكل ما كان تركه راجحا
فهو مكروه وايض المكروه ما كان في تركه مصلحة وفي فعله مفسدة ولا شك ان ترك ذي مصلحة
لانه اما عين فعل المستحب او ملازمه وتركه متضمن مفسدة انتفاء هذه المصلحة وهذا القدر من
المفسدة كاف في تحقق الكراهة كما يشهد به العرف وايض لو لم يكن مكروها لكان اما واجبا او
حراما او مندوبا او مباحا واللوازم باطلة اما الثلاثة الاول فظاهرة واما الاخير فلان
المباح ما يساوي فعله وتركه ولا يكون احدهما راجحا فلو كان ترك المندوب مباحا لكان

مساويا مع فعله فلا يكون مندوبا وايض لا شك ان من تصور طلب الصلوة وطلب ترك تركها وتصور
النسبة بينهما يجزم باللزوم بينهما فهو لازم بين له بالمعنى الاعم واورد عليه بانهم صرحوا بان ترك
المستحب قد يكون مكروها وقد لا يكون وبالعكس ولذا تراهم عدوا ان الصلوة متحيرة وتركها ليس بمكروه
وكذا التختم باليمين وغير ذلك وبانه يستلزم كراهة ترك الصلوة في المسجد مثلا مع انه لا يتحقق
الا في ضمن ترك الصلوة او الصلوة في غير المسجد والاول حرام والثاني ليس بمكروه اذ لا كراهة
في العبادات وبانه على هذا يكون ترك الاولى مكروها مع ان جماعة كالعلامة والحاجبي والعضد
بعدما ذكروا المكروه قالوا وقد يطلق على الحرام وعلى ترك الاولى وبان المكروه ما كان فيه
مفسدة ووجود المصلحة في فعل لا يستلزم المفسدة في تركه والجواب عن الاول انه معارض بتصريح
جماعة اخرى منهم الشهيد الثاني بكون ترك كل مستحب مكروها وبالعكس واما عدم كراهة
ما ذكر فالمسلم عدم كونه مكروها اصليا واما تبعا فلا فان المكروه على قسمين ما كان تركه مطلوبا
من حيث هو تركه وفي نفسه وصرح الشارع بكراهته وما كان مكروها تبعا لاستحباب غيره مفهوما
كراهته من دلالة الالتزام وعدم كون ترك بعض المستحبات مكروها انما هو بالمعنى الاول وعليه
يحمل ما في كلام بعض الفقهاء من عدم ترك بعض المستحبات مكروها دون بعض وعن الثاني بمنع
استحباب الصلوة في المسجد بالمعنى المصطلح حتى يكون تركه مكروها بل بمعنى الراجحية الاضافية وعن
الثالث بان مرادهم المكروه الاصلي وعن الرابع بان ثبوت المفسدة في الترك لاستحباب ان يكون
لاستلزام مصلحة الفعل له بل يمكن ان يكون من جهة اخرى على ان فوات المصلحة عين المفسدة واما
الخاص فلمثل ما مر في الامر الوجوبي قيل لو استلزم كراهة الخاص لزم انتفاء المباح راسا
اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل وجوابه ان الضد الخاص للمندوب مكروه اذا كان المندوب
متعينا واما اذا كان مخيرا فلا كما عرفت في الواجب والمندوب في كل وقت هو فعل مستحب ما فان
المستحبات لا يحصى كثرة وليس جميع الافعال ضدا خاصا لجميع المندوبات مع ان من الافعال لما
ضدا لشيء منها ثم النهي عن الشيء كراهة كالتحريم

منهاج اختلفوا في ان المطلوب من الامر
المطلق هل هو الماهية او الفرد والتوضيح ان لصيغة افعل مثل اضرب اعتبارات ثلث بملاحظة النسبة
اليها الكلية والجزئية احدها اعتبار الطلب الراجح والثاني اعتبار الطالب والثالث اعتبار
الضرب والوضع بالنسبة الى الاولين ومنع لشيء حرفي للافراد الخاصة كما سبق والمبحوث عنه
هنا الثالث فمنهم من قال بانها موضوعة لطلب ماهية الضرب ومنهم من قال بانها للفرد وقال
في الانيس والقائل بالفرد بين قائل بانها الفرد غير معين اي المنتشر وقائل بانها للمعين والظاهر
ان القائل بالمعين يريد ان الوضع بالنسبة اليه وضع حرفي احتج الاولون بالتبادر والاجماع

على ان المصادر الغير المنونة اي التي في ضمن المشتقات للطبيعة كما صرح به في المفتاح فالمشتق ايض
كذلك لانه لا يفيد الا الطلب للمبدء بحكم التبادر واصالة عدم الزيادة ويرد على الاول انه ان اريد
ان المتبادر امر غير معين بمعنى سبق عدم التعين الى الذهن فهو مسلم ولكن الفرد المنتشر ايض كذلك
بل على القول بالوضع للافراد الخاصة ايض كذا اذ لا يقال انه موضوع لفرد خاص خاصة وان اريد
ان المتبادر هو الطبيعة فهو ثم بل لنا ان نقول ان السامع لا يسبق الى ذهنه الا الافراد وعلى الثاني
منع الاجماع واستدل القائلون بالوضع للفرد باستحالة وجود الماهية في الاعيان لكونها امرا
انتزاعيا اعتباريا ويرد عليه منع استحالتها واعتبارها كيف ولو لم يكن الماهيات موجودة في
الخارج لانتفت الحقائق لان حقيقة الشيء هي طبيعته وماهيته ثم هي موجودة في ضمن الافراد لا بمعنى
انها جزء خارجي للشخص بل بمعنى انها جزء عقلي له والمراد بالجزء العقلي للشيء ان العقل يحلله اليه
وكلما يحلل العقل الذات الموجودة اليه يجب كونه موجودا بوجودها سيما اذا كان محمولا فان
ماهية الشيء هي ما به الشيء هو هو فالماهية مقارنة في الخارج مع التشخصات غير منفكة عنها بل هي
موقوف عليها لوجودها العيني وذلك لانها في مطلوبيتها بالذات ثم لما لم يكن المقارنة
محض المصاحبة الاتفاقية بل كانا موجودين بوجود وجعل واحد يلزم مطلوبية التشخص تبعا ايض
فان قيل لو كانت الماهية متحققة مع التشخص لما كانت كلية لمنافاته الكلية فلا يكون ماهية قلنا مقارنة
التشخص ينافي الكلية اذا لوحظت مع الماهية واما المقارنة المحل وفرعها الملاحظة فلا لانها
فان الماهية الموجودة من حيثيتين احدهما انها بشرط شيء وهي من هذه الجهة متحققة مع اللواحق مكتنفة
بها والاخرى لا بشرط شيء اي من حيث هي وهي من حيث هي ليست الا هي واللواحق كلها خارجة
عنها من هذه الجهة فان قيل لو كانت موجودة مع التشخص لزم كون شيء واحد كليا وجزئيا
اما كليته فلان الماهية لا يكون الا كلية واما جزئيته فلان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بل يلزم
تعدد الواحد ايض اما التعدد فباعتبار الجزئيات واما الوحدة فلان الكلي لا يكون الا
امرا واحدا قلنا المراد بكلية الماهية ليس انها كلية في الخارج بالفعل ولا موجود واحد فيه بل
المراد انه بحيث لو دخل في الصور الذهني لكان امرا واحدا في الكل بمعنى التطابق وان
كان الموجود في الخارج متكثرا متعينا ولذا قالوا ان الطبيعة انما تتصف بالكلي لكونها معروضة
للكلية بالقوة ولهذا صرح صاحب الشفاء في اول خامسة الهيات قال ليس يمكن ان يكون الطبيعة
يوجد في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية
للطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني ويرد الدليل بوجهين اخرين احدهما ان تعلق
الامر بالماهية لا يتوقف على وجودها في الخارج فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون

ان العقل بتنوع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة اخرى من ذو لها اخرى من الاعراض المكتنفة بها
وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وهي الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب انه
نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما
اهل العرف فلا يفهمون ذلك فيفهمون من الامر ان المطلوب هذه الطبيعة لا بشرط غاية الامر
استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة والحاصل ان
اهل العرف يفهمون ان لا مدخلية للخصوصيات في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج
على اي نحو كان وان كان زعمهم تحققه في الخارج فاسدا ولا يضر فساده في نفس الامر اقول لا شك
ان الوجوب والحرمة واخواتهما من عوارض فعل المكلف وما هو فعله هو ايجاد الشيء ففي تعلق
الامر بالمهية انه تعلق بايجادها واذا كان ايجادها ممتنعا والشارع عالم به فكيف يامر به
وهل يصحح توهم العامي انه يوجد واذا امر الشارع بايجادها فاما يوجدها المكلف او لا
فان اوجد لزم ايجاد الممتنع والا فمن اين حصل الامتثال مع ان الكلام فيما طلبه الامر لا في فهم
العرف فانا لو سلمنا ان متفاهمهم ايجاد المهية فاذا امتنع يجب صرفه عنه كما في ساير الالفاظ
المخرجة عن حقايقها المفهومة عرفا بدليل العقل مع ان العامي لا يفهم غير الفرد وقوله غاية
الامر استحالة تحققها في نفس الامر الخ فيه ان المفروض انه لا تحقق لها في نفس الامر لا بايجاد الفرد
ولا بدونه ولا قدرة عليه لا بالواسطة ولا بدونها والقدرة بالواسطة انما هي على الفرد يوجد
الكلي على ان المامورية متصف بالحسن متضمن للمصلحة وكيف يمكن ان يكون الامر الاعتباري
مصدرا للاثار الخارجية وثانيهما ان غاية ما يدل عليه الدليل ان المطلوب هو الفرد واما
ارادة فرد معين فلم يدل عليه اللفظ ولا العقل ولا ريب ان فردا ما ايضا كلي فلا تحقق له في
الخارج اقول هذا اذا كان مراد المستدل هو الفرد المنتشر اما لو اراد الفرد الخاص على سبيل
البدلية فالمطلوب هو واحد من الجزئيات على البدل فيتعلق بكل واحد الطلب التخييري وليس
ذلك من باب التعلق بالكلي كما في قول القائل سر من مكان الى مكان وبما ذكر ظهر
ضعف دليل الطرفين والتحقيق ان على القول بعدم وجود المهية لا مفر من القول بتعلق الطلب
الامر بالفرد اذ ليس غيره واما على القول بوجودها كما هو الحق فيمكن القول بتعلقه بكل
منهما لكن يجب البناء على وضع المبدء لان الامر لطلب المبدء بحكم التبادر والاصل فمن
يقول بكونه موضوعا للمهية يجب عليه القول بتعلقه بها ومن يقول بالوضع للفرد المنتشر او كل
فرد على البدل بالوضع العام يجب ان يقول بتعلقه به واذ قد عرفت حق القول في ذلك وانه
موضوع للفرد الخاص على ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا يعرف ان الحق ان الامر

متعلق بالافراد الخاصة على البدلية وبه ظهر ايضا فساد زعم من زعم انه لو كان متعلق الامر الفرد
يلزم ان يكون اكثر اوامر الشرع مجازات فان قيل لو كان كذا لم يبق فرق بين الواجبات
التخييرية والعينية قلنا المحرم الشرعي ما كان مخيرا شرعيا اي بصريح الشرع وهذا التخيير
عقلي منهاج لا شك في ان الاتيان بالمامور به على وجهه لازم وهل يوجب الاجزاء
بمعنى سقوط القضاء اي فعله ثانيا سواء كان اعادة او قضاء ومصطلحا ام لا واما الاجزاء
بمعنى حصول الامتثال وصيرورة المامور مطيعا فحصوله متفق عليه ويوضح ذلك بتقديم
من تقديم مقدمات الاولى ان معنى الاتيان بالمامور به على وجهه على ما وافق مراد الامر او
متجمعا للشرائط المعتبرة فيه وهل اللازم الاتيان بما وافق مراده واقعا الا في حال جزمه
بموافقة الواقع او ظنه بظن ثابت حجيته وان كان غير موافق واقعا بان يكون العلم او الظن بدلا
عن الواقع وكان المكلف به اصالة تحصيل الواقع او اللازم الاتيان بما يوافق جزمه علمه
او ظنه من غير بدلية الظاهر هو الثاني لان التكليف بالواقع مع قطع النظر عن علم المكلف
غير معقول وتظهر الفائدة فيما اذا انكشف فساد اعتقاده فعلى الاول يحتمل الاتيان
ثانيا بخلاف الثاني وكذا الكلام في الظن الثابت حجيته بالنسبة الى العلم فهل هو بدل
عن العلم او معه في مرتبة واحدة الظاهر ايضا الثاني لان الظن المذكور علم الا اذا كانت حجيته
متفرعة على انتفاء العلم ونظير ذلك في الفروع التكليفات التي لها بدل كالوضوء بدله
منه التيمم عند التعذر فانه يحتمل ان يكون المكلف به الوضوء الا في حال التعذر وان يكون
الوضوء تكليف غير المعذور خاصة واما هو فتكليفه التيمم فعلى الاول يحتمل انه يجب عليه الوضوء
لو وجد الماء في الوقت بعد التيمم والصلوة لان ذمته كانت مشغولة بالوضوء مطلقا الا
حال العذر وقد ارتفع فيمكن استصحاب وجوب الوضوء بخلاف الثاني فانه لم يشغل ذمته
بالوضوء اصلا الثانية النزاع فيما يختلف شرايطه من الاوامر باختلاف الاحوال
كالصلوة شرطها مع الماء الوضوء ومع فقده التيمم يتصور على وجهين احدهما انه اذا
اتى المكلف المامور به في حال مع الشرايط المعتبرة في هذا الحال كالتيمم فهل يسقط القضاء
مع بقاء هذا الحال وعدم زواله اي يوجب الخروج عن العهدة في هذا الحال ام لا بل يحتمل
وجوب هذه الصلوة بالطهارة الترابية ثانيا وثانيهما انه هل يسقط مع زوال هذه الحالة
وحدوث الحالة التي تعتبر معها الشرط الاكمل ام لا بمعنى ان الاتيان بالبدل في حال كالصلوة
مع التيمم هل يوجب سقوط قضاء المبدل عند زوال العذر فيكون القضاء والصلوة مع
الوضوء لا لها مع التيمم في الثاني يكون قضاء والمنافات لا لما اتى به ومن قبيل ما يختلف

باعتبار علم المكلف وظنه كالصلوة باعتقاد الطهارة مع فساد الاعتقاد فان النزاع
فيها في ان الصلوة مع اعتقاد الطهارة هل يسقط القضاء مع بقاء هذا الاعتقاد ام لا
بل يحتمل وجوب صلوة اخرى بدون ظهور فساد الاعتقاد ايضا او في انه هل يسقط قضائها اذا
انكشف فساده ام لا واما ما لا يختلف شرايطه فالنزاع فيه على الوجه الاول خاصة الثالثة
قبل محل النزاع يجري على نوعين احدهما ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يسقط القضاء
الثابت بواسطة هذا الامر اي لاستدراكه والعوض عنه ولو بامر جديد ام لا وثانيهما انه
هل يسقط بمعنى انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع
في الاول اذ على الثاني يعود لفظيا اذ لا يمكن انكاره فان النزاع في تسميته قضاء ولا يبعد ان
يكون مراد المشهور الاول ومراد المخالف الثاني فيظهر وجه اختلاف التقطيعة النزاع ثم هذا
النظر انما هو على النزاع بالوجه الاول واما على الثاني فمحل النوع الاول تحرير ان الاتيان
بالمامور به الذي هو بدل عن غيره هل يسقط القضاء الثابت لمبدله بالامر به او بامر جديد
ام لا او الاتيان به موافقا لمراد الامر باعتقاده هل يسقط القضاء والموافق واقعا بعد ظهور
فساد الاعتقاد الثابت بالامر بالشرط الواقعي ام لا وعلى الثاني انه هل يسقط بمعنى انه لا يجوز
ان يكون معه امر اخر بفعل مبدله او الموافق للواقع ثانيا قضاء ام لا الرابعة
قد عرفت ان النزاع يتصور على وجهين والوجه الاول على نوعين وظاهر القوم انه في الوجه الاول
على النوع الاول فنحن ايضا نتكلم اولا على طبقه ثم في البواقي فنقول المشهور ايجابه للاجزاء
وعبد الجبار وابو هاشم على انه لا يوجبه واختاره لنا العلامة في الاول ان المراد
ان كان الاتيان بما وافق المراد في الواقع فيوجبه وان اراد ظن المكلف فقد يوجبه وقد لا
يوجبه ولكن هذا القول يناسب الخلاف على الوجه الثاني والحق هو الاول لوجوه الاول ان المتبادر
من القضاء كونه استدراكا لما فات والمفروض انه لم يفت شيء فان قيل قد يفوت شيء من
مصالح الاداء كالوضوء عند عدم الماء قلنا ان كان الوضوء واجبا فلم يات بالمامور به
والا فلم يفت شيء من المامور به مع انه على هذا الوجه لا يستدرك الوضوء فان قيل يمكن ان يامر
الشارع بالوضوء بعد وجود الماء قلنا يخرج عن النزاع والثاني انه لولاه لم يعلم براءة
الذمة ابدا والثالث انه لو وجب بالامر الاول فعل مثل ما اتى به بعينه كان تحصيلا للحاصل ولو وجب
به فعل امر اخر غير ما اتى به لم يكن المامور به ما اتى على وجهه والرابع ان المطلوب بالامر اما المهية
او الفرد والمفروض حصوله فلا يبقى طلب اخر للمخالف الاول انه لو اقتضى الاتيان بالمامور به سقوط
القضاء لترتب عليه فلا يكون بامر جديد مع انه يرد وجوبه بالحج الفاسد مع الامر باتمامه والصلوة

بظن الطهارة اذا تيقن الحدث والجواب عن الاول منع الملازمة الاولى ان اريد ترتب الوجود على
العدم وبالعكس والثانية ان اريد الثاني فقط وعن الثاني ان القضاء لما فسد والاتمام واجب
مستقل وعن الثالث بانه خارج عن النزاع والجواب عنه بانه كالاستثناء فاسد والثاني يخرج
في الاول مطلقا بخلاف الثاني فانه قد اخطأ وقد يثبت وجوابه ظ ثم ان ثمرة الخلاف على هذا الوجه
قليلة اذ القائل بعدم السقوط لا يقول بوجوب القضاء بل يجوزه وينفيه بالاصل ونحتاج نظيرها فيما
اذا ورد امر بقضائه ثانيا فانه على المختار اما يطرح او يأول القضاء وعلى مذهبه قضاء كل ما يحتمل
وجوب قضائه هذا ما يتعلق بالنوع الاول من الوجه الاول واما الثاني منه فقد عرفت انه لا
يمكن انكار عدم الايجاب فلو كان النزاع فيه فالحق عدم دلالة الاتيان على الاجزاء وان لم يثبت
المنافي ثانيا قضاء واما الوجه الثاني وهو المفيد فعلى النوع الاول فالتحقيق فيه ان فيما كان
اختلاف الشرط بسبب اختلاف الاعتقاد للواقع فالحق الاجزاء لما مر من انه لا تكليف بالواقع
من حيث هو فالمكلف به ليس غير واحد اتى فلا معنى لقضائه وفيما كان الاختلاف بسبب العذر
فيبنى على ان الامر بالبدل هل يقتضي سقوط الامر بالمبدل ام لا فعلى الاول يجب الحكم بالاجزاء لان
المامور به يصير واحدا قد اتى به وعود المبدل يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم
يقتضي العدم وعلى الثاني بعدم الاجزاء والحق اقتضاء الامر بالبدل لسقوط الاول وقد يقتضي دليل
عدم سقوطه واما على الثاني فالحق عدم الايجاب للاجزاء والوجه ظاهر وما ورد من الامر بقضاء
الصلوة المؤداة بظن الطهارة واشباهها من ذلك القبيل فائدة الاجزاء ليستلزم القبول
بمعنى استحقاق الثواب لعدم تعقله دونه في العبادة ولذم السيد بعدم الاحسان الى عبده الممتثل
الموعود به لاجله ولقوله تعالى وما يتقرب الي المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم وقال السيد
لا يستلزمه لبعض الظواهر المحمولة على القبول الكامل او على عدم حصول ما يحصل به الاجزاء منهاج
اختلفوا في جواز الامر والتكليف بما علم الامر انتفاء شرطه بعد وقوفهم على الجواز مع جهله والنقد
امرين الاول ان كلا من التكليف والامر يطلق تارة ويراد به الظاهري من غير ان يكون طلب
او مصلحة في نفس الفعل بل كانت المصلحة في نفس الامر والتكليف وصدور الخطاب ويسمى تكليفا ابتلائيا
وامتحانيا واخرى ويراد به الحقيقي وهو على قسمين لانه اما يكون بطلب الفعل حقيقة او ببيان كونه
ذا مصلحة والاعلام به من غير تعلق طلب به لمانع ومحل النزاع يحتمل الوجهين كما صرح به بعض المحققين
ويظهر من بعض ان النزاع في الحقيقي الثاني ان الشرط اما شرط الوجوب او الوقوع وكل منهما اما مقدور
وغير مقدور وقد لا ظاهر النهاية وبعض اخر ونقله في الوود اختصاص النزاع بغير المقدور وقالوا
لا خلاف في الجواز مع العلم بانتفاء المقدور بل التكليف ح بالشرط والمشروط معا وذلك للتعنت

لما فرعوا على النزاع من وجوب الكفارة على من افطر ثم سقط فرض صومه بشيء فان السفر بعد الزوال
الاختياري ايضا كما صرحوا به هنا مع ان كثيرا من الشروط المعدودة من شرط التكليف فلا يصح اطلاق
القول بان التكليف بالشرط والمشروط معا ومنهم من حصر شرط الوجوب مطلقا وهو المنقول
عن صاحب المعالم وفيه مع مخالفته لما صرح به جماعة من المخالفين انه ينافي ما استدل به المخالف
من انه لو لم يصح هذا التكليف لم يعص احد وصرح صاحب الردود بان النزاع في شرط الوقوع
الذي لم يكن شرط الوجوب وبه صرح الباغنوي وفساده ظ كيف وهم باسرهم مثلوا الشرائط
المفقودة بالجنون والطهارة من الحيض وامثالهما وايضا عدم النسخ الذي استدلوا به في قصة
ابراهيم هو شرط التكليف وقد زعم بعضهم انه في شرط الوقوع الذي لم يكن شرط الوجوب مع
كونه معقودا ويظهر فساده مما ذكر اذا عرفتهما فاعلم ان اكثر اصحابنا على المنع والاشعري
على الجواز والحق ان النزاع ان كان في التكليف الابتلائي فالحق مع المجوز وان كان في الحقيقي
فان كان المراد به طلب الفعل حقيقة فالحق مع المانع مطلقا وان كان مجرد مرغوبية الفعل
للامر وكونه ذا مصلحة فالحق معه مع انتفاء شرط الوجوب مطلقا دون الوقوع فقط لنا على
الاول مضافا الى الاصل جواز ترتب مصالح كثيرة على نفس الامر والتكليف من عزم التوطين
على الامتثال لا على المكلف به كالسيد ليستصلح بعض عبيده باوامر منجزة مع عزمه على نحصا
امتحانا له وقد توكل لرجل غيره في فعل غدا مع علمه بانه يعزله قيل لا شك ان التكليف الابتلائي
لا يدل على حسن المامور به ولا على وجوب مقدمته ولا على النهي عن ضده فلو كان الاصل ايضا
احدى فوائد التكليف فيحتمل ذلك في كل امر ولم يدل على شيء مما ذكر وهو خلاف الاجماع
قلنا الاصل في الاوامر كونها حقيقة لانه مقتضى حقيقة اللفظ والاجماع ولانه لولاه لزم سد
ابواب الامتثالات والاجارات فلا يصار نحو غيره الا بالقرينة ولا يلزم من الخروج عن الاصل
في بعض المواضع لاجل قرينة ذهاب لم قيل الامتحان لا يتصور في حقه سبحانه لعلمه بالعواقب قلنا
لا ينحصر فائدته في علمه بل قد يكون لعلم الغير او المكلف واتمام الحجة وايصال النفع بالتوطين
قيل لو جاز ذلك لزم الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الامر للمامور به
ولذا توطن على الامتثال قلنا نمنع بطلان مطلق الاغراء لان عدم جوازه اما لقبح حمل الغير
على اعتقاد خلاف الواقع وهو باطل لانه قد ترتب عليه مصلحة غالبة على مفسدته
فيرتفع قبحه بل يقع مثله على العقلاء لامتحان خواصهم وعبيدهم ولا يذمون به او لايجابه حمله
على ارتكاب المفسدة او ترك المصلحة وهو ظلم وقبيح وهو مختص باغراء لم ينكشف الحال فيه
الى زمان الفعل واما معه فلا ومنه جميع المجازات المنفصلة القرينة ولذا قالوا بجواز تاخير

البيان

البيان عن الخطاب وقد يجاب عن ذلك بوجهين اخرين احدهما انه لا قبح في ذلك الاغراء اذ قلما
يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن ولا يضر الظن
مع انكشاف فساده وحاصله ان الاغراء هنا ليس علميا بل هو ظني مع انكشاف فساده
لاضير فيه وفيه ان الفرق بين العلمي والظني باطل لانه كما يحكم العقل بقبح حمل الغير على
اعتقاد خلاف الواقع علما كان يحكم بقبحه ظنا مع عدم المصلحة سواء انكشف فساده ام لا
واما مع المصلحة وانكشاف الفساد فلا قبح مع العلم ايضا فالظن وان انكشف فساده لا يكفي
في تجويز الاغراء ومع المصلحة والانكشاف يجوز مع ان احتمال انتفاء شرط التمكن فقط غير
كاف في جعل الاعتقاد ظنيا لان ههنا امرين احدهما بقاء شرط التمكن وكونه مكلفا لاجله
والاخر كونه مكلفا بشرط بقاء التمكن والظني هو الاول واما الثاني فعلمي ولا يظهر فساده
ايضا وان ظهر انتفاء الشرط وثانيهما انه لو كان الاغراء مثل هذا الاغراء قبيحا لاستلزم
نفي النسخ لان ظاهره التابيد وفيه منع كون ظاهره التابيد مطلقا وانما هو في زمان لا
يحتمل فيه النسخ كيف وفي غيره لا موجب لحصول العلم او الظن بعدمه فلا مقتضي لظهوره
واما الاستصحاب فالمظنون منه بقاء الحكم الى ان يعلم النسخ ولنا على الثاني اما مع انتفاء
شرط الوجوب مطلقا فللزوم اللغو والعبث بل اذا علم عدم الشرط في التكليف المشروط
لم يعقل طلبه بشرط وجوده ولاستلزامه عدم اشتراط الامكان في التكليف او خروج الشرط
عن الشرطية وجعل الشرط في جواز التكليف تأتي الفعل وامكانه عند اجتماع الشرائط لا فعليتها
تحكم للزوم التكليف بالمحال في الصورتين ولا ينفع امكانه بعد اجتماع الشرائط وشرط
صحة التكليف ثبوت الامكان في علم المكلف لا في الخارج فلا ينتقض بما اذا جهل الامر انتفاء
شرطه واما مع انتفاء شرط الوقوع فلان من يعلم قطعا ان الفعل لا يتحقق ولو حبيب مقدوره
المكلف يستحيل ان يطلبه فان الطلب ليس مجرد التلفظ بالالفاظ الطلبية بل هو ذلك مع ارادة
ايجاد المطلوب منه وتحقق تلك الارادة مع القطع بان المامور لا يوجده ممتنع بل العقلاء
ايضا يفهمون ذلك الطالب فان قيل ان ذلك اذا كان التكليف بالمشروط فقط ولكنه
تكليف به وبالشرط معا قلنا ننقل الكلام الى شرطه فانه ايضا مما يعلم الطالب انتفاءه و
الحاصل ان انتفاء شرط الوجوب يستلزم انتفاء الوجوب الذي هو الطلب فيستحيل تحققه
اذا علم الطالب وانتفاء شرط الوقوع يستلزم امتناع الفعل ويستحيل طلب الممتنع ولو وجد
طلب فهو مجرد التلفظ بالفاظه وعلى الجزء الاول من الثالث ما مر من لزوم اللغو لا يجامع
كون الاظهار بصورة الامر كما فيما نحن فيه وعلى الثاني الاصل وظهور ترتب الفائدة من

اتمام الحجة وتمرين المطيع والعاصي وصحة العقاب وغيرها للناصح المانع مطلقا بعض ما مر
من خلوه عن الفائدة لانها هي الاتيان بالمامور به وهو منتف واستلزامه خروج الشرط عن
الشرطية او عدم اشتراط الامكان في التكليف واستلزامه الاغراء وجهان مقتضى التكليف
كون المكلف به مطلوبا للامر وهو موقوف على علم الامر بعدم انتفاء الشرط اذ كان من
شانه مقتضاه حصول العلم للمامور به بكونه متمكنا عن الاتيان بالمامور به وهو خلاف الواقع
والجواب عن الاول منع انحصار الفائدة فيما ذكروا انما هو في التكليف الطلبي حقيقة كما ان
الثاني ايضا مختص به وعن الثالث بانه لا يترتب مفسدة على هذا الاغراء واعتقاده التمكن
لا يوجب مفسدة بل قد يكون في ضمنه مصالح كثيرة احتج المجوزون مطلقا بوجوه الاول انه لولا
لم يعص احد ابدا اذ كلما لم يقع من المكلف فقد انتفى شرط منه ولا اقل من ارادته والامر
عالم به لامحة وجوابه على ما قلنا من امتناع التكليف بمعنى الطلب مع العلم بانتفاء الشرط
لما فانا نقول ان اريد بالعصيان مخالفة المامور به حقيقة وتفويت المط فنسلم عدمه ونمنع
الامتناع وان اريد ظاهرا او ترك ما كان ذا مصلحة وحسنا عند الامر مرغوبا فلا نم عدمها
لا يقال فيلزم عدم استحقاق احد العقاب حيث انه لم يخالف المط حقيقة لانا نقول ان جهة الاستحقاق
لا ينحصر في مخالفة المط الحقيقي فان العقاب اما يكون لاجل تفويت مطلوب او ترك مصلحة
او لاجل تفويت ما فيه المصلحة للامر وهو مرغوب لديه او للمامور واستحقاق العقاب في
الاول يتوقف على الطلب الحقيقي بخلاف البواقي سيما الاخير الا ترى ان الاب يعاقب ولده
الصغير بالجناية لارتكابه القبيح مع انه لا يعقل الطلب عنه غايته الامر توقف العقاب
او الامر على اعلامه بكون الفعل او الترك حسنا او قبيحا او ذا مصلحة او مفسدة وقد يتحقق
وان لم يتحقق الطلب الحقيقي وقد يجاب ايضا بتخصيص محل النزاع بشرط الوجوب مع ان عدم
الفعل قد يكون بانتفاء شرط الوقوع الذي لم يكن شرط الوجوب الثاني انه لولاه لم يعلم
احد في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان لان التكليف بالفعل اما قبل وقوعه
او بعده او معه والاخيران باطلان حيث ان التكليف مشروط بفقدان المط ووجدانه
الفقدان مفقود فيهما فبقي الاول وح فنقول فاما نعلم في زمان انه مكلف بالفعل في
هذا الزمان او به في زمان بعده لا يمكن ان يكون الاول لانه اما ان الوقوع او العدم
ويفقد في الاول الفقد وفي الثاني الرجاء فبقي الثاني اي الان الذي بعده لاحتمال
ان لا يتحقق فيه شرط التكليف فلا يعلم تحققه واللازم بط اجماعا ويدل عليه وجوب الشروع
بنية الفرض فان قيل قبل الفعل اذا دخل الوقت وقد وجد شرطه عند دخوله قلنا نفرض

زمنا

زمنا زمنا ويرد في كل جزء كما مر وجوابه او لا منع انقطاع التكليف في ان المباشرة كما
هو مذهب جمع الاشاعرة وثانيا منع احتمال عدم وجود الشرط في كثير من المواضع عادة
والاحتمال العقلي غير ضائر لان الاجماع انما هو على كونه مكلفا عادة وثالثا انه ان
اريد باللازم اي عدم العلم بالتكليف ما يحتمل الظن ايضا فبطلانه م ولكن الملازمة
ممنوعة اذ لا يعلم احد انه مكلف بما يجب ان ياتي به بعد ذلك نعم يظنه وهو الموجب للتحرز
عن المخالفة كما صرح به السيد ومن هذا يعلم عدم دلالة الاجماع على وجوب الشروع
بنية الفرض على العلم بالتكليف والثالث انه لولاه لم يعلم الخليل وجوب ذبح ولده لانتفاء
شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على قتله ولم يحتج الى فداء وجوابه
اولا انه ان اريد بعلم الخليل الاعتقاد الجازم فلا نسلم والاقدام على الذبح لا يتوقف على
العلم بل يكفي الظن وان اريد ما يعم الظن يمنع الملازمة بل يمنعها ويجوز عدم التكليف
واقعيا وكونه ابتلائيا مع ارادة الجزم ايضا لعدم وجوب علم الخليل الا ما اعلمه الله
سبحانه ولم يعلمه للابتلاء وثانيا انه يجوز ان لا يكون تكليف بالذبح لا واقعا ولا ظاهرا
ولم يعلمه الخليل ايضا بل كلف بمقدماته تجوز في اللفظ بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا
حيث ان الظاهر من قرينة المقام ان المراد التصديق الفعلي دون القولي وهو لا يكون الا
بالاتيان بما امر به في الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر به بعد مقدماته لجريان
العادة به واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح وقد اعترض بعض من
عاصرناه على الاخير بانه لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واستشهاده بذبح الله ولا ما
ورد من ان المراد بذبح هو الحسين ع والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض باني اذبحك
مع ان المجاز في الاول اظهر ثم قال وقد يجاب ايضا بان ذلك من البداء وهو مشكل
لانه انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري فيها هو النسخ قال
ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه يذبحه كما يدل
عليه الاخبار وعن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله ثم بدا له تعالى فلم يقع
في الخارج والاولى جعله امامن باب النسخ الى ان قال مع ان الوجوب الشرطي فيما
لو كان المكلف واحدا والحال ايضا واحد مشكل القول فيه اولا ان بناء هذا الجواب ليس
على جعل التكليف امتحانيا بل على ان مقدمات الذبح مامور به حقيقة فلا يكون فيه امتحان
حتى لا يناسب ذلك امتحان مثل ابراهيم فان قيل المراد من الامتحان ليس الاختيار بل جعل
المحنة والمعنى ان مثل هذا امر سهل لا يناسب تحميل ابراهيم وتكليفه به قلنا لا يشترط

التكاليف صعوبة كثيرة فكم من طاعة قليلة ينوط بها عائدة عظيمة ولذا امر نبينا ص الذي هو اجل من الخليل بتكاليف جزئية وثانيا ان عدم مناسبة التكليف بالمقدمات لاستشهاد اسمعيل بذبح ابيه ان كانت لاجل انه على هذا لا يكون ذبحا حقيقيا فهو وارد على جميع النقادة لانه لا ذبح وان كانت لاجل انه ليس ح ذبحا مجازيا ايضا فهو مم وثالثا انه ليت شعري ما وجه عدم مناسبة الجواب لما ورده ورابعا انه يمكن ان يقول ان استشهاد المجيب بقوله صدقت الرؤيا لاجل انه لا يلايم الذبح الحقيقي المستفاد من الاية فلان من صرفه احدهما عن الحقيقة ولا دليل على التعيين فيمكن ان يكون هو الذبح فلا يمكن دفع تجوز التكليف بالمقدمات بقوله اني اذبحك فلا تضر المعارضة وخامسا ان اظهرية المجاز في الاول بعد تسليم كونه حقيقة في التكليف بالمقدمات ممة بل هو في الثاني اظهر لان الاول يوجب احمل الامر في قوله افعل ما تومر ايضا على التجوز وارتكاب البداء او النسخ نعم لو قيل بعدم دلالة تصديق الرؤيا على التكليف بالمقدمات لجواز ارادة التصديق القولي فهو امر آخر وسادسا ان جعل حمل قصة الذبح على البداء جوابا لهذا القائل كما قيل خبط لان مبنى الدليل على تكليف الخليل مع العلم بانتفاء شرطه سواء قلت ان الشرط عدم البداء او النسخ او غيرهما فعلى القول بالبداء هل لا يكون علمه شرطا لوجوب الذبح او لم يكن الله سبحانه عالما بانتفائه وسابعا ان ما ذكره في الفرق بين البداء والنسخ غير صحيح ولا موافق لما ذكره نفسه في بحث النسخ وثامنا انه لا معنى للتوجيه الذي ذكره لان ما حصل فيه البداء اما صدور الذبح او ظهور لو صدوره من قبل الله سبحانه او عدم منعه سبحانه والاول ليس فعله عز شانه والثاني لم يحصل فيه بداء بل وقع الظهور وان حصل ظهور خلافه ايضا وكذا الثالث اذ لم يتحقق اظهار عدم منع منه سبحانه اولا حتى يحصل فيه البداء بالمنع ثانيا وتاسعا انه لو كان تكليف الواجد بالشرطي مشكلا لاشكل كل تكليف على الواحد لكونه مشروطا بعدم النسخ والحيوة والقدرة وكانه اخذه من كلام المدقق الشرواني ولكنه لم يذكره في هذا المقام بل في تحرير محل النزاع وغرضه المقيد بالشرط لفظا لعدم ترتب فائدة على الشرط ح ولا شك ان وجوب الذبح لم يكن مقيدا **فائدتان الاولى** مما فرعوا على هذا النزاع وجوب الكفارة وعدمه على من افطر عدا ثم حصل له المسقط لوجوب الصوم فانها يجب على قول المجوزين دون المانع وكذا وجوب قضاء الصلوة على من حصل له مسقط الفرض قبل مضي ما يسع فعلها من الزمان وهذا مبني على القول بتبعية القضاء والكفارة للاداء والوجوب مطلقا او بكونهما بامر جديد واما على القول بتبعيتهما للاداء والوجوب الذين لم يسقطا من قبل الشارع

فلا تفريع اذ لا خلاف في سقوط الوجوب بعد انتفاء شرط التكليف وقد يتوهم عدم صحة التفريع على القول الثاني ايضا لان وجوب القضاء ح تندفع جهة الامر الجديد دون الاصل حتى يتفرع على وقيد انهما وان كانا بامر جديد ولكن ليس ذلك الامر مطلقا بل هو مقيد بوجوب الاصل غالبا او دائما وقد اورد على تفريع الكفارة ايضا بانه انما هو اذا فرض العلم بان الكفارة مترتبة على الصوم المكلف به حقيقة على تقدير النزاع في التكليف الحقيقي والعلم بانها مترتبة على الصوم المكلف به اعم من ان يكون بالتكليف الظاهري او الحقيقي واما لو قيل انها للجزاء وعدم العزم حيث لم يعلم عدم التكليف ويكون بحسب ظنه مكلفا فالكفارة متوجهة مطلقا ولا يصح التفريع وفيه ان القادح في التفريع هو العلم بان السبب في الكفارة هو ذلك ولا بد ونه فيجب متابعة ظاهر النص ولا شك في صحة التفريع على ظاهره الا بفرض نادر ومعدوم **الثانية** قال السيد في الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان يفعل ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشروط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها واما العالم فلا يجوز ان يامر بشرط انتهى وقد صرح بذلك بعض اخر ايضا ويدل عليه ان ظاهر الاشتراط الجهل بتحقق الشرط وعدمه مع ان التكاليف المشروطة في الشريعة بلغت في الكثرة ما لا نهاية له ويمكن ان يتعلم بقائها على ظواهرها من الاشتراط بل هي منحلة الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى واجد الشرط وسلبي بالنسبة الى فاقده او يقال ان عدم صحة الشرط من العالم مختص بما اذا كان التكليف متوجها الى شخص خاص او اشخاص خاصة متفقة في وجدان الشرط وعدمه واما اذا كان متوجها الى اشخاص مختلفة من هذه الجهة فلانه عدم صحة الاشتراط والسر ان الوجه في عدم صحته في الاول اما عدم الفائدة حيث ان المكلف اما واجد للشرط او فاقد له او ان ظاهر الاشتراط جهل الامر وشيء منهما لا يجري في الثاني كما لا يخفى ادق ان المسلم عدم صحة الشرط من العالم اذا علم انتفاءه حيث ينتفي الفائدة ح واما اذا علم وجوده فالفائدة متصورة وهي اعلام المكلف بان تحقق الشرط موجب للمامورية والامرية وايضا لو لم يقيد به لكان في قوة الكذب لكونه موجبا للوجوب المطلق وعلى هذا فنقول الاوامر الشرطية الشرعية مخصوصة بالواجدين للشرط وان كانت ظواهرها عامة او مطلقة **منهاج** اذا رفع الوجوب الشرعي فهل يبقى الجواز ام لا وليس محل النزاع الجواز العقلي لا بالمعنى الاعم ولا بالمعنى الاخص لان من يقول بالبقاء يستدل بدلالة دليل الوجوب عليه ولا مدخلية للوجوب الشرعي في الاباحة العقلية لانها ليست من احكام الشرع مع انه لا خلاف في اتصافه بالاخص عند الاصوليين ولان الجواز

الشرعي بالمعنى الاخص وهو الاباحة الشرعية لانه قسيم للواجب فلم يكن موجودا قبل رفعه فلا معنى لبقائه بل النزاع في الجواز بالمعنى الاعم الذي هو الجامع بين الاحكام الاربعة وجنس لها ومستفاد من الامر هل هو باق حتى يكون المكلف ماذونا في الفعل من الشارع وان كان عبادة و يقع صحيحة ح ام لا بل يرجع الى ما كان قبل الامر اي الحكم الاصلي الذي يحكم به العقل من غير ان يكون له حكم شرعي فيكون كسائر المباحات العقلية فيتصف بالبراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد لا الحكم السابق مطلقا وان كان شرعيا منسوخا كما توهم فذهب العلامة في يب والبيضاوي من العامة بل اكثرهم الى البقاء والغزالي والعلامة في يه و والد العلامة ره بل اكثر اصحابنا الى عدمه والرجوع الى السابق احتج المثبتون للبقاء بفهم اهل العرف ذلك بحيث لا يشكون فيه ولذا لو قال احد لغيره اعط فلانا ما عندك من مالي ثم قال ندمت عما قلته لا يجوزون اعطائه اياه ولو اعطاه يحكمون بتفريطه وبان الجواز جنس للوجوب والجنس متقوم بفصله فيزول بزواله قيل هو متقوم بفصل ما دون المعين وارتفاع هذا الفصل المنع من الترك يوجب حدوث اخر وهو رفع الحرج منه ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين فيقوم الجنس به قلنا الفصل الاخر انما يخلف الاول في تقوم الجنس به اذا حدث حال وجوده ولكنه ليس كذلك لان وجوده مع ارتفاع الفصل الاول المقدم على حدوث الثاني ضرورة امتناع تقوم جنس واحد بفصلين مضافا الى ان حصص الجنس متفاوتة وكل منها انما يتقوم بفصله دون غيره مع ان حدوث فصل اخر ممنوع للاصل حيث ان رفع المنع من الترك يكون مع الاذن فيه ومع السكوت والفصل للحكم الشرعي هو الاول دون الثاني بل هو انتفاء الحكم فلا يتحقق نوع الحكم الشرعي حتى يكون له جنس وفصل ومن هذا يظهر الجواب عما قيل من ان الحصة الاولية من الجنس وان انتفت ولكن حدثت حصة اخرى ضرورة امتناع وجود الفصل الثاني الواجب لامتناع ارتفاع النقيضين بدون الجنس وبان ارتفاع الوجوب يستلزم ارتفاع علته التي هي كون المكلف مامورا بالامر والا يلزم وجود العلة بدون معلولها وهو يستلزم ارتفاع المعلول الاخر ايضا والا يلزم وجود المع بدون علته واحتمال كون علة الجواز غير علة الوجوب مردود بانه مستلزم لاجتماع علتين موثرتين على معلول واحد لان اثر العلة الايجاد وهما موجودان بايجاد واحد وفي الكل نظر اما في الاول فلمعارضته بما اذا قال لو فعلت كذا لاعطينك ولو تركته لعاقبتك ثم قال ندمت من العقاب على الترك فانه يرتفع به الوجوب المستفاد من الكلام الاول ولم يفهم رفع مطلوبية الفعل بل المفهوم بقائه واما في الثاني فلمنع كون الجواز جنسا حقيقيا للايجاب اذ لو كان جنسا لما امكن تحققه الا بفصل مع انه يمكن

بيان ذلك ان كلا من الايجاب والاباحة والجواز بها حكم للمكلف والحكم هو موجب الخطاب او الخطاب الموجه فلا يتحقق ما لم يكن خطاب وبيان من الحاكم ولا يحصل وجوب او جواز شرعي الا بدون الايجاب والتجويز مثلا وكما يمكن ان يكون الخطاب دالا على الجواز مع رجحان الفعل او المنع من الترك او التسوية كذلك يمكن ان يكون دالا على مطلق رفع الحرج من الفعل كان يقول الحاكم فعل ذلك لك جائز فانه يتحقق التجويز من غير تحقق فصل معه فيقال الحكم هو الجواز فان قلت جواز هذا الفعل في ظرف الواقع وقطع النظر عن الخطاب لا يخلو عن احد الفصول فان الفعل الذي يرضى احد بوجوده لا يخلو عن انه اما يرضى بتركه ايضا ام لا قلنا ليس الحكم هو الحالة الواقعية للفعل او لمن من شانه ان يحكم به اذ الحكم هو الايجاب مثلا او الوجوب المتوقف تحققه على الايجاب والايجاب لا يكون الا بعد الخطاب وبيان الحاكم لتلك الحالة ولا شك انه يمكن تعلق الخطاب بالجواز فقط ايضا فلا يكون جنسا فلا ينتفي بانتفاء المنع من الترك واما في الثالث فلان الامر علة الحدوث واما البقاء فعلته الاستصحاب وهما مستصحبان وان كان الموثرين وجودهما واحدا منهما فان قيل الاستصحاب انما يفيد فيما لولاه لشك في وجود الحكم ولو قطع النظر عنه هنا لانتفى الجواز قطعا قلنا لم لجواز ان يكون لبقائه علة اخرى لا نعلمها ونفيها انما هو بالاصل وهو مع انه لا يفيد غير الظن لا يعارض الاستصحاب احتج النافون بان الوجوب مركب من جواز الفعل ومنع الترك ويكفي في دفعه دفع احد اجزائه فيحكم ببقاء الاخر بالاستصحاب واجيب بان الاستصحاب يندفع بما ذكر مع انه معارض باستصحاب عدم حدوث الفصل الاخر الذي يتوقف بقاء الجنس عليه والقول بقيض حدوثه ضعيف كما عرفت واما التسليم بتيقن الحدوث والجواب باصالة عدم الارتباط والتقييد او معارضة الاستصحاب باصالة عدم انضمام الجواز مع دفع الحرج فيبقى بالفصل ويتقى ففاسد لان الارتباط والتقييد اعتباريان فلا بد من الاعتبار وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد كما انه يتحقق الانضمام بعدهما اولى بعد ما عرفت من عدم توقف بقاء الجواز على تحقق فصل تعرف ضعف ذلك الجواب وقد علم ان الحق ان دفع الوجوب من حيث هو لا يدل على دفع الجواز وان الاستصحاب يدل على بقائه نعم قد يدل قرينة خارجية حالية او مقالية على دفعه ايضا كالمثال الاول كما قد يدل على بقائه **فائدتان الاولى** قال صاحب المعالم ما خلاصته ان دليل الخصم لو تم لدل على بقاء الاستصحاب لا الجواز فقط ولا الاعم منهما كما في كلام بعض ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه اخر لان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل مع رجحانه والمنع من الترك وكان دفع الاخير كافيا في دفع المركب لا جرم كان الباقي

هو الاول لان فاذا انضم اليه الاذن في الترك تكملت قيودا الندب وهو كذلك وتحقيقه ان الاذن في الفعل مفهوم كلي له انواع لانه اما مع طلب الفعل او الترك راجحا او تساوي الطرفين ثم تحت النوع الاول نوعان اخران الوجوب والاستحباب وجنسهما الطلب وفصلهما معنيان يلزم احدهما المنع من الترك والاخر عدمه فالطلب جنس سافل وكما لا يرتفع الجنس العالي لكذا السافل ايضا لكفاية ارتفاع الفصل الاخير في ارتفاع النوع السافل ويلزم حلاله الفصل الاخر فيثبت الاستحباب وعلى ما ذكرنا فالامر اظهر **الثانية** اعلم انه قد ظهر من ادلة الطرفين ان محل النزاع ما تعلق الوجوب بامر ثم رفع فانه هو الذي يمكن استصحاب الجواز والحكم ببقائه فيه واما ما لم يتعلق الوجوب فلا يصح ذلك ومن هذا يظهر ما في كلام جماعة من تعميم العنوان بما يشمل انتفاء الوجوب بسبب انتفاء الشرط او وجود المانع فان في المشروط لم يتعلق وجوب بغير محل الشرط او لا حر اذا رفع بقي الجواز بل الوجوب مختص بمحله وكذا وجود المانع فان عدمه ايضا شرط وعلى هذا فما فرعوا على هذا النزاع من حكم صلوة الجمعة في زمن الغيبة ليس في محله كذا قيل وهو فيما ثبت اشتراطه بدليل منفصل عن دليل الايجاب محل نظر لان بدليل الايجاب ثبت كل من الجواز والمنع من النقيض من غير اشتراط ولم يثبت من الاشتراط ازيد من اشتراط الثاني فالاصل بقاء الجواز على اطلاقه فلا ينتفي بانتفاء الشرط والظاهر ان صلوة الجمعة من ذلك القبيل فيصح التفريع **منهاج** ذهب اكثر الامامية الى ان الواجب الكفائي يجب على الكل اي كل واحد ويسقط بفعل البعض وقال قيل بعض شذ التي وقيل معين عند الله مبهم عندنا ويتعلق بوجوبه على الجميع من حيث هو وقد ينكر وجوب الكفائي يجب على الكل اي كل واحد ويسقط بفعل البعض وقال قيل بعض سعدا التي قيل معين عند الله وبطلان غير الثلثة الاولى ظ وكذا الاول اذ لا شك ان المقصود في الكفائي هو الفعل الواحد ولم يتعلق الوجوب بتعدده فكيف يقال بكونه مطلوبا عن كل واحد مع العلم القطعي بانه لم يطلب الا فعل واحد لا يمكن ان يسند الا عن فاعل واحد فبقي الثانيات ولكن ظاهره انه لا ريب في ان الطلب من الواحد لا بعينه يستلزم الطلب المشروط عن كل واحد كما يشهد به الوجدان فالحق هو الثاني وبجزئه الاخير يندفع الاشكال الوارد على الوجوب على البعض من منافاته لتاثيم الكل والاستبعاد في خطاب الواحد لا بعينه فانه يصح ان يخاطب السيد جماعة من عبيده اني اطلب من واحد منكم خياطة هذا الثوب اي واحد كان ولو لم يخطه واحد لاعاقبكم جميعا **منهاج** الواجب في المخير هو الواحد لا بعينه لا الماهية في ضمن اي فرد شاء ولا كل واحد على البدل الا بارجاعهما الى الاول ولا واحد معين يختلف

بالمخير

باختلاف المكلفين وهو ما يفعله ولا معين عند الله مبهم عندنا وان يسقط به وبغيره ولا الكل يسقط بالبعض ولئن اولا امور الاول الفرق بين الماهية والواحد لا بعينه وعلى البدل انه لا يلاحظ في الاول تشخص اصلا والثاني هو الماهية مع تشخص ما فهما مشتركان في الكلية مختلفان في ملاحظة التشخص وعدمه والثالث هو الماهية مع التشخص المعين بمعنى ان الخصوصيات ملحوظة مع كل واحد فان تعلق الوجوب بالاول يكون تعلقه بالماهية اصالة وبالتشخص المطلق والمعين تبعا وان تعلق بالثاني يكون تعلقه بالاولين اصالة وبالثالث تبعا وان تعلق بالثالث يكون بالثلثة اصالة فيكون هذا الفرد المعين مطلوبا بدلا عن الاخر وكذا الاخر الثاني لا شك في تحقق الوجوب التخييري في كل من الثلثة فليس غرضنا ان التخيير يختص بالاول بل ان الامور الشرعية التي تبعونها واجبا مخيرا وهي التي ورد الامر بها بطريق العطف او بالتصريح بالتخيير كالثالث الامر بواحد لا بعينه من الاشياء المعينة جائز للاصل ولانه لو قال السيد لعبده افعل احد هذه الامور واياما فعلت فقد امتثلت لم يلزم منه محذور ولا قبح وقد يستدل ايضا بوجوب تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من جنس الرقبة وفيه نظر وقيل لا يجوز لانه غير معين فيستحيل وقوعه وايقاعه ولانه مجهول فلا يعلمه الا المامور ولانه لو وجب لكان المخير فيه الجائز تركه ايضا كذلك اذ لو كان واحدا معينا لتعين غيره ولو كان الكل لزم عدم الوجوب ثم لا يمكن تعدد الواحدين لا بعينهما لانه غير معقول فيلزم ان يجتمع جواز الترك وعدم جوازه فيه والجواب عن الاول ان الح وقوعه وايقاعه هو شرط عدم التعين واما لا بشرط التعين وعدمه فلا نم يلزم وجوب التعين للايقاع على المكلف بتعاوضهم وعن الثاني منع كون الواحد لا بعينه من حيث هو مناط التكليف مجهولا وعن الثالث ان الجائز تركه هو الواحد المعين اي كل واحد من المعينات ولا يلزم منه وجوب واحد مخصوص منها وان تعين كون الواحد لا بعينه الوجوب فان قيل فما هو الواجب لا يجوز تركه وما يجوز تركه ليس بواجب فان الواجب المخير قلنا هو كل واحد فانه واجب لاشتماله على ما لا يجوز تركه وهو الواحد لا بعينه ومخير لاشتماله على ما يجوز تركه وهو التعين او هو المجموع المشتمل على الواحد لا بعينه وعلى كل واحد ووجوبه وتخييره بالاعتبارين وبعد تلك المقدمات نقول ان الدليل على ما اخترناه منافاة غير الاولين من الاقوال المخالفة لمعنى التخيير ولمقتضى ادلته وللاصل والاعتبار وما استدلوا به عليها ضعيف جدا واما الاولان فلانه ليس فيما يدل على التخيير ذكر ماهية ولا بد لبينة فالاصل عدم وجوبها وايضا صرح فيه بالفرد والتشخص فجعله تبعا وجعل الماهية اصلا لا وجه له فان قيل زيادة لا بعينه ايضا خلاف الاصل قلنا لا مع هذا القيد بل الواجب واحد من هذه الامور وكونه غير معين يكون لا بعينه فلذا نذكره

قد يشكل في الفرق بين الواجبات المخيرة والعينية على الاولين حيث انها امور كلية وقع التخيير بين افرادها والماهية والواحد لا بعينه ايضا كذلك ودفعه انهما جعليان منتزعان من الافراد بخلاف الكلي في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها ذاتا وايضا لا يلاحظ الافراد بحيث ان علية الاصطلاح وايضا على القول بالواحد لا بعينه يكون التشخص واجبا اصليا بخلاف العيني هذا كله على تعلق الامر في العيني بالماهية واما على تعلقه بالفرد فالفرق هو الثاني خاصة الثالث افراد المخير اما امور متباينة ولا اشكال فيها او متفقة في الحقيقة مختلفة بالزيادة والنقصان كالتخيير بين المسح بالاصبع الواحدة وثلثة اصابع وبين الثلثين والاربعين في بعض المنزوحات وبين التسبيحة الواحدة وثلث تسبيحات وقد وقع الخلاف فيها اذا اتى بالفرد الاكمل هل يقع الزائد على الفرد الناقص واجبا ام لا فقيل بالوجوب مطلقا وقيل بعدمه كذلك وقيل بالتفصيل فيجب فيما كان وجوده دفعيا كالمثال الاول ولا يجب فيما كان تدريجيا كالثاني واعتبر طائفة منهم والدي العلامة في بعض فوائده القصد فيجب مع قصد الامتثال بالاكمل ولا يجب مع قصده بالانقص وهو الحق في العبادات اذا قصد احدهما بخصوصه واما اذا لم يقصد وفي غيرها فوجوب الانقص خاصة في التدريجي وواحد من الاجزاء والكل بما يحصل به الماهية في الدفعي اما الاول فلانه لا بد في الامتثال في العبادات من نية الفعل والتقرب به وما يميزه عن غيره فلا يمتثل بالجزء الا مع قصد كونه العبادة المعينة المطلوبة فاذا لم يقصد وقصد كونه جزء عبادة لا يوافق الامر بالجزء بل الامر التبعي الذي دل عليه الامر التخييري بالكل فلا يصح الا اذا اتى بالزائد من غير فرق بين التدريجي والدفعي ولازم ذلك انه لو رجع عن القصد في الاثناء لم يكن موثرا بل ان قصد الجزء اولا ورجع بعد تمامه بمعنى الامتثال وان قصد الكل ورجع بعد تمام الجزء لم يحصل الامتثال نعم لما كان الواجب الذي لا يجوز تركه في المخير هو الواحد لا بعينه ولم يكن خصوصيات التشخصات واجبة بعينها يجوز ان لا يتعلق القصد بشيء منها تفصيلا من حيث الامتثال بل قصد الامتثال بفرد من هذه الماهية كان قصد ايجاد فرد المسح من غير التفات الى الفرد الناقص والزائد ولعدم كون الخصوصيات بعينها واجبة فلا حرج في عدم قصدها ويكون كغير العبادات واما الثاني فلتحقق المطلوب في ضمن الناقص فلا وجه لوجوب الزائد واما الثالث فلانه لا شك في ان كل جزء من الاكمل اذا حصل في الخارج منفردا يوجد حصة من الماهية في ضمنه ويحصل الواجب به ويكون فردا من الكلي والاجتماع لا يوجب عدم حصول الماهية في ضمنه بل يحصل لا محالة وايضا يصح حمل المسح على كل جزء فيقال في المسح بثلثة اصابع لكل اصبع مسح انه مسح وايضا لا شك انه مسح كل جزء من اجزاء مقدم الراس بجزء من الاصبع

ما

ما مسح به الاخر ولم يمسح كل جزء بالمجموع مع انه يصدق عليه انه مسح كالكل فيتعدد الحصص الحاصلة من الماهية في ضمن الاكمل ولا يتعين خصوص ما حصل الامتثال به منها فيكون واحدا منها لا بعينه فهو الواجب ثم ان ما ذكر لا يختص بالمخير بل يجري في افراد الطبيعة الكلية الواجبة عينا ايضا هذا وبعد ما ذكرنا تعلم دليل الاقوال الاخر وجوابه **منهاج** المامور به اما غير موقت او موقت والثاني اما يساوي وقته الفعل ولا خلاف في جوازه ووقوعه او ينقص عنه ولا نزاع في جوازه او يزيد عليه ويسمى بالواجب الموسع وقد وقع الخلاف فيه فذهب الاكثر الى جوازه اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال ويلزمه ابقاء ما يدل عليه بظاهره على ظاهره فياتي به المكلف في اي جزء شاء من وقته ويثبت وقوعه وانكر جماعة لان الامر يقتضي عدم جواز الترك والتوسعة جوازه فيلزم التناقض ويدفعه ان مقتضى الاول عدم جواز الترك في جميع الوقت ومقتضى الثاني جوازه في بعضه فلا تناقض ثم المنكرون اخرجوا ما دل عليه عن ظاهره فمنهم من خص الوجوب باول الوقت ويكون بعده قضاء ويسمى موسعا للفرق بينه وبين غيره بان العفو بالتاخير هنا حتمي ونسب ذلك الى الشافعية وهو الظ من كلام المفيد على ما ذكره العلامة ومنهم من خصه بالاخر وجعل الفعل في الاول نفلا مسقطا للفرض وهو مذهب الحنفية وقال الكرخي ان الفعل في الاول يقع مراعى الى الاخر ولما كان مبنى هذه الاقوال على عدم الجواز فبعد ثبوته وكون اللفظ ظاهرا في التوسعة يكون هذه الاقوال مخالفة للاصل فلا تصار اليها منها الا اذا دل دليل خارجي على خروج الاوامر الموسعة كلا او بعضا عن ظاهره وح فيتبع ما يدل عليه الدليل من الاول والاخر او غيرهما والدليل المخصص اما يكون في اوامر جزئية مخصوصة ونحن لا ننكر امكان وجوده والمسئلة ح فقهية وليس الكلام فيها هنا او يكون في الجميع اي يكون دليل على ان كل ما ظاهره التوسعة فهو مخصوص بجزء معين من الوقت وهو الذي يتكلمون فيه هنا ولم يذكروا الا وجوها ظاهرة الوهن لا فائدة في ذكرها واما ما ورد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فمع اختصاصه بالصلوة ودلالته بقرينة الاضافة على كون كل من الاخر والاول وقتا معارض باقوى منه ثم على المختار هل يجب في كل من التروك بدلية العزم على اداء الفعل في الان الثاني او في جزء من الوقت بعده على الاحتمالين حتى يتضيق فيتعين الفعل ح ام لا الحق المشهور الثاني للاصلين واطلاق الامر وذهب السيدان المرتضى وابن زهرة والقاضي ابن البراج وجماعة من المعتزلة الى الاول لانه لولاه لم يكن فرق بين الوقت وقبله لانه يجوز الترك قبله لا الى بدل ولا اثم واذا لم يكن له بدل في غير الجزء الاخير ايضا لكان مثله ولا قائل

بيد له غير العزم فيجب وايضا لولاه يلزم عدم اثم من مات فجاة في اثناء الوقت من غير عزم
فيكون تارك الواجب لا الى بدل غير آثم وهو ينافي الوجوب وايضا ثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى والجواب عن الاول
منع انه لا بدل له الا العزم بل الفعل في جزء اخر بدل منه ولا يمكن جعله بدلا عن قبل الوقت
اذا علم عدم التمكن في غيره وليس كلما قبله وايضا اذا اتى بالفعل في اول الوقت كان
صحيحا بخلاف ما قبله وعن الثاني منع توقف الوجوب على الاثم بتركه لا الى بدل مطلقا
بل بوجه ما وهو ههنا حاصل وعن الثالث ان العصيان بالاخلال بالعزم ليس للتخيير بينه وبين
المامور به حتى يكونا مثل خصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا او تفصيلا
من احكام الايمان ولا اختصاص له بالموسع ولا بما بعد دخول الوقت مع انه لو ثبت بذلك
كون العزم بدلا عن الفعل يمكن اثبات بدل اخر في بعض الاحيان كالعزم على صوم رمضان
او اختيار سفر ولم يقل به احد على ان من علمائنا من توقف في اصل وجوبه ايضا اذ غاية الامر
وجوب عدم العزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل فلا ولا تلازم بينهما
لثبوت الواسطة ولكنه ليس في موقعه اذ الكل يطلب امرا يطلب ضدا فتامل كما يذكر ولذا لو امر
المولى عبده بفعل في الغد فاطلع على ان العبد قال لا اعزم على فعله يذمه ويذمونه العقلاء
بل لو ضربه المولى لا يذمونه ولولاه لزمه انه لو قال المولى افعل غدا فقال العبد لا اعزم
لم يجز ذمه مع انه جائز قطعا فيكون الامر الاعلى بالالتزام وفي المستفيضة من الاخبار
دلالة عليه ولان عدمه لا ينفك عن استخفاف او عدم ايمان نعم لا اثم على تركه لا بمعنى
انه لا يستحق بل معفو للاجماع والاخبار **فوايد الاولى** قال صاحب المعالم الفرق
بين التخيير في مثل خصال الكفارة وفي الواجب الموسع من حيث ان متعلق التخيير في الاول
الجزئيات المختلفة الحقايق وفي الثاني المتفقة الحقايق الى ان قال وقيل الفرق ان التخيير
هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت اقول لا شك انه لو قال لصم اول رجب
او اول شعبان كان من قبيل الخصال دون الموسع بل كذا لو قال لصم اول رجب او ثانيه مع
انهما متفقان حقيقة ولو قال لصم يوما من اول رجب الى اخره كان موسعا مع عدم تفاوته
مع الاول من الحيثية المذكورة فالفرقان غير جيدين والصواب ما مر من ان الفرق
بالتصريح بالتخيير وعدمه **الثانية** لا شك في ان من ادرك وقت الموسع وعلم موته
او عدم تمكنه بعد جزء منه تضيق الوقت ويجب عليه الفعل قبل خروج هذا الجزء وانما اختلفوا
فيمن ظن ذلك فالاكثر على التضيق والتاخير بالعصيان وان ظهر خطا ظنه وان قالوا بكونه اداء

لو فعله بعد ظهور الخطاء لدليل غير تام وفي شرح العضدي الاتفاق عليه واختاره والدي في
التجريد والايلى وظاهره وبعض اخر التوقف ولكن الاخير خصصه بما اذا ظهر الخطاء والدي العلامة
في حاشية التجريد بعدم التضيق وعدم العصيان مطلقا لعدم دليل على اعتبار هذا الظن مع
مخالفته للاصل وهو كلما مر في بحث العقود والتراخي وجعله من قبيل من جامع امراة بظن انها
اجنبية او قتل قاتل ابيه مع ظن البراءة فاسدلا لان الثاني يجوز وطيها من علم كونها امراته والذي
يجوز قتله من علم كونه قاتلا وان الاصل عدم الزوجية وحلية القتل فالعصيان في المثالين لعدم
العلم لا للظن ثم هو من قبيل من شرب ماء مع ظن نجاسته وما علم كونه خلا او لا مع ظن انه خمر
احتج القائلون بالتضيق بالاجماع المنقول من العضدي وبحجية الظن وبان بعد ادراك الوقت و
البقاء على شرائط التكليف يشتغل ذمته بالمامور به يقينا فيجب تحصيل اليقين بالاطاعة ولا
يحصل الا بالفعل قبل مضي الجزء المفروض لامكان عدم تمكنه بعده والجواب عن الاولين ظاهر وعن
الثالث منع وجوب تحصيل هذا اليقين والا لوجب الفعل في اول الوقت مطلقا لاحتمال عدم
التمكن في جميع الاحوال فيرتفع الموسع راسا وقد يقرر الثالث هكذا ان اشتغال الذمة بالفعل
يقيني وتحصيل اليقين بموافقة الخطاب واجب وهو لا يحصل الا بالفعل قبل مضي الجزء اذ لو
فرض خطاء الظن وفعل الفعل وان برئت ذمته ولكن لم يحصل اليقين بالاطاعة الواجبة لجواز
كون الفعل بعد الجزء مسقطا للواجب قبله كاستيفاء الحق تقاصا وكان الخطاء الفعل اولا و
جوابه حينئذ منع ذلك الاحتمال للاصل المتقدم وان ظن السلامة او شك فمات فجاة قبل فعل
المامور به لم يعص للاجماع وتقبيح العقلاء لمن عاقب المامور الكذائي ولعدم صدوره ما
يستحق معه العقاب عنه وكون ترك الواجب في مثل ذلك موجبا لاستحقاقه غير مسلم وقد يستدل
لعدم العصيان بان الواجب ما يذم تاركه في جميع وقته باختياره وليس ههنا كذلك بل تركه
في بعضه باختياره وفي بعض اخر بالموت وبانه على تقدير عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقديره
لان الموت لا يصلح سببا له وفي الاول ان ما تركه في بعض الوقت بالاختيار يصدق عليه انه تركه
في الجميع بالاختيار اذ يمكن في الجميع من الفعل ولو باعتبار بعضه وفي الثاني انه على تقدير عدم
الموت لا يعصي لو لم يترك الفعل ثم لا فرق فيما ذكر بين الموسع الذي وقته تمام العمر وغيره
وفرق ابن الحاجب بينهما فحكم بالعصيان مع الموت فجاة في الاول اذ يصدق عليه ترك الواجب
في جميع وقته المقدر له بخلاف الثاني فانه تركه في بعض وقته فلا عصيان وفيه منع تحقق العصيان
في ترك الواجب في جميع وقته مطلقا وانما هو مع العلم بالتضيق او الظن على الخلاف **الثالثة**
اذ عرفت ان ايقاع الفعل الموسع في جزء معين ليس واجبا بخصوصه تعرف انه لا يمكن التمسك

بالاستصحاب بما يلزم المكلف لو فعل في اول الوقت في جزء اخر فلو كان في الاول حاضرا او سافر
قبل الصلوة لا يمكن التمسك في وجوب الاتمام بالاستصحاب وجوبه في الاول اذ لم يجب بخصوصه
في الوقت الا الصلوة التي هي متحققة مع اربع ركعات وركعتين ولم يجب الصلوة في اول الوقت
التي هي اربع لكونه حاضرا حتى يستصحب والحاصل ان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق
الصلوة في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في لوازم الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام
والتيمم والوضوء والغسل وغيرها وتخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها
فلا يتحقق وجوب احد اللوازم قبل انقضاء تمام الوقت حتى يستصحب **البحث الثاني في النهي منهاج**
قد عرفت في الامر ان الخلاف فيه في مواضع خمسة الاول في انه هل هو القول المخصوص خاصة او
مشتركا والثاني فان هذا القول هل هو الطالب مطلقا او مع العلو او الاستعلاء او معهما
والثالث في انه هل هو الدال على الطلب الحتمي او مطلقا والرابع في انه الطالب للوضع او
مطلقا والخامس ان معنى صيغة افعل ما هو اما الاول فهو غير جار هنا اذ لم يقل احد بكون النهي
لغير القول واما البواقي فبعد تبديل الفعل بالترك وصيغة افعل بلا تفعل جارية هنا باعيانها
في غير الاخير واما هو فليس الخلاف في الموضعين واحدا فان في الاول اقوال لا يتحقق هنا بل الحق
هنا انها للتحريم وقيل للكراهة وقيل بالاشتراك اللفظي بينهما وقيل بالمعنوي وقيل باقوال
اخر شاذة لا فائدة في ذكرها والحق هو الاول لما مر في الامر وقد يستدل له ايضا بقوله
وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عما نهى عنه النبي ولو تجرد اعن القرينة ولو كان
حقيقة في التحريم لم يجز تعليق وجوب الانتهاء على مجرد النهي ويرد عليه اولا انه يدل على تحريم
ما نهى النبي عنه لا على دلالة صيغة لا تفعل وانما يتم لو ثبت ان كل صيغة لا تفعل نهي وهو موقوف
على ثبوت كونها للتحريم حيث ان النهي له وهو اصل النزاع وثانيا انه لا يدل على كون النهي
للتحريم وانه مدلوله بل يكون ذلك سببا لحرمة ما نهي عنه فيكون ذلك من باب الاسباب و
العلامات وثالثا انه لو كان المراد تحريم المنع بصيغة لا تفعل يشمل المكروه ايضا ووجب تخصيص
ما نهاكم بغير المكروه ليس اولى من حمل الامر على مطلق الطلب والاستحباب واورد عليه ايضا
بان معنى الانتهاء العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة اي العمل
بمقتضى كراهته انه ايضا واجب وبانه لو كان مجرد طهرم مفيدا للتحريم فاي فائدة في الامر بالانتهاء
بل هو مشعر بعدم الافادة وفي الاول ان معنى الانتهاء ليس العمل بمقتضى النهي بل هو
الكف والامتناع كما صرح به الجوهري والبيضاوي وغيرهما وقال الله سبحانه وان لم ينتهوا
عما يقولون ليمس الذين كفروا منهم عذاب اليم وفي الثاني ان القائل مخاطب للعباد وعلى الطاعة

النبي وبعثهم عليها كالتهديد والترغيب على المحرمات والواجبات المعلومة الامر بها ان الوعظ
والخطاب بامرون بما امر الله وينهون عما نهى عنه وفائدته التاثير في النفوس لتجدده وتاكدا
لسابق به وربما يستدل ايضا بقوله سبحانه فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين
وبقوله عز شانه ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى الم تر الى الذين نهوا عن النجوى
ثم يعودون لما نهوا عنه وبطريانهما عما سبق ثم انك بعد ما احطت بما مر في الامر تحيط بادلة
سائر الاقوال واجوبتها **منهاج** حال النهي الواقع بعد الايجاب يعلم مما مر في
الامر **منهاج** ذهب الاكثر الى ان النهي للدوام والتكرار وهو الحق ويلزمه الفورية
وذهب السيد والشيخ والعلامة في احد قوليه والرازي الى انه كالامر فيدل على طلب ترك
الماهية مطلقا معرى عن القيدين ومع فيمكن القول بالفورية كالشيخ وبعدمه كبعض اخر وما يشعر
به كلام بعضهم من التلازم في الجهتين كليا ممنوع وربما يقال بالاشتراك اللفظي بين التكرار
والمرة لنا التبادر فانه اذا نهى السيد عبده من فعل فانتهى مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل
عد في العرف عاصيا مخالفا وحسن عقابه وكان عند العقلاء مذموما ولو اعتذر بالامتثال
لم يقبل به ومنع ذلك مكابرة وايضا نرى ان جميع اهل العرف يفهمون من قال لعبده اضرب لا
تضرب ويعدون الاول مناقضا للثاني او الثاني ناسخا للاول ولولا افادة الثاني للتكرار
لما كان كذلك فان مدلوليهما ليس فوريا والاثبات في وقت لا ينافي النفي في الاخر وربما
يستدل ايضا بان النهي لمنع ايجاد الماهية او الفرد وطلب تركه ولا يتحقق تركه الا بترك جميع الافراد
لو اتى بفرد يصدق عليه انه لم يترك وبان التخصيص بوقت معين تحكم وبغير معين اغراء فوقوعه
في كلام الحكيم فيقتضي حمله على العموم ويرد على الاول ان هناك امورا ثلثة يعتبر العموم وعدمه
بالنسبة الى كل منها الطلب والترك واحاد الماهية او الفرد والثابت من الدليل عموم الثالث
واما الاولان فالاصل عدم تقييدهما بشيء من العموم والخصوص فيكونان مطلقين والمطلق
لا دلالة له على المقيد فيكون المدلول مطلق طلب الترك لجميع افراد الماهية والمقيد الطلب الدائمي
لترك الجميع او طلب الترك الدائمي له وهو لم يثبت والحاصل ان لترك جميع الافراد وطلبه
فردان والدائمي وغيره والمطلق لا يدل على شيء من الفردين بل يتحقق كل منهما وعلى الثاني
انه لو صح لجرى في الامر ايضا فان قلت يحمل الامر على فرد ما ويحصل الامتثال به ولا يلزم
اللغو قلنا فاحمل النهي ايضا على طلب ترك ما من افراد الترك ولا يلزم منه جواز ارتكاب غير
فرد في كل وقت فيحصل امتثال امر لا تزن بترك الزنا بامراة واحدة لان الترك في وقت
لا يتحقق عرفا الا بترك جميع الافراد فيه احتج الخصم بانه يقيد بالدوام ونقيضه ولو كان للدوام

لكان الاول تكرارا والثاني نقضا وبانه وردهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون
للقدر المشترك وبانه لو كان للتكرار لكان لا تضرب زيدا اليوم مجازا وبما مر من ان النهي
لطلب ترك المبدء والاصل عدم ضم شيء اخر وبانه لو افاد التكرار لما تحقق الامتثال الا
بعد مضي تمام العمر مع ان الظ تحققه قبله وتقدير الجواب عن الاولين في الامر وعن الثالث
ان المدعي انه لطلب الترك المكرر للمبدء الذي وردت الصيغة عليه فان كان المبدء مطلقا
يكون المدلول طلب ترك ذلك المطلق دائما وان كان مقيدا يكون طلب ترك المقيد
دائما بحسب ما يصلح لتقييده والمبدء في المثال ضرب اليوم لا الضرب المطلق وعن
الرابع بان الاصل مدفوع بما ذكرنا وعن الخامس ان مدلول النهي بالنسبة الى افراد
التروك كمدلول اكرم البصريين بارادة العموم الافرادي لا الجمعي فكما انه في قوة الاوامر
المتعددة وهي اكرام ذلك البصري وذلك الخ كذلك النهي في قوة النهي النواهي المتعدده
وهي النهي عن الفعل في هذا الوقت وهذا الوقت الخ وكما ان الاول اذا اكرم بعضا دون
بعض يكون ممتثلا من وجه عاصيا من اخر فكذا هنا فقوله لما تحقق الامتثال الا بعد مضي
تمام العمر ان اراد من جميع الوجوه فهو كذلك وقوله مع ... وان اراد من بعض
الوجوه فالثاني ممنوع والاول مسلم **منهاج** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد
ولا بد من تقديم مقدمات **الاولى** الفساد اذا استعمل في العبادات يراد به عدم
موافقة المامور به واذا استعمل في المعاملات يراد به عدم استتباع الاثر والمراد بالعبادة
ما يتوقف صحته على النية وبالمعاملات غيره وان لم يطلق عليه المعاملة عرفا كالاستنجاء وبعبارة
اخرى العبادة ما لم يعلم انحصار المط من وضعه في تحصيل مصلحة معلومة وكان المط منه الاطاعة
والامتثال للامر والمعاملة ما كان وضعه للتوصل الى مصلحة معينة معلومة وقد يكون شيء
عبادة ومعاملة معا وحج فساده بكل اعتبار بحسبه وقد يفسد باحد الاعتبارين وقد يفسد
بهما ويأتي مزيد تحقيق لذلك في بحث الاحكام **الثانية** الاصل في العبادات والمعاملات
الفساد لا بمعنى انه اذا علم كونه عبادة او معاملة شرعية فالاصل فيه عدم كونه موافقا للمامور
به او مستتبعا للاثر بل بمعنى انه اذا لم يعلم كون شيء مامورا به او سببا لامر فالاصل عدم كونه
موافقا للمامور به وعدم ترتب ذلك الاثر عليه لا اصالة عدم تعلق الامر وعدم جعل الشارع
هذا الاثر مترتبا عليه ويتوهم ان الفساد ايض امر توقيفي فالاصل عدمه تبعا لمنع كونه توقيفيا
ثم اذا تميز صحيح العبادة او المعاملة عن فاسدها وحصل في الخارج فرد من احدهما فهل الاصل
كونه من الصحيح او الفاسد الحق هو الثاني لا لاصالة عدم تحقق الصحيح لتعارضها مع اصالة عدم

عنق

الفاسد بل لاصالة عدم تحقق الامتثال وعدم حدوث الاثر وقد يتمسك بالاول اذا اصدر عن
مسلم لوجوب حمل افعال المسلمين على الصحة وعموم ذلك بحيث يشمل جميع موارد المقام لم يثبت
عندي **الثالثة** المراد بدلالة النهي على الفساد انه اذا امر بعبادة لها افراد او
شيء له افراد سببا لاثر فتعلق النهي بفرد منه بواسطة او بدونها على التفصيل الاتي فذلك دليل
على ان هذا الفرد غير موافق لما امر به او لا يصير سببا لذلك الاثر فمحل النزاع لا فساد مع قطع
النظر عن النهي ايض ثم المراد بدلالته عليه لغة او شرعا ان اهل اللغة او الشرع لا يستعملونه الا فيما كان
فاسدا او ان الفساد لازم معناه اللغوي او الشرعي عقلا او عرفا او شرعا والقول الجامع ان المراد
بالدلالة شرعا ان الثابت منه كون المنهي عنه فاسدا والحكم بالفساد في خصوص اوامر الشرع التي يتعلق
النهي بها ولغة ان كل من امر بشيء وان كان لغويا اذا تعلق به نهيه يدل على عدم موافقته للمطلوب او
عدم استتباعه لما جعله اثرا له **الرابعة** معنى تعلق النهي هنا اعم من خصوص تعلقه بعينه
بل اعم منه ومن تعلقه بجزئه او شرطه او وصفه او خارجه والحاصل ان يرتكب المنهي عنه ويوقع مع
ارتكاب هذا الشيء والاتيان به والتفصيل انه اذا لوحظ النهي مع شيء فاما يكون متعلقا بنفسه
او بجزئه او شرطه والشرط اما شرط محض او وجوبه او وجوده او بوصفه العارض له وهو اما عرض
ذاتي اي وصف لازم مساو او اعم او عرض غريب اي مفارق مساو او اعم او اخص او بخارج
عن الاربعة وهو اما لازم او غير لازم ثم وجه الحصر ان المنهي عنه اما نفس الشيء او لا وعلى الثاني
اما جزئه او لا وعلى الثاني اما يتوقف وجوده او وجوبه او صحته عليه او لا وعلى الثاني ما يكون
عارضا ذاتيا او غير ذاتي له او لا وعلى الثاني اما يكون لازما له او لا ولك ان تدرج الوصف
الخارج في اقسام المتعلق بالخارج فنقول المنهي عنه اما نفس الشيء او جزئه او شرطه او لازمه او خارجه
والخارج اما عارض له اي متحد معه في الوجود الخارجي او لا وعليك باستخراج امثلة الكل وقد
ذكرناها في شرح تجريد الاصول ولا يخفى ان المراد بالجزء والوصف للشيء ما كان كذلك في الواقع
او بجعل الامر لا باختيار المكلف فلو صلى مع التامين مثلا فالمنهي عنه ليس جزء وان كانت
صلوته هذه مركبة مع التامين ايض **الخامسة** المراد بتعلق النهي بشيء او بجزئه
الى اخر المحتملات ان يكون المنهي عنه هو ذلك الشيء او الجزء سواء كان تعلقه به لاجل نفسه او لامر
وهنا امران يقال له تعلق النهي بالشيء لنفسه او لجزئه وهكذا فيكون مدخول اللام علة لتعلق
النهي بالمنهي عنه ففي الاول لا يكون المنهي عنه نفس الشيء في جميع المحتملات بل يكون نفسه او تعلق
بنفسه وجزئه ان تعلق بجزئه وهكذا وفي الثاني يكون المنهي عنه نفسه الا انه يختلف علة النهي
وهما يفترقان فقد يكون الشيء منهيا عنه لا خر ولا يكون الاخر منهيا عنه وقد يكون بالعكس

ومراد الاصوليين في ذلك المقام من هذا التقسيم هو الاول وان عبروا احيانا باللام كما صرح
به شارح الشرح وقد خلط بعضهم في هذا المقام وكلام كثير من القوم غير واف بالمراد
السادسة ما ذكرنا من الاقسام انما هو لبيان جميع الاحتمالات وضبطها والا فالتحقيق في
المعاملة شرط وجوب وايضا تعلق النهي بالخارج الغير العارض والا اللازم للشيء ليس تعلقا للنهي
بذلك الشيء وعلى هذا فالنهي المتعلق به خارج عن محل النزاع واما حكم بعض فقهائنا بالفساد
مطلقا او في فروع خاصة فليس باعتبار النهي عنه بل باعتبار اخر كما يأتي في اخر المنهاج ومن
هذا يندفع ما يورد على بعضهم كالسيد والفاضلين وغيرهم حيث اطلقوا دلالة النهي على الفساد
في العبادة والمعاملة او احدهما شرعا او لغة او شرعا من غير تقييد بغير الخارج المفارق مع
ان الظ من امثلتهم وادلتهم التقييد ويظهر ايض ان من قال بالفساد مطلقا غرضه العقود
والايقاعات كما يدل عليه الادلة والامثلة واما غيرهما فلم نعثر على قول بالفساد فيه
بل لا يمكن القول به اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في الدلالة على اقوال الاول
دلالته عليه في العبادات والمعاملات شرعا ولغة مطلقا نسبه الرازي الى بعض اصحابه والثاني
عدمها كذلك نقله عن اكثرهم ونسبه الآمدي الى اكثر محققي اصحابه والثالث دلالته عليه شرعا
لا لغة اختاره السيد ونسب الى ابن الحاجب والرابع دلالته عليه في العبادة بالوصفين مطلقا
وفي المعاملة شرعا خاصة كل اختاره والدي العلامة في التجريد ولكنه لم يتعرض للشرط
والخامس دلالته عليه بالوصفين فيهما ان رجع الى العين او الجزء او اللازم وصفا كان ام
غيره دون الوصف العارض والخارج الغير اللازم وهو مختار الشهيد في قواعده والمحقق
الشيخ علي في شرح القواعد والرازي في المعالم والعبري ونقله في الوجيز عن الشافعي
وهو مذهب الشيخ في العدة وان كان كلامه في العنوان عاما والسادس دلالته عليه
شرعا خاصة في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان رجع الى احد الثلاثة ذهب اليه البهائي
في المنهاج والسابع دلالته عليه في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان كان مقتضى
الحصر فيها منحصرا فيما ينافي التحريم والثامن دلالته في العبادات مطلقا دون المعاملات
وهو مذهب الفاضلين وصاحب المعالم واكثر متاخري اصحابنا واختاره والدي في الانيس
والرازي في المحصول والتاسع دلالته عليه في العبادات شرعا خاصة نسبه بعض اصحابنا الى
اكثرهم والحق عندي دلالته على الفساد في العبادة بالوصفين وفي المعاملة اي العقود والا
يقاعات خاصة شرعا اذا تعلق بالعين او الجزء او الوصف او الخارج اللازم او الشرط اذا كان
ما يفسد بالنهي او مما يوجد مع المشروط بايجاد واحد ويزيد في العبادة ايض ما اذا اقتضى الشرط

في النهي

في المنهي عنه كما يصير الفساد في المعاملة اظهر اذا علم انحصار الدال على جعلها وتاثيرها فيما ينافي
تحريم العقد باحد الوجوه ويمكن ارجاع مختار التجريد الى ذلك بادنى عناية يظهر من سياق ما
يأتي بل ارجاع بعض الاقوال الى بعض اخر ايض لنا على الفساد في العبادات بالوصفين مع التعلق
بالاربعة الاولى انها لو كانت صحيحة لكانت موافقة للمامور به وهو فرع كونها مامورا بها وهو
مستلزم لكون شيء واحد مامورا به منهيا عنه اما مع التعلق بالعين فظ واما بالجزء فلان الامر
بالعبادة امر بجميع اجزائها ولوازمها تبعا فلو كانت هذه العبادة صحيحة لكان جزئها مامورا به وكان
منهيا عنه مع ان العبادة التي كان هذا المنهي عنه جزئها ملزومة لهذا الجزء وملزوم الحرام يمتنع ان
يكون واجبا لاستلزامه التكليف بما لا يطاق بل هو حرام مطلقا اما ان كان علة له فظ واما بدون
العلية فلان ايجاده سبب لايجاده لا محالة ضرورة امتناع تخلف اللازم عن الملزوم والتكاليف
متعلقة بالايجادات ثم ان النهي عن الجزء بعضه ان يجعل شيء جزء لعبادة وينهى عنه في فرد من هذه العبادة
اي ينهى عن ايقاعها كان يقول صل ركعتين ولا تقرء فيهما السورة فليس من باب النهي عن الجزء بل
يرجع الى الخارج فلا يبطل العبادة من هذه الجهة وان امكن الفساد من جهة اخرى واما مع التعلق
بالوصف والخارج اللازم فلما ذكر ايض فان قيل هذا يصح في اللازم الخارج والوصف اللازم اما
للذات كالناطق للانسان او للوجود كالسواد للزنجي واما في غير الوصف الغير اللازم فلا لانه ليس
لازما قلنا وان لم يكن لازما لجميع الافراد ولكنه لازم لمعروضه حال معروضيته له بمعنى ان ايجاده
الذي هو محط التكليف مستلزم لايجاده فان الخياطة ليست لازمة للبصري ولكنها لازمة
للخياط البصري فاذا قال اكرم البصريين ولا تكرم الخياطين فاكرام البصري الخياط يستلزم
اكرام الخياط ايض بل وكذلك في العوارض السريعة الزوال فانه اذا امر برؤية البصري ونهى
عن رؤية السواد فرؤية البصري الذي اسود وجهه بالحبر يستلزم رؤية السواد فان قيل يجري
مثله في غير الاوصاف واللوازم من المقارنات حيث ان الصلوة مع النظر الى الاجنبية لا
ينفك عن النظر اليها فيلزم فسادها قلنا لازم ذلك عدم كون الصلوة مع النظر مامورا بها
للمامور به اي هذا المجموع ونحن نقول به ولكنه لا ينافي ان يكون جزئه الذي هو الصلوة مامورا بها
له لا يقال نقول بمثله في المنهي عنه بوصفه لانا نقول بينهما فرق ظاهر فان ايجاد الوصف و
الموصوف الذي هو فعل المكلف ومورد التكليف بايجاد واحد وليس هيهنا ايجاد ان يوجد
باحدهما رؤية البصري مثلا وبالاخر رؤية سواده بل جميع الامر والنهي في ايجاد واحد بخلاف
المقارنات الغير العارضة لان الصلوة موجودة بايجاد مغاير لايجاد النظر فمن هيهنا فعليك
ولنا على ما ذكر ايض ان المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان العرف يفهم منه

الفرد من العبادة خارج عن المأمور غير متعلق به الامر فلا يكون صحيحا مثلا اذا قال الامر صل ولا تقرء
العزيمة يفهم ان مراده غير الصلوة المشتملة على العزائم واذا قال صل ولا تجهر يفهم ان مراده
غير الصلوة الجهرية وهكذا وباما لعدم النقل ثم انه ولنا ايضا تناقض حكمي الامر والنهي
وامتناع الامر مع رجحان حكم النهي والنهي مع تساويهما او مرجوحية حكمه وبويد كينه في
الجملة احتجاج السلف والخلف بالنهي المطلق المتعلق باحد الامور المذكورة بالفساد وربما
يستدل ايضا بان الامر يقتضي الصحة والنهي نقيضه فيقتضي الفساد لتناقض مقتضيات المتنا
قضات وفيه منع لزوم تناقض المقتضيات اولا ومنع تناقض الاقتضاء الفساد لاقتضاء
الصحة ثانيا لثبوت الواسطة ولنا على عدم الفساد في تعلق النهي بمطلق الشرط ما مر مرارا من ان
الامر النبعي المتعلق بالمقدمة متعلق بافرادها المباحة دون المحرمة فلا يلزم من كون المشروط
مامورا به كون الشرط المنهي عنه ايضا كذلك لعدم التوقف عليه بخصوصه بل تعلق الامر بغيره وغاية
الامر سقوط الوجوب التبعي المتعلق بالشرط المباح بالاتيان بالمنهي عنه فيمكن صحة المشروط
مع تعلق النهي بشرطه وعلى الفساد اذا كان الشرط عبادة يفسد بتعلق النهي به ان الشرط
يكون حينئذ في حكم المعدوم فيفسد المشروط لانتفاء شرطه كالصلوة ~~كان الشرط عبادة~~
~~يفسد بتعلق النهي به ان الشرط يكون حينئذ~~ بالوضوء الفاسد وعليه في صورة انحصار
شرطه بالمنهي عنه انه لو كان صحيحا لكانت مقدمته المقدورة ايضا مامورا بها والمفروض
كون المقدور منحصرا في المنهي عنه فيلزم اجتماع الامر والنهي في الشرط وعليه مع وجودها
بايجاد واحد ما سبق من ان التكاليف متعلقة بالايجاد فيجتمع فيه الامر والنهي ولك ان
تدرج في تلك القسمين من الشرط في اللازم لان المراد منه هنا ما لا ينفك عن الشيء سواء
تقدم عليه او تأخر ولنا على عدم الفساد في غير ما ذكر من العبادات عدم مقتض له وغاية
ما يلزم منه اجتماع المامور به والمنهي عنه في حالة واحدة ولا يلزم منه الا اجتماع في فرد
جلي كاجتماع النطق والنهق في زيد المصاحب للحمار ولنا على الفساد في العقود والا
يقاعات مع التعلق بالعين او الجزء او الوصف شرعا حسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال
سألته عن المملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجاز وان شاء
فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان حكم ابن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهم يقولون اصل
النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا
اجازه فهو جائز له وفي رواية اخرى فقلت لابي جعفر عليه السلام فان اصل النكاح كان عصيانا فقال
ابو جعفر عليه السلام انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله انما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس

كاتيان

كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه يدل على فساد النكاح ان كان عصيانا لله
سبحانه واتى بما حرم الله عليه والمنهي عنه باحد الوجوه المذكورة معصية واتيان بالمحرم وحسنة
محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر عليه السلام انما الطلاق الذي امر الله به عز وجل فمن خالف لم يكن له
طلاق فانه ليس المراد بالامر معناه الحقيقي لظهور عدم انحصار الطلاق فيما اوجبه سبحانه بل المراد
منه الاذن والرخصة ولا شك ان المنهي عنه باحد الوجوه ليس ماذونا فيه واختصاصهما بالنكاح
والطلاق غير ضائر لعدم القول بالفصل بينهما وبين سائر العقود والايقاعات مع ان
قوله عليه السلام واشباهه اي اشباه النكاح في العدة مما حرم الله يعم الجميع والايراد على الاولى بان
المعصية محمولة على ارتكاب ما لا اذن فيه من الله سبحانه بوجه دون ارتكاب المحرم وما ورد في مقام
ترتب الاثر عليه يكون ماذونا فيه ولو تعلق النهي بفرد من افراده مدفوع بانه خلاف المعنى
الحقيقي للمعصية فلا يصار اليه مع انه ليس كاف لان المنهي عنه ليس ماذونا فيه واما الحمل على ما لم
يكن نوعه ماذونا فيه فهو مما لا وجه له نعم يجب حمل العصيان في قوله عصى سيده على هذا المعنى
والا لتناقض نفي معصية الله لان معصية السيد معصية ايضا اذ لم يرتكب مخالفة السيد فان
مخالفته ان يرتكب ما نهى عنه اما ارتكاب ما لم يعلم اذنه فيه فليس مخالفة له ولذا لا يعد الفضولي
مخالفا للمالك ولا يمكن ان يقال عقد العبد لكونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه معصية لان
التصرف لا يشمل العقد ولذا لا يأثم الفضولي وبذلك يندفع ما يتوهم من ان معصية السيد
ايضا معصية لله فيكون المورد متعلق النهي وقد يستدل باخبار اخر ولكنها غير دالة ويدل
على المط في الجملة ايضا اجماع العلماء كما يدل عليه قولهم نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المزابنة و
المحاقلة والغرر ونكاح الشغار الى غير ذلك حيث استدلوا فيها للفساد بمجرد النهي
من غير تمسك بقرينة خارجية وقد ادعى الاجماع السيد والشيخ في العدة والذريعة ووالد
العلامة وطائفة اخرى من متأخري اصحابنا وجماعة من العامة وربما يتمسك بوجوه اخر
غير تامة لا فائدة في ذكرها ويظهر مما ذكرنا وجه شرط العبادات وجه الفساد مع النهي
عن الشرطين المذكورين فيفسد العتق مع فساد شراء العبد والطلاق الصادر عن امره وكذا
اذا اسمعت صوتها لعدلين من غير المحارم وكذا يظهر مما ذكر من عدم اجتماع ما يناقض التحريم
معروجه ظهوره الفساد مع انحصار الدال على ترتب الاثر فيما يناقضه ولكن لا يترتب على ذلك
كثير فائدة لندرة العلم بالانحصار واما ما مثل له من قوله تعالى واحل الله البيع حيث ان
الحلية يناقض التحريم ففيه ان الانحصار فيه ممنوع لجواز ان يكون مثل قوله البيعان بالخيار ما لم
يفترقا واصالة تأخر الحادث فينحصر فيكون المقتضي للصحة اولا قوله احل الله دون البيعان

بالخيار غير مفيد لكونهما متنافيين ولا تعارض بينهما حتى يتساقطان ويرجع الى اصل الفساد ودخلية
بعض افراد البيع لا ينافي ترتب الاثر على جميع افراده فيخص النهي عموم الاول ويبقى الثاني مستلزما
للزوم بعد الافتراق وان كان حراما مع انه لا يتم في حق المتأخر عنهما مطلقا كما لا يخفى ولنا على عدم
الفساد شرعا في غير ما ذكر من المعاملات الاصل وعدم الدليل وعليه لغة مطلقا فيها انتفاء
الدلالات باسرها وكون الصحة فيها ترتب الاثر والحرمة لا ينافيه ولذا يترتب اثار كثيرة على افعال
محرمة ثم الحال في جانب الاثبات فبعد ما عرفت من عدم القول بالفساد مع تعلق النهي
بالخارج الا بوجه غير جهة كونه منهيا عنه كما يأتي وان غير ما ذكر بالفساد فيه من اقسام الشرط
من الخارج وانا نقطع عدم قول بفساد غير العقود والايقاعات من المعاملات تعرف انحصار
في مثبت الدلالة للغوية في المعاملة وديل استدلال العلماء على الفساد فيها بالنهي فيكون
متبادرا مع ضميمة الاصل وتبادر الحكمين وجريان تضاد الاحكام المستدل به في العبادات
هنا ايضا فان التجارة ايضا قد يكون واجبة ومتجه فلا يجتمع مع النهي بل كان مع باختها ايضا
الجواب عن الاول يجوز كون فهم من القرينة واما لاعدها معارضة باصالة عدم التبادر
وعن الثاني منع التنافي في المعاملات وعن الثالث انه لا كلام في حرمة التجارة المنهي
عنها وانما الكلام في عدم ترتب الاثر واما في جانب النفي فللمنافي للدلالة مطلقا انه لو دل
النهي على الفساد لكان مناقضا لجواز التصريح بالصحة واللازم باطل وجوابه تسليم الملازمة
في الدلالة باللزوم العقلي كالعبادات ومنع بطلان اللازم والعكس في الدلالة الشرعي
كالمعاملات وللمنافي لها لغة في العبادات استعمال النهي في الصحيح والفاسد فهو حقيقة فيهما
وكون فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه وجوابهما المنع في الثاني
والتسليم في المعاملة وللمنافي في المعاملة مطلقا ما ذكر مضافا الى نفي دلالة الاجماد
وعدم حجية عمل الاصحاب وجوابه ظاهر مما مر كادلة سائر الاقوال واجوبتها **فهو ايد الاولى**
نقل بعض المتأخرين عن بعض فقهائنا فساد العبادة بتعلق النهي بالخارج الغير اللازم اي اذا كان النهي
عنه في العبادة كالنهي عن التأمين بعد الحمد والتكفير في الصلوة متمسكا بانه يفهم من النهي ان
متعلق الامر والنهي مما كان وجودا وعدما في المانعية والشرطية مطلقا فحصول المنهي عنه
مع العبادة يوقع الشرط ويثبت المانع شرعا فيفسد العبادة من هذه الجهة وفيه منع ظاهر لخفاء
هو الفساد في صورة عدم دليل شرعي يعلم به جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها ولا
يكون المنهي عنه منها اذ لم تطرح المانعية اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها انما
يعلم بالاوامر والنواهي ولولا ذلك لا نسد طريق الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم

بل

جل اجزائها وشرائطها وفيه منع الظهور والاستناد وتبعه في ذلك والد العلامة ره في الكتابين
تمسكا بان النهي عن ايقاع فعل في عبادة مركبة عند بيان حقيقتها يدل على جزئيته التركه وفيه
مع كونه اخص من المدعى لا نزاع من ان يكون عند بيان حقيقة الفعل او لا منع الاستلزام على
الاطلاق ولكن يعتبر اصالة عدم كون ما فعل مع المنهي عنه مامورا به فلا يكون صحيحا ورده
باصالة عدم الشرطية والمانعية مدفوع بان هذا انما يصح على كون الالفاظ اسامي للاعم
كما هو الحق واما على كونها اسامي للصحيح كما هو مختاره ره فلا اذ القائلين بهذا القول بين
قائل بعدم جريان الاصل في الماهيات وقائل بجريانه فيها اما لاجل ان بعد الفحص وعدم
وجدان ما يظن منه الشرطية يحصل الظن بعدم كونه شرطا او لاجل ان الشرطية موجبة للوجوب
الاصل عدمه وبتوسطه يرجع الحكم الى الشرطية ولا يتم الاصل على شيء منها اما على الاولين
فظ واما على الثالث فلان المفروض تعلق النهي به فيكون تركه واجبا في هذه العبادة فلا
يجري فيه اصالة عدم الوجوب فالمحقق عمل على اصله وان لم نقل به لمخالفته في الاصل
الثانية موضع الفساد ما علم تعلق النهي به بلا معارض او معه وترجيح النهي على مقتضى
التعارض لا بمجرد ورود النهي **الثالثة** المبحوث عنه في كلام القوم هو النهي التحريمي
واما التنزيهي اي الكراهة بالمعنى المصطلح فلم يتعرضوا له الا نادرا والتحقيق فيه دلالته
على الفساد في العبادة فيما يدل عليه التحريمي وعدم دلالته عليه فيما سواها مطلقا
والوجه بعد ما ذكرنا ظ **الرابعة** قد يتوهم عدم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة
اجتماع الامر والنهي حيث ان معنى فساد المنهي عنه عدم كونه مامورا به فيكون المقال ان المنهي
عنه هل يكون مامورا به ام لا وقد يفرق بينهما بان الكلام فيما تقدم في النفي والاثبات
لغة وههنا فيهما مطلقا وبان الاول مبني على الامر العقلي والثاني على اللفظي وبان الكلام
في الاول فيما كان النهي متعلقا بعنوان غير عنوان العبادة لكنهما اجتمعا باختيار المكلف وفي
الثاني فيما وقع النهي عن نفس العبادة وبان المحكوم عليه في الاول كان شيئين الوجوب والتحريم
او غيرهما وههنا شيء واحد هو النهي وشيء منها لا يتم والصواب ان مبنى الاول على اجتماع
حكمين من الاحكام الخمسة والثاني على اجتماع التحريم والصحة فيكون الفرق بينهما كالفرق
بين شيئين بينهما عموم من وجه لان الصحة في العبادات بمعنى موافقة الامر الراجح الى الوجوب
او الاستحباب وفي المعاملات بمعنى ترتب الاثر **الخامسة** النهي في المنهي عنه لوصفه
هل هو راجع الى الموصوف او الوصف الاكثر على الاول وابو حنيفة على الثاني وضعفه
ان كون علة النهي عن الشيء وصفه لا يستلزم ان يكون المنهي عنه ايضا هو الوصف حتى يصرف

امّا الاول والثاني فظاهران واما الثالث فلان هو حرمة اعطاء
هذه المسئلة بطلان صلوة المرأة جهرا مع سماع الاجنبي مع قطعا
كما ذكره وكيف يعتبر حاول ليس هذا الامر بالصلوة والنهي
عن اسماع الصوت للاجنبي وليس بينهما الا عموم وخصوص من وجه
وكذا بطلان الطهارة بالماء المغصوب وبطلان حج المرأة
مندوبا مع عدم اذن الزوج وابن العموم والخصوص المطلق نحو
امثال الهاتفية المنهى بل الجميع عليه كلام علم جواب الجميع

اللفظ عن ظاهره **الفصل التاسع** في العام والخاص وفيه مقدمات وابحاث **المقدمة الاولى**
قد عرفوا العام بتعريفات لا يخلو شيء منها عن النقض في الطرد او العكس او فيهما مثل انه لفظ يستغرق
ما يصلح له بوضع واحد او هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة او وضع قيد
مع تعدد موارده او هو الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته ونحو ذلك والكلام
عليه بعض المتاخرين ان معنى العموم بديهي للداخل في الفن وان اشكل تعريفه بما يسلم عن النقض
واذا اردنا تمييزه من غيره واخطاره بالبال يكفي ان يقول هو اللفظ الدال على جميع افراد ماهية
المقدمة الثانية ههنا امور يطلب معرفتها ومعرفة فرق بعضها عن بعض فمنها العام وقد
عرفته ومنها اسم الجنس وقد مر بيانه والخلاف في كونه موضوعا للماهية او الفرد وهو اما اسم جنس
افرادي وهو ما ذكر ويصدق على القليل والكثير او اسم جنس جمعي وهو موضوع اما للماهية بشرط
وجودها في ضمن اكثر من فردين او لاكثر منهما وهو كالاول لفظا وكالجمع معنى وقد وانه الكلم
ويجوز ان يعامل معه معاملة المذكر والمؤنث ومنها المعهود الذهني وقد اختلفت كلماتهم
في افادة ما هو المراد منه فالظاهر من كلام جماعة انه بعض افراد الماهية وكلامهم في ذلك البعض
مختلف فالظاهر من الايضاح ومواضع من شرح التلخيص والشريف في مواضع من حواشيه عليه وابن
هشام انه بعض معين من الافراد معهود في الذهن وهو السبب في تعيينه لا وضع اللفظ له
المعين ولا لازم كونه معينا عند المخاطب ويستفاد من التلخيص وبعض الائمة وبعض كلمات الشريف
عدم تعين ذلك البعض بل هو بعض من الافراد غير معين ولكن اشترطوا فيه ان يكون فهم الفرد
بقرينة خارجية وكل من قال انه في المعنى كالنكرة نظر الى ذلك والفرق بينه على الاول وبين كل
من اسم الجنس والنكرة ظ واما على الثاني ففرقوا بينه وبين النكرة بان دلالتها على
الفردية بمجرد اللفظ بنفسه من غير قرينة ودلالته عليها بسبب الاحكام الثابتة للجنس فهي
بنفسه موضوع للفرد وهذا موضوع للحقيقة والقرينة يجعله للفرد وهذا بعينه هو الفرق
بينه وبين اسم الجنس على وضعه للفرد واما على الوضع للماهية فالفرق واضح ويظهر من
بعض اجزائه انه مستعمل في حصة الماهية الموجودة في الخارج وبيانه ان للماهية وجود في الذهن
ووجود في الخارج والثاني في ضمن الفرد وبوجوده وهو يتعدد بتعدد الافراد
واما الاول فهو امر واحد ينطبق على كل من الحصص الخارجية فالمعرف بلام الحقيقة قد يطلق
ويشار به الى تلك الحقيقة المطلقة من غير اعتبار وجودها نحو الرجل خير من المراة وهو المعرف
بلام الجنس وقد يطلق ويشار به الى تلك الحقيقة الموجودة في الخارج في ضمن بعض الافراد ويفهم
وجودها من القرائن الخارجية نحو ادخل السوق حيث ان الدخول قرينة على ارادة الحقيقة

الموجودة انه هو المعهود الذهني وهذا هو الذي ذكره التفتازاني في بحث تعريف المسند اليه
من شرح التلخيص وعلى الاولين يكون المعهود الذهني مجاز الاستعمال المعرف بلام الجنس
الذي هو موضوع في الفرد بخلاف الثالث فانه لا يكون الاستعمال في الماهية التي هي
الموضوع له ولا يلزم تجوز لاجل اعتبار وجودها لان الموضوع للدال على الحقيقة هو الماهية
مطلقا لا بشرط الوجود الخارجي ولا الذهني ولا بشرط الاطلاق ولا عدمه فاذا اريد
منه الماهية يكون حقيقة كيف ما كانت الماهية ما لم ينضم اليها شيء اخر في الارادة ولا يتوهم
انه ضم معها الوجود الخارجي فيكون مجازا اذ المراد هو الماهية الموجودة دون الماهية بشرط
الوجود والفرق بين الشيء في حال الوصف والشيء مع الوصف ظاهر الا ان فيه كلاما ياتي
فيه بعد ذلك هذا وقد يظن ان المراد من المعهود الذهني هو الماهية المطلقة والفرد يفهم من
الخارج بمعنى ان العوارض مدلوله للامر الخارجي لا للمعرف بجوهر الامر الخارجي فيكون
انفهام العوارض من المعرف بالتبع لا بالقصد والظاهر من استقراء كلماتهم وتتبع موارد الاستعمالات
والموافق لمعنى المعهود الذهني هو الاول ومنها المعرفة والنكرة فالاولى هو
الدال بحسب الوضع على شيء معين لا بمعنى ان الواضع قصد في حال وضعه واحدا معينا
والا لم يكن معرفة الا الاعلام بل بمعنى انه قصد استعماله في واحد معين عند المخاطب با
عتقاد المتكلم والثاني هو الدال كذلك على واحد غير معين وان كان وحدة كل شيء بحسبه
فرجل يدل على واحد من الرجل ورجال على جماعة واحدة من الرجال بل كذلك سائر المعاني
المتواردة على المفرد من الجنسية والعددين والعموم والحاصل انه لا اختصاص لشيء منها
في المفردات بل قد يحصل في الجمع والتثنية ايضا حتى الجمع والتثنية وان كان بعضها بحسب
المعنى فقط ولم يكن علامة لفظية بحدة دالة عليه وتوهم عدم حصول الجمع في التثنية لعدم
حصول الجنسية فيه فاسد فان كل اثنين اثنين من الرجل مثلا يكون بينهما قدر مشترك اثنين
من الرجل هو معناه الجنسي ثم المراد بواحد غير معين ليس ان يكون عدم التعيين جزء المعنى
بان يكون معنى جنس برجل اي برجل بشرط عدم تعيينه بل ان لا يكون المستعمل فيه معينا
عند المتكلم او السامع فيشترط فيها عدم ارادة المعين لا ارادة غير المعين ومنه يظهر الفرق
بينها وبين اسم الجنس على القول بوضعه للفرد المنتشر فانه الفرد لا بشرط ولذا يوجد
في ضمن المعين ايضا فيتحقق مع ارادة المعين كالماهية ومنها المعهود الخارجي وهو الدال على
فرد معين او افراد معينة مذكورة تحقيقا او تقديرا او معلومة للمخاطب بالقرائن او حاضرة
ويلزم فيه ان يكون سببا للتعيين هو ذلك المذكورية او المعلومية او الحضور دون

نفس اللفظ ومنها المطلق وهو الدال على فرد لا بشرط اي المنتشر او على الماهية لا بشرط فعلى
الاول لا يكون بينه وبين اسم الجنس فرق على القول بوضعه للفرد وكذا على الثاني على القول
بوضعه للماهية والتحقيق ان كلا من الجنسية والعموم والخصوص والتنكير والعهد والتثنية والجمع
وغيرها من الامور عارضة لمعروض واحد باعتبارات مختلفة فان اللفظ الواحد كرجل باعتبار
مادته اسم الجنس واذا دخله اللام فان كانت لام الاستغراق فيصير عاما وان كانت للعهد
يصير معهودا ومع التنوين يكون نكرة الى غير ذلك فهو مع قطع النظر عن جميع الملحقات اسم
جنس واما كون لفظ مطلقا فليس باعتبار لحوق شيء له فهو مساوق لاسم الجنس باي معنى كان والظ
ان علماء الادب يسمونه اسم جنس والاصول مطلقا لاطلاقه بالنسبة الى الوحدة والكثرة
وغيرهما من الاوصاف نعم لو قلنا بان اسم الجنس هو الماهية والمطلق هو الفرد الغير المعين يظهر
بينهما فرق ولكن دلالته على الفرد ح كدلالة المعهود الذهني عليه على القول بوضعه للفرد
الغير المعين اي باعتبار القرينة كما صرح به صاحب المعالم في حاشيته حيث اعتذر عن اخذ الحصة
في تعريف المطلق بان المطلق متعلق الاحكام والاحكام تتعلق بالافراد دون الطبايع ثم المطلق
على قسمين حقيقي وهو ما كان باقيا على اطلاقه من جميع الوجوه واضافي وهو ما كان مطلقا من
جهة مقيدا من اخرى واعلم ان مدلول المطلق اما الماهية او الفرد من غير ارادة تعيين و
تعلق الحكم بشيء منهما لا ينافي تعلقه بالخصوصيات والمعينات ايضا بل يؤكده وايضا كل منهما
ينقسم الى ما هو بشرط تعين خاص ولا بشرطه والمقسم لا يدل على احد القسمين فنفي الحكم عن
الخصوصيات انما هو بالاصل لا باللفظ وكذا الاينافي نفي ذلك الحكم عن بعض الافراد بخلاف
العام وذلك فائدة مهمة ياتي توضيحها في بحث المطلق ومنها علم الجنس وفيه اقوال الاول
انه موضوع للماهية بشرط الوحدة الذهنية وهو المنقول عن ابن الحاجب قال فاذا اطلق على الماهية
الخارجية فليس بالوضع بل لمطابقتها الحقيقة الذهنية والثاني انه موضوع للماهية من حيث
هي وهو المنقول عن الارتشاف وهو ظاهر بعض الائمة وهو اجاب عن اشتراكه مع الاعلام
في حكمها بان علمية تلك الالفاظ لفظية قال ما يكون للفظ تانيث لفظي كغرفة فلا باس
بان يكون لها تعريف لفظي اما باللام كالعهد الذهني واما بالعلمية كما في اسامة وثعالة
والثالث انه موضوع للماهية المعهودة من حيث هي معهودة نسب الى الشريف فعلى الاول
لا يمكن اطلاقه على الفرد الخارجي حقيقة بخلاف الثانيين ثم الفرق بين اسم الجنس وعلمه اما
على المعنى الاول والثالث فظاهر ولا يشترط في اسم الجنس الذهنية ولا العهدية وكذا على الثاني
اذ قلنا بوضع اسم الجنس للفرد واما على القول بوضعه للماهية فلا فرق بينهما الا بحسب اللفظ

فعلم الجنس معرفة لا يضاف ولا يعرف باللام ولا يوصف بالنكرة دون اسمه ومنها المعرف باللام
وهو اما معرف بلام الاستغراق او العهد او الجنس والحقيقة اما الاولان فظاهران واما الثالث
فمعناه الاشارة الى الماهية من حيث هي فالفرق بينه وبين اسم الجنس الغير المعرف على القول بوضعه
للماهية ان الاشارة ماخوذة في المعرف وكذا تميزها عن سائر الماهيات عند المخاطب وحضورها
في الذهن دون غير المعرف فيكون هو كالمعهود الذهني من حيث العهدية والاشارة ومغايرة
له من حيث ان المعهود في المعرف الماهية المطلقة وفي المعهود بشرط وجودها في ضمن الفرد واما
على القول بوضع اسم الجنس للفرد فالفرق واضح ويلزم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا ويكون
اللام قرينته **المقدمة الثالثة** قد عرفت ان لاسم الجنس مع قطع النظر عن جميع الملحقات
معنى واذا الحقه الملحقات يختلف معناه باختلافها وان دلالته على المعنى في الاول بالوضع الشخصي
وفي الثاني بالنوعي بقي ان هذا الوضع النوعي هل هو حقيقي ام مجازي اما الوضع في غير ما
يلحقه اللام والاضافة والتنوين من علامات التثنية والجمع والتصغير وامثالها فلا شك في كونه
حقيقيا واما تحقق الحال فيما يلحقه اللام والاضافة فسياتي وانما الكلام فيما يلحقه تنوين التنكير
في ان مدلوله هل هو حقيقي ام مجازي وعلى التقدير بن فهل هو التنكير في الفرد الذي هو النكرة
المصطلحة او مشترك بينه وبين تنكير الطبيعة لفظا او معنى الظ هو كونه حقيقيا وانه هو التنكير في الفرد
لانه المتبادر منه ومع ضم اصالة عدم النقل يثبت تمام المط وتوهم ان النقل معلوم لمغايرة
هذا الوضع لوضع المفردات والاصل تاخر الحادث مدفوع بما مر في اوائل الكتاب **المقدمة**
الرابعة العام على قسمين افرادي ويعبر عنه بالكلي التفصيلي والعددي وهو ما يدل على
ان الحكم ثابت لكل واحد من الافراد بحيث يكون كل منها متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات
ومجموعي وهو ما يدل على انه ثابت للمجموع من حيث هو مجموع وهل كل من المعنيين مستفاد من
اللفظ العام ومدلول له بان يكون معنى هذا اللفظ العموم الافرادي ومعنى ذلك المجموعي
او معنى كل لفظ عام واحد هو مجموع الافراد واما ان الحكم الثابت للمجموع هل هو ثابت لكل
فرد منها او لمجموعها فهو مستفاد لا من اللفظ بل من جهة القرائن وقد يتوهم ان الظ هو الثاني
فمعنى الرجال جميع افراد الرجل ولكن تعلق الحكم بذلك الجميع على نوعين فاذا قلت اكرم الرجال
اي اكرم جميعهم واكرام الجميع اما باكرام كل فرد او الهيئة الجمعية ويدفعه انا نجد فرقا ظاهرا
بين قولك اعط كل فقير ماة درهم واعط الفقراء ماة درهم ولو فرض تساويهما بالنسبة
الى جميع الامور الخارجية فالحق ان من الفاظ العموم ما يفيد العموم الافرادي بنفسه ومنها ما
يفيد مجموع الافراد وهو مع وروده مورد الحكم محتمل للمعنيين بمعنى ان تعلق الحكم بالمجموع

يحتمل ان يكون باعتبار تعلقه بكل فرد منه وان يكون باعتبار تعلقه بالمجموع من حيث هو وتعيين احد
الاحتمالين انما هو من غير جهة اللفظ ومع انتفاء المعين يرجع الى الاصل وهو العموم المجموعي وعلى
هذا فكل لفظ يبحث عن عمومه يجب الفحص ايضا عن معناه بالنسبة الى هذين القسمين ثم ان المراد بالعام
الافرادي كما عرفت هو ما تعلق الحكم المتعلق به بكل فرد منه وهل العام الذي معناه
ذلك يكون كذلك في حالتي النفي والاثبات ام يختص بالثاني قيل الظاهر هو الثاني لان معنى
العام الافرادي كل فرد فرد واذا وقع ذلك في سياق النفي لا يفيد الا النفي عن الجملة
الجميع وارادة تعلق النفي بكل فرد يحتاج الى دليل خارجي وعلى هذا يرد الاشكال فما بقي
من ان مراد الاصولي هو الافرادي وكل لفظ يثبت عمومه يعرضه ذلك العموم دون المجموعي
والفائدة يظهر فيما اذا وقع موقع النفي كما في قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم فلا يجوز قتل شيء من
الاولاد وعلى كونه مجموعيا لا يجوز قتل الجميع دون البعض ثم لازم ذلك القول انه ليس هناك
عام كان مدلوله بنفسه العموم الافرادي مطلقا اي في حالتي النفي والاثبات من
حيث هو بل كل لفظ يدل على العموم الافرادي فانما هو في الاثبات خاصة ودفع الاشكال
بان مرادهم ليس ان العموم الافرادي مدلول اللفظ العام حتى ينقلب في النفي مجموعيا بل المراد
ان المبحوث عنه هو ذلك سواء كان مفهوما من اللفظ او من الخارج ما في عنه ظاهر كما انه و
التحقيق ان الالفاظ الدالة على العموم على ثلثة اقسام قسم يدل على الافرادي مطلقا سواء وقع
في الايجاب او النفي وقسم يدل على العموم وتعيين الافرادي منه والمجموعي يستفاد من الخارج
واما ان معنى العام الافرادي ينقلب مجموعيا اذا وقع موقع النفي ففيه ان العام الافرادي فما
كان عمومه على ان يثبت الحكم الثابت له لكل فرد ايجابيا كان او سلبيا فالرجال مثلا معنى و
لغة وصف هو العموم الافرادي اي هو بحيث كلما علق عليه حكم ايجابي او سلبي تعلق بكل
فرد منه غاية الامر انه لا يمكن ان يعبر عن معناه المتصف بهذا الوصف بلفظ مطرد في جميع الحالات
بل هو المعبر عنه بكل فرد في الاثبات وبشيء من الافراد في النفي فالاصوليون لا يقولون ان
معنى العام كل فرد حتى يختص عمومه الافرادي بالاثبات بل مرادهم انه يفيد العموم الافرادي
سواء كان في موقع النفي او الاثبات من غير التفات الى ان ما يعبر به عن معناه اي شيء هو ثم
هذا فاللازم على الفاحص عن الفاظ العموم ان يتفحص اولا عن عمومها وعدمه فاذا ثبت
عموم لفظ يتفحص عن ان عمومه من اي قسم من الثلثة ثم ان كان من الثالث يتفحص في كل مورد
عن القرائن والامارات على تعيين احد العمومين وان لم يتعين فيعمل بمقتضى الاصل
المقدمة الخامسة دلالة العام على كل فرد فرد بخصوصه قد يكون مطابقة وقد يكون
نفضا

تضمنا وقد يكون التزاما والتوضيح انه كان فرد بخصوصه قد يكون جزء لمعنى العام وقد يكون
فردا منه وقد لا يكون فردا ولا جزء بل يكون لازما له فالاول كما في العام المجموعي والثاني
كالنكرة في سياق النفي ولكنه انما هو على قول بعضهم من ان افادتها العموم باعتبار كونه
لازما لمعناها والا فمستعملة في معناها بالتحقيق كما ياتي والثالث كلفظ الكل المضاف الى
النكرة والجمع المعرف والمضاف وامثالها مما يفيد العموم الافرادي غير النكرة في سياق
النفي فانك اذا قلت اكرم كل رجل فان زيدا بخصوصه ليس جزءا لكل رجل ولا مجموع هناك
حتى يكون ذلك جزءا له فانه لا يصدق على المجموع انه كل رجل ولا جزئيا له اذ لا يصح ان تقول
زيد كل رجل بل هو خارج عن المعنى الموضوع له لازم له بمعنى انه يلزم الحكم المعلق على مدلولات
هذه الالفاظ تعلق بكل فرد بخصوصه ويظهر من الباغنوي كون دلالة الجمع المعرف على كل
فرد مطابقة ولا وجه له **المقدمة السادسة** ما ذكر من معنى العام هو على مصطلح الا
صوليين واما المنطقيون فيطلقون العام والخاص على مفهومين يصدق احدهما على
كل ما يصدق على الاخر من غير عكس او كل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر واعلم ايضا ان
فهم العموم اما بالفعل كترتب الحكم على الوصف او بالعرف والعادة كما اذا اخبر احد بالامطار
المتواتر في ارض محصورة في زمان ممتد فالعادة تحكم بوصول المطر الى كل جزء منها غير
موضوع منه او من اللفظ وهو المقصود **البحث الاول** فيما يتعلق بالفاظ العموم و
منهاج اختلفوا في انه هل للعموم لفظ موضوع له بخصوصه ام لا فذهب الاكثر الى
الاول وقيل بالثاني وهو بين قائل بعدم الوضع له اصلا وقائل بان كل ما يفيده فهو
مشترك بينه وبين الخصوص وهو مذهب السيد وجماعة الا ان السيد صرح بان الالفاظ المفيدة
له حقيقة في عرف الشرع به وقيل بالوقف مطلقا وقيل به في الاخبار دون الامر والنهي
لنا ما سياتي من كون بعض الالفاظ حقيقة في العموم وكونه متبادرا منه ثم بضميمة اصالة عدم
النقل والاشتراك يتم المطلوب احتج المخالف الاول بوجهين احدهما ان المقصود من الوضع
هو الفهم والخصوص مفهوم البتة واما العموم ففيه التردد اما لوقوع الخلاف او لان
شمول جميع الافراد مظنون ظنا ضعيفا ولذا يغلب عليه كثير من الظنون عند التعارض فالمناسب
للغرض القول بكونه موضوعا للخصوص لكونه متيقن الارادة وبذلك التقرير يندفع ما اورد
على الدليل من انه يدل على تيقن الارادة دون الوضع وجوابه اولا انه اثبات اللغة بالترجيح
العقلي وهو غير جائز وثانيا منع عدم تيقن العموم بعد الوضع له اذا وقع في كلام الحكيم ومنع
تيقن الخصوص في كلام غير الحكيم لجواز ارادته معنى اخر غير الموضوع له وقد يجاب ايضا بالمعارضة

بان العمل بالعموم احوط ورد بانه يتم في الايجاب واما في الاباحة فلا لعكس الاحتياط بل قيل ولا يتم
في الايجاب مطلقا ايضا اذ ربما كان الخصوص فيه احوط كما في اقل الضررين فان احتمال مخالفة
الامر اهون من قتل النفس المحرم وثانيهما ما اشتهر من انه ما من عام الا وقد خص وجه الاستدلال
اما انه قد اعترف القائلون بالوضع للعموم حتى اشتهر بينهم ان اغلب العمومات مخصص فلو قلنا بالعموم
حقيقة لزم التجوز في الاغلب وغرضه من العام في المثل ما ابهم من حيث كونه موضوعا لبعض
ما صدق عليه من غير تعيين وبالتخصيص بيان المراد فيقول ان غالب استعمال ما يدعى عمومه لنا
بالعام في البعض فلو كان عاما لزم التجوز في الاغلب والمراد ان المستفاد من المثل غلبة الا
ستعمال في الخصوص والغلبة علامة الحقيقة ومن هذه التقارير يظهر ضعف ما اجيب من ان
احتياج خروج البعض الى التخصيص ظاهر في الوضع للعموم وقد يجاب ايضا بان مراده من المثل اما
المبالغة وهي لا يكون الا مع وجود عام غير مخصوص فيثبت خلاف مطلوبه او العموم فيناقض نفسه
فلا يصح التمسك بل يناقض مطلوبه وفيه ان مراده العموم خرج فيه ضرورة معنى الباقي وعمومه انما
هو مستفاد من القرائن فلا يناقض مطلوبه فالتحقيق في الجواب منع اولوية تقليل المجاز وكون
الغلبة علامة الحقيقة سلمنا لكن اذا لم يكن دليل هناك على كون اللفظ حقيقة في الاقل احتج
الثاني بالاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة والجواب منع الاصل وبانه لو كان للعموم لعلم
اما بالعقل ولا مجال له او النقل واحاده لا يفيد ومتواتره لم يوجد والا لاستوى الكل فيه
وجوابه مضافا الى المعارضة منع الانحصار اولا ووجوب القطع ثانيا واقتضاء التواتر الا
ستواء ثالثا وبانه لولا الاشتراك لما حسن الاستفهام عن المراد لتبادر المطلوب وجوابه
منع لزوم التبادر اولا لعدم اشتراط الانعكاس ومنع عدم حسن الاستفهام ثانيا لانه
لا يفيد غير الظن ودليل المتوقف كجوابه ظاهر ومن خص بغير الامر والنهي استدل للعموم
فيهما بالاجماع على عموم التكليف وهو يكون بهما وفيه نظر من وجوه **منهاج** الجمع
المعرف يفيد العموم وقيل لا ولنستدل لا بتقديم مقدمات **الاولى** ذكر جماعة من الا
صوليين ان معيار الاستثناء دليل العموم ويظهر من بعضهم العدم وبنوا ذلك على ان الا
ستثناء هل هو اخراج ما لولاه الدخول او لجاز فجمهور النحاة على ان الاستثناء
اخراج شيء عن مدلول اللفظ يجب اندراجه فيه لولاه والمبرد على كفاية جواز الدخول ورد
بانه لو صح لجاز الاستثناء عن الجمع المنكر ولكنه لم يجز باتفاق ائمة النحو ولذلك حملوا
الا في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله على غير في كونه وصفا وفيه منع عدم الجواز ومنع اتفاق
النحاة والحمل في الاية مبني على القول الاول فالاولى ان يرد بانه لا شك ان الاستثناء
هو

هو الاخراج كما هو المتبادر وبه صرح ائمة اللغة والاخراج لا يكون الا بعد الدخول واما مع جوازه
فهو يكون احترازا لا اخراجا بل هو خلاف المتبادر من الاستثناء اي هذا الفعل دخول المستثنى
منه فان كل من سمع قولك اكرم الرهط الا عمرا واو الشعراء الا زيدا يقطع بكون عمرو من
الرهط وزيد من الشعراء وان لم يعرفهما ولا عموم اللفظين فيصح مبنى الاكثر ويثبت منه ان
صحة دليل العموم واعترض عليه بصحة اكرم عالما الا زيدا وجاء في رجال الا زيد وبانه لو كان
الاستثناء معيار العموم لكان غير الواحد من اسماء العدد عاما وبان غاية ما ثبت هو وجوب
دخول المستثنى في المستثنى منه لا فيما يصح الاستثناء فلا يكون منه صحة الاستثناء دليل العموم
نعم يكون دليل صحته فيمكن ان يكون ما يصح الاستثناء منه مشتركا بين العموم والخصوص فاذا استثني
منه يكون ذلك قرينة ارادة العموم وبان المراد بصحة الاستثناء اما صحته عند المتكلم او السامع
ولا يعلم شيء منهما الا بعد العلم بالعموم والجواب عن الاول انه يرد لو لم يجز استعمال الا في غير
الاستثناء ولكنهم جعلوها على وجوه منها الاستثناء ومنها ان يكون صفة بمعنى الغير وتاولوا
الثاني يكون اذا كان قبلها جمع منكر او شبهه بل نقل سيبويه عدم اشتراط كون الموصوف جمعا
او شبهه وصحة ان يقال لو كان معنا رجل الا زيد لغلبنا فاشتراط الجمعية علله بانه ليوافق حالها
صفة حالها اداة استثناء من حيث تعدد ما قبلها ثم جعلوا الاصل هو الاول فكلما يجوز ارادته
لا يحمل الا عليه وما لا يجوز ارادته يحمل على الثاني كالجمع المنكر والحاصل انه ان اريد بصحة اكرم
عالما الا زيدا صحته مع كون الا محمولة على اصلها فهي ممنوعة ولم يصرحوا بها وان اريد مع خروجها
عن الاصل كما صرحوا به فلا ينفع ولا يخفى ان معنى الا صفة هو معنى الغير فالوصف عند بعدها
اما مخصص كما في رجل الا زيدا اي رجل موصوف بانه غير زيد او مؤكدة نحو ثلثة الا درهما اي
موصوفة بانها غير درهم فان كل ثلثة غير درهم واحد وبهذا يندفع ما يتوهم من عدم تفاوت
معنى الا صفة او استثناء فان معنى ثلثة الا درهما على الاستثناء انه اثنان وعلى الصفة
انه ثلثة وعن الثاني ان مرادهم من كون صحة الاستثناء دليل العموم انه دليل فيما يجوز عمومه
لا مطلقا بيانه انهم يقولون ان صحة الاستثناء دليل للدخول وهو قد يوجب العموم وقد لا
يوجبه فان كان المورد مما لو دخل لكان عاما دل فيه على العموم والا فلا والحاصل انه دليل
على العموم اللغوي اي الشمول لمتعدد ولكنه لا يوجب الاصطلاحي الا فيما اذا ثبت فيه اللغوي
كان عاما اصطلاحا ايضا فمرادهم ان كل لفظ لو اشتمل على جميع الافراد كان عاما اذا صح
الاستثناء منه يحكم بعمومه لا ان كل ما يصح الاستثناء منه يكون عاما وعن الثالث ان الغرض
من التمسك بصحة الاستثناء اثبات العموم لا نفي غيره وانما هو بالاصل وكلما يصح استعماله

في العموم مع قطعه لغة هو موضوع فلا يضر تحقق مجاز العموم في المشترك ايضا وعن الرابع بان المراد
صحته عند اهل العرف نظرا الى التبادر وصحة السلب هذا غاية ما يمكن ان يقال في تصحيح كون صحة
الاستثناء دليل العموم وبعد فلا يخلو عن البحث اذ لم يثبت الا وجوب دخول المستثنى في
المستثنى منه اي في مدلوله او المراد منه ولا يمكن ان يكون المراد من الدخول الجزئية للاتفاق
على صحة استثناء ما ليس بجزء ولانه يستلزم عدم صحته عن العام الافرادي بل هو اعم منها
ومن دخوله في المصداق او الارادة ولو على البدلية والقول الجامع ان يكون داخلا في الحكم
المعلق به خصوصا او بدلا لصدق الاخراج على استثناء ما كان كذلك لاحتياجه الى حمله
في حكم يخرج معه وتخصيص الدخول بالبعض لا شاهد له فيصح الاستثناء من العام والكل والمطلق
فلا يثبت منه العموم سيما الافرادي الذي هو المطلوب الثانية اللفظ المركب الشخصي او
النوعي اما يعلم لكل من مفرداته وهي اجزاؤه المادية وضعا منفردا للمعنى وكذا الهيئة التركيبية
التي هي جزؤه الصوري ويعلم ان معنى الصورة هو ربط معاني المفردات بعضها ببعض على نحو خاص
بهذا التركيب كالتوصيف او التقييد او غيرهما وح فاللازم حمل هذا المركب بدون القرينة
الصارفة على هذا المعنى ولو كان لتلك الهيئة معنى اخر في العرف مخالف لذلك باي نوع كان
يحمل فيه بمقتضى اصالة تأخر الحادث او يعلم معنى المفردات ويعلم ايضا ان لها الهيئة التركيبية لها
معنى ولكن لا يعلم ان معنى الهيئة التركيبية هل هو تركيب معنى المفردات على نحو خاص من غير
تغيير فيها او لا بل معناها يتضمن تغييرا في معنى المفردات او يخرجها عن المعنى بالتركيب الاشرعا
وح لا يمكن الحكم بكون معناها هو الاول لان الهيئة التركيبية ايضا امر مفيد للمعنى توقيفي فلا
يحكم بمعناه الا مع العلم ثم اذا ثبت لها في العرف معنى يحمل فيه بمقتضى اصالة عدم النقل ولا
يمكن اجراء اصالة تأخر العرف من جهة مخالفته لمقتضى معاني المفردات لان الوضع التركيبي
غير الافرادي ولا يلزم من كون شيء معنى للفظ حال الافراد كونه معناه حال التركيب ايضا
وقد يكون ح في العرف لتركيب جزء من هذا المركب بلفظ معنى ولتركيبه مع اخر معنى اخر
واللازم ح حمل كل مركب على معناه لان الهيئة التركيبية الاولى غير الثانية فلا يثبت ما
يثبت لاحدهما من المعنى للاخرى ولو لم يعلم للمفردات كلا او بعضا معنى منفردا او علم التركيب
معنى فيعمل معه معاملة ساير المعاني المعلومة للالفاظ في اجراء الاصول المقررة نعم اذا علم
المعنى المركب لا انطباقا واجزاؤه على اجزاء اللفظ بان يبقى هذا الجزء من المعنى معنى ذلك الجزء
من اللفظ فهل يحمل عليه او يجعل المعنى معنى لمجموع المركب كل محتمل ولا دليل تام على شيء منهما
الثالثة قد سبق ان لاسم الجنس مع قطع النظر عن جميع الملحقات وضعا شخصيا

وبالنظر اليها وضعا نوعيا وان من الملحقات اللام وان المعنى بعد لحوقها اما الاشارة الى
الحقيقة او الاستغراق او احد العهدين وقد عرفت اختلاف ما يستفاد من كلماتهم في المراد
من المعهود الذهني بل الاستغراق ايضا فاعلم ان ههنا بحثا اخر ايضا وهو في كون الاستعمال
المعرف باللام في هذه المعاني كلها حقيقة او لا وهذا البحث تارة يكون لاجل البحث في تعيين المعنى
الحقيقي من هذه المعاني مع تسليم اختلافها وفي ثبوت الوضع الاخر للهيئة التركيبية وعدم اخرى
لاجل البحث في تعيين المستعمل فيه مع تعيين المعنى الحقيقي اما البحث الاول فسياتي واما لبيان
الحق في الثاني فنقول ايضا لبناء على كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس والحصة خاصة
انه لا ريب في مجازية المعهود الذهني على القولين الاولين المتقدمين في بيان
المعهود الذهني ولا في كونه حقيقيا على القول الاخر واما على القول الثالث فالمصرح به
في كلام التفتازاني انه حقيقة وهو لا يخلو عن الاشكال لان المفروض ان المستعمل فيه هو الحقيقة
الموجودة في ضمن بعض الافراد لا بمعنى ان يكون العوارض الفردية داخلة في المدلول بل بمعنى ان
المدلول مقارن معها واللفظ بواسطة القرينة دال على تلك المقارنة او على الوجود
وهذا امر زائد على الموضوع له واما الاستغراق فان قلنا ان المستعمل فيه مجموع الافراد فيكون
مجازا قطعا وان قلنا ان الحقيقة والعموم مفهوم من القرينة اي هي الدال عليه فيكون حقيقة
كذلك وان قلنا ان المستعمل فيه الحصص الموجودة من الماهية كما على القول الثالث في المعهود الذهني
فقيل يكون حقيقة ايضا ويرد عليه الاشكال المتقدم بل هو هنا اظهر لفهم التعدد ايضا
واما المعهود الخارجي فالمصرح به في كلام الاكثر ان المراد منه الفرد فيكون على هذا مجازا
الرابعة ان المعرف باللام باقسامه لفظ مركب من اللام ومدخولها وهما جزآن
ماديان له وله جزء صوري هو هيئته التركيبية ولم يثبت لنا ان الكل من حيث هو معنى
معلوما وضع له على حدة وان معنى هيئته التركيبية هو تركيب هذين المعنيين للفردين
وضمهما على نحو خاص من دون تغير فيهما فان وضع هذه الهيئة التركيبية الحاصلة من ضم
اللام ومدخولها لمجرد ذلك غير معلوم بل عدمه معلوم حيث انهم يثبتون للتركيب معنى مغايرا
لذلك كما هو ظاهر من معنى الجمع المعرف واسم الجنس على القول بوضعه للفرد بل وضع كل
المفردين على حدة ايضا غير معلوم اذ لم يثبت ان ما يقال انه معنى اللام هل هو معناها بوضعها
له منفردة او الموضوع هو المجموع المركب من اللام ومدخولها وضع لمجموع المعنى المركب
وعلى هذا فالمعرف باللام اما من قبيل القسم الثاني من اقسام المركب المذكورة في
المقدمة الثانية او من القسم الاخير ويكون اللازم فيه في تعيين الحقيقة والمجاز هو الفحص

عن معنى المركب بخصوصه ولاختلاف الهيئات التركيبية فيه حيث ان للمفرد المعرف هيئة غير هيئة
الجمع المعرف والتثنية كذلك وهكذا فاللازم هو التكلم في كل هيئة تركيبية منه اذا عرفت تلك
المقدمات فاعلم ان المبحوث عنه في هذا المنهاج هو الجمع المعرف فنقول انه لا خلاف في افادته
العموم وعليه الاجماع في كلام جمع من الاصوليين ونسبه في شرح التلخيص الى ائمة التفسير ويدل
عليه تبادر العموم منه فان السيد لو قال لعبده اكنس الحجرات فلم يكنس حجرة فضربه مولاه لم يلحق
لوما ولم يصح اعتذار العبد بعدم فهم العموم ويؤكده احتجاج العلماء قديمهم وحديثهم بعمومه
في جميع موارده وتمسك الصحابة به كتمسكهم بقوله الائمة من قريش واحتجاج ابي بكر بقوله نحن
معاشر الانبياء وربما يستدل ايضا بصحة الاستثناء عنه وبتأكيده بما يقتضي العموم نحو قوله
شانه فسجد الملائكة كلهم وبطلانه يعرف العالمة لولاه اذ المنكر ايضا يفيد الجمعية وقد عرفت
ضعف الاول وفي الثاني انه يجوز كونه مشتركا لفظيا او معنويا ويكون التأكيد للتعيين
وفي الثالث جواز كون الاشارة الى الجنس واحد العهدين هو الفائدة فان قيل لو كان
للعموم لوجب صرف المال الى جميع الفقراء لو اوصى بمال للفقراء قلنا لا يصرف للقرينة على
عدم ارادة العموم وهي عدم حصرهم باجمعهم وعدم امكانه ولذا لو حصرهم بان اوصى
للفقراء من اولاده يصرف الى الجميع ثم لا يخفى ان عمومه لا يختص باحد حالتي الاثبات او النفي
ولذا لو قال لا تنظر الى النساء فنظر الى احدهن استحق اللوم والعقاب وعمومه في حال النفي
عموم افرادي كما هو ظ وهل كذلك في الاثبات ايضا المصرح به في كلام الاكثر ذلك وهو
لا يخلو عن اشكال اذ لا يفهم ذلك من قول القائل اعط الفقراء ماة درهم من مالي والقطع
باكرام كل واحد من العلماء في اكرم العلماء ليس لتبادر الافرادي بل لان اكرام الجميع لا يتحقق الا
باكرام كل فرد والتحقيق ان الجمع المعرف الواقع في الاثبات على قسمين احدهما ما لا يتفاوت فيه
ارادة العموم الافرادي او الجمعي وهو فيما توقف ثبوت الحكم للجميع على ثبوته لكل فرد نحو اقتل
المشركين واضرب الفاسقين وهذا اكثر الموارد وثانيهما ما ليس كذلك كما في الرجال حملوا
درهم وامثاله فان وجد دليل على ارادة احد العمومين والا فمع الحمل على احدهما نظر ومقتضى
الاصل الحمل على المجموعي فوائد الاولى اسم الجمع وهو ما دل على احاد ولم يكن له مفرد
من لفظه كالناس والقوم اذا كان معرفا كالجمع بلا خلاف والماخذ الثانية الاضافة
كاللام من ملحقات اسم الجنس وتفيد ما تفيده اللام من المعاني الاربعة من غير تفاوت والكلام
فيها كالكلام فيها والتبادر الحاصل للجمع المعرف حاصل للجمع المضاف ايضا واحتجاج الصحابة
والعلماء واتفاقهم متحقق فيه فهو ايضا مثله الثالثة اذا ثبت عموم الجمعين حقيقة فهل

يخص حقيقتهما به او مشترك بينه وبين غيره الحق هو الاول لاصالة عدم الاشتراك وصرح بعض
المتاخرين باشتراكهما بينه وبين العهد وكلام المعالم يحتمله ومنهم من قال بان العهد قرينة
على ارادة المعهود ويمكن حمل كلام المعالم عليه وهو ايضا ممنوع نعم قد ينضم معه امر اخر موجب
الظهور ارادته منهاج عموم مثل الكل والجميع وما يصرف عنه وتوابعها المشهورة
وما يرادفهما ظ حتى صرح التفتازاني والباغنوي وبعض اخر بخروجها عن محل التراع المتفق
ولكن صرح جماعة منهم الشيخ والرازي وصاحب المعالم بدخولها فيه وكيف كان لا ريب
في عمومها والتبادر بل تصريح اهل اللغة كاف في اثباته وقد يستدل عليه ايضا بانها لو لم
يكن للعموم بل اشترك لكان رايت الناس كلهم اجمعين موكدا للاشتباه مع انا نعلم ان مقصود
اهل اللغة ازالة الاشتباه بتكرارها وبانهم جعلوا الكل نقيض الجزء وبانهم جعلوه
سورا للايجاب الكلي وهو عام لان نقيضه السلب الجزئي ولو لا عمومه لكانت القضية
محملة وهي في قوة الجزئية والثانية ايضا جزئية والجزئيتان لا يتناقضان ثم انهم قالوا ان
الغالب في لفظ الكل دلالته على التفصيل اي العموم الافرادي فيحمل عليه كليا الحاقا بالاغلب
وقدمت بالتبادر وحجية الاول كثبوت الثاني م والتحقيق ان لفظة كل اما يكون
منونا او مضافا الى غير المعرف او الى المعرف ويتبادر العموم الافرادي من الاولين واضح
ومثلهما المضاف الى اسماء الموصول واما الثالث فلا يبعد دعوى فهم الجمعي منه
فاللازم فيه الرجوع الى القرينة وبدونها الى الاصل هذا في الاثبات واما في النفي فالظاهر
المتبادر العموم الجمعي مطلقا واما غير الكل مما ذكر فهو كالثالث في جميع الحالات منهاج
اسماء الاستفهام نحو من وما وايما وحيثما ومتى واي يفيد العموم لانه لو كان للخصوص
لما حسن الجواب مطلقا الا بعد السؤال عن ارادة العموم او الخصوص لاختلاف الجواب باختلاف
الموارد ولا بالعموم الا بعد السؤال وتعيين المستفهم العموم فان قيل لو كان للعموم
مفيدا لما حسن الجواب به قلنا لا يكفي ذلك بل تطابق الجواب للسؤال لازم
ولذا لو قال من عندك من الرجال لا يحسن ان يجاب بالنساء والرجال وقد تعارض بانها
لو كانت للعموم لما حسن الجواب الا بلا او نعم لان تقدير من عندك على هذا اكل الناس عندك
وجوابه ما ذكره الرازي من ان السؤال ما وقع عن التصديق بل عن التصور فمعنى من عندك
اذكر لي جميع من عندك ومعلوم انه لا يحسن الجواب عنه بلا ونعم ومن هذا يظهر معنى عموم
اسماء الاستفهام وهو ان الاستفهام يعم جميع من يتصف بمدخولها ولا يختص ببعض فمعنى
عموم من ضربك ان الاستفهام يتعلق بكل من صدر عنه الضرب ويسئل عن الجميع لا عن بعضهم

وعلى هذا فيدل على عمومها التبادر ايضا فانه لو قال من اكرمنا اليوم يتبادر انه سئل عن جميع من اكرمه وكذا لو اضربت على بعضهم يصح ان يقال ما استوفيت الجواب وظهر مما ذكرنا فساد توهم ان عمومها على البدل وظهر عدم الحاجة الى ما ذكره الباغنوي بعد نقل توجيه عمومها بان من ابوك بمعنى زيد ابوك ام عمرو ام بكر الى اخرهم ورده بان العموم بدلي واحتمالي من ان تناول من لهم دفعي الا انه على سبيل التردد يعني ان من هذه الكلمة جميعا من ابوك مع ان ما ذكره لا يوجب عموما في معنى من فان قيل يكون المعنى على ما ذكرت اذكر لي كل من هو ابوك والاب لا يكون الا واحدا فكيف يقبل العموم قلنا عدم قبول الاب للعموم لا ينافي قبول الاستفهام عنه له كما في رحم الله كل من كان اباك مع انه لو سلم عدم جوازه لانه يكون ح قرينة على ارادة الخصوص **منهاج** اسماء الشرط مثل من وما واي وايما واين ومهما وانما ومتى واذما وكيفما واني وحيث وحيثما مفيدة للعموم بالاجماع كما صرح به جماعة منهم والدي العلامة للتبادر فان العرف يفهم من قولنا من يعمل سوء يجز به ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن دخل داري فاكرمه وما تصنع اصنع وايما الاجلين قضيت فلا عدوان ومهما جئتني اعطيتك ومتى جاء زيد فاكرمه الى غير ذلك العموم ولذا لو قال السيد من دخل الدار فاكرمه فلم يكرم بعض الداخلين استحق اللوم وكذا اذا قال ما تصنع زيد اصنع فلم يصنع بعض ما صنعه وربما يستدل ايضا بجواز الامتثال قبل السؤال فيمن دخل داري فاكرمه ولولا العموم لم يجز لجواز ارادة الخصوص ولا يحصل الامتثال الا مع العلم بالخصوصية وفيه انه يجوز ان يكون مثل اكرم رجلا دخل الدار ثم العموم المستنبط منها افرادي بحكم التبادر في حالة الاثبات ولعلم انه صرح جماعة منهم والدي العلامة في الانيس بان اي الشرطية ليست للتكرار وفرعوا عليه ما لو قال اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما انه يلزم الاقتصار على واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فيكون عموم اي بدليا وقال في التمهيد بعد التفريع المذكور واعلم انه بين اي وكل فرقا ظاهرا لانه يصح ان يقال اي من ولا يصح في كل وكذا اي اولاد ضربت زيدا ام عمرا ام بكرا ولا يصح مع كل اقول ما ذكره من الفرق يصح في اي الاستفهامية واما الشرطية فلا فرق بينها وبين كل فان المتبادر من اي رجل دخل فاكرمه ليس الا كل رجل ولذا يحسن لوم من ترك اكرام واحد من الداخلين وكان الاشتباه حصل من جهة الاستفهامية مع ان عمومها ايضا ليس بدليا كما مر والظاهر ان الغفلة عن معنى عموم الاستفهام اوجبت ذلك كما وقعت لكثير **منهاج** اسماء الموصول وهي من وما واي واية واللام والذي والتي وما اشتق منهما لا تفيد العموم الا اذا تضمنت

معنى

معنى الشرط وفاقا لجماعة منهم الشهيد الثاني والرازي وهو ظاهر العلامة خلافا لوالدي والعضدي وبعض اخر وقال الشريف والباغنوي والمعاني الا انه بعد اللام جار فيها لنا على الاول عدم التبادر ولذا يحسن السؤال بانه من كان بعد قولك ضربت من اجبته وعدم دليل اخر ولنا على الثاني تبادره منه الا مع قرينة كوجود معهود وغيره ولذا يتبادر العموم من قوله تعالى ما عندكم ينفد وما عند الله باق وما اعطاك الجندي حرام ويدل عليه انه سياق انها مفيدة للسببية والعلية وهي تقتضي العموم عرفا كما ياتي في بحث القياس ولعدم تخلف المعلول عن علته ومن ذلك يظهر وجه اخر لافادة اسماء الشرط العموم احتج المخالف بالتبادر وهو مم وبقضية ابن الزبعرى وجوابها انها مخصصة بما يتضمن معنى الشرط مضافا الى ان الرواية غير ثابتة ومعارضة بروايات اخرى دلت على عدم العموم **فائدة** قد ظهر مما سبق ان لفظة ما يقع على اربعة اوجه الاستفهامية والشرطية والموصولة المحضة والمتضمنة لمعنى الشرط وان غير الثالثة مفيدة للعموم ولها ثلثة اوجه اخرى الزمانية والمصدرية والنكرة الموصوفة اما الاولى وهي ايضا قسم من المصدرية فالظاهر منها العموم بحكم التبادر سواء كانت شرطية كما في قوله تعالى فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم او غير شرطية كقوله واني مقيم ما اقام عسيب واما الثانية كقوله تعالى ليجزيك اجر ما سقيت فقيل بافادتها العموم وهو منظور فيه واما الثالثة فلا يفيده وفي تمام الفرق بين الاستفهامية والبواقي نظر واما فرق الشرطية والموصولة المحضة ان الشرطية ما كانت ما قبل جزائها سببا له او ملزوما على اختلاف القولين وليست الموصولة كذلك بل يكون الاتيان بصلته لاعتقاد المتكلم ان المخاطب يعرف الموصول بهذا الوصف واما فرق المتضمنة لمعنى الشرط مع الموصولة ان المتضمنة هي الموصولة بالفعل او الظرف المفيد لسببية ما بعدها لخبرها او لسببية الحكم بالخبر ولهذا الوجه يشبه الشرطية والموصولة ليست كذلك نعم يشبهها في انه يشترط فيها ان يكون المتكلم بحيث يعتقد ان المخاطب يعرف الموصول باتصافه بهذا الوصف المستفاد من الصلة ومن هذا الوجه يفترق عن الشرطية وبينهما فرق اخر من حيث العمل حيث ان الشرطية يجزم مدخولها دون المتضمنة واما المصدرية فهي ما يأول الفعل الذي بعدها بالمصدر واما الزمانية ما سوى الذي والموصوفة ما سوى شيء وقد يتردد في بعض المواضع انها من اي الاقسام كما قيل في قوله تعالى خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وشأن الاصولي ح الفحص عن القرائن فان وجدت والا فيعمل بمقتضى الاصل واعلم ان لفظة من ايضا يقع على غير الزمانية والمصدرية من الوجوه المذكورة ويظهر حكمها مما ذكرنا **منهاج** النكرة المنفية على قسمين قسم لا خلاف في افادته العموم وهي الواقعة بعد لا لنفي الجنس والصادقة

على القليل والكثير كشيء والملازمة للنفي كاحد والمدخولة لمن سواء كان النكرة لا او غيرها وقسم وقع الخلاف فيه والمشهور العموم وهي الواقعة بعد ليس وما ولا المشبهتين بها والحق في الجميع العموم للتبادر فانه اذا قال لا رجل في الدار او ما رأيت رجلا فيها او لم يكن فيها رجل او ليس فيها رجل يتبادر خلو الدار عن جميع الافراد ولذا لو وجد فيها واحد يصح التكذيب والتناقض لكل القضية شيئا ولذا تكذيب الاول بالثاني ولقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا على قول اليهود ما انزل الله على بشر من شيء وللاجماع على اسلام من تكلم بكلمة التوحيد واما قولك ليس رجل في الدار بل رجلان فقرينة التخصيص فيه موجودة ولا فرق في ذلك بين المفرد والتثنية والجمع الا ان الاخيرين ظاهران في نفي جميع افراد التثنية والجمع دون الوحدات والمراد بالنفي هنا ما يعم النهي ايضا وقد اورد بمثل ما كل عدد زوجا واجيب بانه يخرج عن القاعدة ولا يخفى ما في الايراد والجواب من الغفلة فان ما وقع سياق النفي وهو كل عدد ليس نكرة بل هو عام فيفيد نفي العموم اما زوجا وان كان نكرة الا انه غير مراد من النكرة المنفية فهي اما واقعة في سياق الشرط او الاستفهام او غيرهما اما الاول فالمشهور افادته العموم وانكره بعضهم والحق المشهور ايجابيا كان الشرط او سلبيا لاجل التبادر فانه اذا قال المولى ان رأيت عالما فاكرمه او ان جاءك فاسقا فاضربه فلم يكرم واحدا او جاءه فاسقا فضربه السيد لم يكن ملوما وكذا لو قال لو كسبت درهما فلك نصفه وكذا لو قال ان لم تكتب علما فاضربك فانه يتبادر ان الضرب تعلق بعدم كسب شيء من العلوم كما هو معنى العموم في النكرة المنفية ولما انه لو كسب علما واحدا لم يستحق الضرب فهو ليس من المنطوق الذي كلامنا فيه واما في مثل ان كسبت درهما فانت حر فالعرينة وهي عدم تكرر الحرية قائمة ومن الاحتجاج بالتبادر ايضا ان عمومه من جهة اللفظ لا من خصوص تعلق الحكم بالطبيعة وان افاده من هذه الجهة ايضا ولذا حكموا باستفادة عموم النكرة المنفية من اللفظ مع عدم الفرق بينها وبين الشرطية واما الثاني فهو اما في سياق الاستفهام الانكاري او غيره فالاول يفيد العموم ولكنه اذا كان ايجابيا كان عمومه من جهة الانكار دون اللفظ وان كان سلبيا فالعكس واما الثاني فلا يفيده ان كان ايجابيا فان قول السائل هل دخل رجل في الدار لا يفهم منه ان السؤال عن جميع الداخلين ويفيده ان كان سلبيا فانه اذا قيل هل لم تعلم شيئا كان المعنى هل تعلق عدم علمك بجميع الاشياء واما الثالث فالحق عدم عمومه مطلقا وقيل بالعموم اذا كان في محل الامتنان وقيل اذا كان في سياق الامر كما عمل **فائدة الاولى** مراد الاصوليين من النكرة هنا ليس معناها المصطلح

عند

عند النحاة وهو الواحد بشرط عدم التعيين فانه لا عموم فيه وان كان منفيا بل ما يرادف اسم الجنس وان كان مشابها للنكرة في كونه منونا ويشعر بما ذكرنا كلام الباغنوي ايضا **الثانية** صرح جماعة منهم البيضاوي في المنهاج بان افادة النكرة المنفية للعموم بالقرينة وهي النفي وقال الباغنوي انها مستعملة في معناها الحقيقي عند الاثبات ولكن يلزمها العموم ونسبه الى القوم وحاصله انها مستعملة في الاثبات والنفي في معنى واحد ويلزمها في النفي ما لا يلزمها في الاثبات ولازم الكلامين عدم كونها حقيقة في العموم لانه اما يكون مستندا الى القرينة او يكون لازما للمعنى الحقيقي ويكون دلالتها على العموم دلالة التزامية تبعية ولكن هذه القرينة او اللزوم لما لم يكن منفكا عن هذه النكرة يثبت منهما العموم دائما وقع ثم الظاهر ما ذكره الباغنوي لعدم تفاوت معناها في حالتي الاثبات والنفي فان معنى رأيت رجلا رأيت هذا الفرد وهو بعينه معنى ما رأيت رجلا فانه يلزم عدم رؤية العموم دون رؤيته ولكنه على القول بوضع اسم الجنس للمهية او الفرد المنتشر واما على كونه موضوعا لخصوص بعض الافراد فلا اذ لا يلزم من نفي الفرد العموم فلا بد فيه من القول بوضع التركيب لما يفيد العموم **منهاج** قد وقع الخلاف في المفرد المعرف والنزاع فيه في ثلثة مقامات الاول في ان المفرد المعرف باللام الذي يستعمل في المعاني الثلثة المتقدمة هل هو يفيد العموم حقيقة اشتراكا ام انفرادا ام لا الثاني انه على تقدير افادته له ولغيره فمع عدم القرينة هل يحمل عليه او على غيره او لا يحمل على شيء منهما الثالث ان المعرف بلام الجنس الذي هو احد اقسام المعرف هل يفيد العموم ام لا لا بمعنى انه معناه كيف والعموم قسيم للمهية بل بمعنى انه هل يلزم من ارادة الجنس عموم افراده ام لا اما المقام الاول ففيه اقوال افادته للعموم ولكل من المعنيين الاخرين حقيقة بالاشتراك وهو يظهر من كلام بعضهم وكونه حقيقة في الجنس خاصة وهو الظ من كلام جماعة وكونه حقيقة فيه وفي العهد نقله في العدة عن ابي هاشم ونسبه الباغنوي الى علماء المعاني وبعض المتاخرين الى اكثر البيانيين والاصوليين ويظهر من المعالم وجود القول بكونه حقيقة في العموم خاصة ايضا بل صرح بانه لا نزاع في افادته العموم وانما النزاع في غيره وعن المحصول انكار له بل النزاع في تعيين الحقيقة من سائر المعاني والحق هو الثاني اذ لا ريب في دلالته على الحقيقة حقيقة والتصريح به ونفي الريب عنه في كلام الادباء والاصوليين بحيث يستفاد منه الاجماع عليه والاصل عدم الاشتراك ولانه المتبادر منه عند عدم القرينة ولذا يفهم

الاختصاص من قولنا العالم زيد وزيد هو العالم بخلاف زيد عالم ولم اعثر لسائر الاقوال قدا على دليل ومن هذا يظهر وجوب الحمل على الجنس بدون القرينة للاصل بل صرح بعضهم بالحمل عليه مع الاشتراك او الجهل بالمقصود ايضا لتحقق الجنس مع الفرد والافراد فهو مراد قطعا وينفى الزايد بالاصل الا مع القرينة نعم قال في التمهيد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة ومن فروعها ما لو حلف ان لا اشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهذا انما حيث لا يكون الاحمر معهودا عند الحالف الملازم عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان الملازم عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول فيه ان تقدم العهد ان كان محصلا للعلم او الظن المعتبر بالمراد فينفي احتمال غير العهد وان لم يكن كذلك وكان مراده انه يصحح ارادته فلا يصلح دليلا للحمل وايضا اصالة البراءة قد لا تقتضي الحمل على العهد او تقتضي غيره ثم المستفاد من امثلته ان مراده بالمعهود ما عهد استعمال اللفظ فيه وتعارف وعلى هذا فيرجع الى ما اشتهر من انصراف المطلق الى الشايع وح وان كان الحمل على العهد وجه ولكنه غير العهد الذي فيه الكلام ويقتضيه اللام مع ما في استدلاله باصالة البراءة ح ايضا وبما ذكر ظهر قولهم في المقام الثاني ايضا واما الثالث ففيه اقوال عدم افادته العموم مطلقا وافادته كذلك والتفصيل بعدم الافادة لغة والافادة شرعا دليل الاول وجوه الاول عدم منافاة الحقيقة للوحدة والكثرة وتحققها مع كل منهما فلا يدل على شيء منهما والثاني عدم توصيفه بالجمع ولا تاكيده به فلا يقال جاء في الفقيه العلماء ولا انفسهم واحتمال ان يكون ذلك لعدم التشاكل اللفظي مردود بان الوصف والتوكيد يتبعان المعنى لا اللفظ ولذا لو سمي رجل بالعلماء لا يوصف بالجمع ولا يوكد ولو سميت طائفة بالعالم يوصف به ويوكد والثالث عدم اطراد صحة الاستثناء منه ودليل الثاني وجهان احدهما ما حكي عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وثانيهما قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيهما ان الاستعمال اعم من الحقيقة وان المفيد اطراد صحة التوصيف والاستثناء وهو تم مع ان في دلالة الاستثناء على العموم ما عرفت وقد يرد الاول ايضا بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما مر من ان عموم الجمع ايضا افرادي ودليل الثالث اما على الجزء الاول فدليل الاولين

واما على

واما على الثاني فانه اذا ورد في كلام الشارع فالمراد منه اما المهية من حيث هي او الفرد والثاني اما يراد به البعض او الكل وارادة المهية ممتنعة في الاحكام الشرعية لانها تجري على الكليات باعتبار وجودها وكذا البعض لانه اما المبهم او المعين والثاني مفقود لان الفرض عدم التعيين والاول يوجب الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يعلم فتعين الثالث والايراد عليه من وجهين الاول انه مبني على امتناع تعلق الاحكام بالطبايع وهو غير صحيح بل الحق تعلقها بها وصيرورتها بنفسها متعلقة للاحكام وان توقف وجودها على الافراد وفيه انه خلط بين تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالطبيعة باعتبار الوجود ومنع الدليل على الثاني وبناء الايراد على الاول والتوضيح ان ههنا امرين احدهما ان الحكم هل يتعلق بالطبيعة او الفرد والثاني انه اذا قلنا بتعلقه بالطبيعة الموجودة في الخارج كالموضوعية للحل وتفريق البصر للبياض او يتعلق بها مع قطع النظر عن وجودها الخارجي ايضا كالمغايرة لمهية الحمار المباينة لمهية الانسان ولا شك ان الاحكام الشرعية ثابتة للمهيات الموجودة في الخارج فان السببية والشرطية والطهارة والنجاسة والجواز والوجوب والحل والحرمة وغيرها متعلقة للطبايع الموجودة بل هنا امر اخر وهو انه اذا قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة الموجودة فهل هو متعلق بها باعتبار انفسها او باعتبار وجود اتها ولا يمكن انكار الثاني فان معنى حلية البيع حلية ايجاده وحرمة الزنا حرمة ايجاده ومعنى سببية العقد ان وجوده سبب وهكذا ولا دخل لذلك بتعلق الحكم بالافراد وعلى هذا فمراد المستدل انه اذا كان التعلق بالمهية الموجودة باعتبار وجودها فهو اما يتعلق بها انما وجدت وكيف وجدت وبعبارة اخرى باعتبار جميع وجوداتها او يتعلق بها باعتبار بعض وجوداتها الى اخر الدليل والثاني ان المراد بالبعض المبهم ان كان لزم الابهام فامتناع ارادته مسلم وان كان فردا ما فلا نسلم امتناع ارادته كيف مع انه تعلق التكليف به في مثل اعتق رقبة وصم يوما وهذا وان كان واردا ولكنه لا يجوز ارادته فرد ما في جميع الموارد بل يختص بالاوامر فان ارادة فرد ما من قوله خلق الله الماء طهورا او لا ينجس الماء او للذكر مثل حظ الانثيين واحل الله البيع وامثالها غير جايزة لجعلها الكلام لغوا بل قبيحا ومستهجنا ومنه يظهر عدم جريان الدليل في جميع الموارد بل ههنا كلام اخر وهو ان الكل ايضا كالبعض المعين في فقد الدليل على تعيينه فلا مرجح له عليه بل ههنا احتمال اخر وهو الاجمال وليس مثله في كلام الشارع بعزيز ولزوم اللغو انما هو اذا لم يكن هناك مبين فلعله كان ولم يصل الينا واصالة عدمه معارضة باصالة عدم ارادة شيء

واحد معين من المعاني المذكورة مع انه قد يكون في المجمل ايضا فائدة وعدم ظهورها علينا لا ينفيها وبذلك ظهر ضعف هذا الدليل نعم ههنا مسلك اخر حسن وهو انه اذا تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي هي يجب تحققه انما تحققت والا لم يكن الحكم ثابتا لها وهي لا تنفك عن شيء من الافراد فيثبت الحكم للمهية المتحققة في ضمن جميعها وهو معنى العموم والتوضيح انه لا شك في ان الطبيعة امر وحداني لا تعدد فيه وانما المتعدد هو الافراد فلا يمكن ان يثبت لها حكم وعدمه لاستلزامه اجتماع النقيضين فيكون الثابت لها احدهما فقط فاذا ثبت لها من حيث هي هي حكم لا يمكن انفكاكه عنها ما دام هو ثابت لها ومقتضاه تحقق الحكم كلما تحققت الطبيعة وبعبارة اخرى اذا اثبت حكم للطبيعة من حيث هي هي لا يمكن ثبوت عدمه لها ما دام ثبوت الحكم لها ولذا يعد قولك الرجل خير من المراة مناقضا لقولك المراة خير من الرجل اذا اريد منهما الجنس فكلما تحقق الجنس يتحقق الحكم وهو العموم فان قيل وانه كان مقتضى ثبوت الحكم للجنس ذلك الا انه يمكن ان يكون مقتضى التخصيص عدمه في بعض الموارد فيعارض مقتضى الجنس فلا يمكن الحكم بالعموم قلنا ان ثبت اقتضاء بعض التخصيصات العدم فلا نحكم بالعموم وانما الكلام فيما لم يثبت والاصل العدم فان قيل اذا كان الحكم مقتضى الجنس فلا يمكن التخلف مع انه قد يتخلف عنه في الشرعيات قلنا لا يتخلف اذا لم يعارضه مانع والتخلف مع المانع جايز وقد يعارضه مقتضى العدم في بعض التشخصات فيتخلف ولا يخفى ان الثابت من هذا الدليل لزوم العموم لتعلق الحكم بالطبيعة عقلا فلا يختص بالشرعيات بل يعم لغة بمعنى انه لازم مدلوله اللغوي ولا ينافي ذلك ما سبق من عدم اطراد جواز الوصف والتاكيد بالجمع ولا الاستثناء لانها من توابع نفس المدلول لا لوازمه ثم لا يخفى ان هذا الدليل وان كان تاما ولكنه لا يثبت العموم كليا وذلك لان الاحكام المتعلقة بالطبايع على قسمين قسم يسقط ويرتفع بمجرد ايجاد المهية وهو الوجوب والندب فانه اذا وجب ايجاد مهية وهي توجد بايجاد فرد واحد والوجوب يسقط بايجادها فبمجرد ايجاد فرد يرتفع الوجوب وكذا الندب فلا يجب ولا يندب غيره وقسم ليس كذلك وهو سائر الاحكام فانها لا يرتفع الا برافع شرعي اخر والعموم انما يلزم الثاني دون الاول وثبوت العموم البدلي للاول غير المطلوب والقول بانه ايضا كان عاما ولكن سقط واحدا واحدا ولنا ان نستدل على استلزامه المعرف بلام الجنس للعموم بالتبادر فانه مما لا شك فيه انه اذا قال الطبيب السقمونيا مسهل او الماء بارد يفهم منه كل احد العموم ولذا تراهم يمنعون كل من يطرء الاسهال عن شرب كل فرد من السقمونيا ح وهذا امر ظاهر جدا لا شك فيه من دخل العرف وليس المراد انهم يفهمون العموم من ذلك

اللفظ

اللفظ حتى يقال الجنس بل المراد ان المتبادر من اثبات الحكم للجنس هو العموم ولذا يحكمون بالعموم لو قيل جنس السقمونيا مسهل فالعموم لازم معنى المعرف بلام الجنس ويتبادر كتبادر المفاهيم ولكن هذا مختص بغير الوجوب والندب من الاحكام واما هما فلا بل بقرينة الحال وهي عدم امكان الاتيان بجميع الافراد لا يمكن ارادة معنى يلزمه العموم **تتميم** لا شك في افادة المفرد المعرف بلام الجنس الواقع في موقع النفي او النهي العموم اذ لا يتحقق الاجتناب عن الجنس ولا انتفائه الا بالاجتناب عن جميع الافراد وانتفائه **منهاج** لا خلاف في ان الجمع المنكر يصح اطلاقه على العموم ولا في انه ليس موضوعا له خاصة بل هو مشترك بين جميع مراتب الجموع لفظا او معنى وانما الخلاف في انه اذا وقع مطلقا فهل يحمل على العموم ام لا فالاكثر الى الثاني والشيخ الى الاول وهو مختار ابي علي الجبائي وجعل مختاره مما في البين خطا والحق هو الاول لان دلالته على احاد الجماعات على السواء ولا دليل على تعيين الجميع الا ان تيقن ارادة الاقل وتعلق الحكم به اوجب الحكم به فينفى الزايد بالاصل والاستدلال بصحة تفسيره باقل الجمع وبقياسه على الواحد المشترك لفظا او معنى منظور فيه لصحة التفسير بالمجاز وباحد معنيي المشترك وان قلنا بحمل المشترك على الجميع عند الاطلاق ولان دليل الخصم على حمله على العموم جار في الواحد وهو يقول به فيه ايضا احتج المخالف بوجهين احدهما انه حقيقة في جميع المراتب فيلزم حمله عليها اما لان المشترك يحمل على الجميع عند الاطلاق و~~لانه دليل الخصم على حمله عليها~~ ايضا احدى حقايقه المتنا وله لسائر الحقايق وهو موجب للترجيح والجواب منع حمل المشترك على جميع معانيه سلمنا ولكن المشترك الذي يقال فيه ذلك هو اللفظي وكونه مشتركا لفظيا ممنوع واما التعليل الثاني ففيه منع صلاحيته للترجيح ومعارضته مع تيقن الاقل وثانيهما دليل الحكمة المتقدم في المفرد المعرف وقد عرفت ضعفه **منهاج** اقل مراتب الجمع ثلثة خلافا لجماعة منهم القاضي ابو بكر وابو اسحق فقالوا انه اثنان وقيل واحد وليس الخلاف في لفظه بل في صيغته الموضوعة له سواء كانت لجمع القلة او الكثرة المكسر او السالم وكذا ضمايرها واما صيغ المتكلم مع الغير فهي تطلق على الاثنين حقيقة بلا خلاف لنا تبادر الزايد عن الاثنين وعدم تبادرهما ولذا لو قال السيد لعبيده الثلثة قوموا فلم يقم واحد منهم يلام ويذم ولذا يكذب القائل رايت رجالا عاداتا الا رجلين ويويده قصة ابن عباس وعثمان واختلاف صيغة التثنية والجمع بانفسهما وبالتوابع والضماير والموصول والاشارة والعلامات وانما جعلنا هما مويدين لا دليلين لجواز الجمع لعدم ثبوت الاول وعدم دلالة الثاني دلالة كافية وقد يستدل ايضا بان الوضع لما

فوق الاثنين معلوم والاصل عدم الوضع له وهو يصلح لدفعها لا لاشتراك اللفظي دون المشترك
لاستواء نسبة الاصل الى العدد المشترك بين الثلثة فما فوقها والاثنين فما فوقهما احتج المخالف
الاول باستعمالها في الاثنين وارجاع ضميرها اليهما في ايات كثيرة وبقوله سبحانه فان كن
نساء فوق اثنتين بجعل القيد احترازا بحصول معنى الاجتماع فيهما وبقوله الاثنان فما فوقهما
جماعة والجواب عن الاول منع الاستعمال اولا ومنع دلالته على الحقيقة مطلقا ثانيا وهو
الجواب عن الثاني مضافا الى عدم امكان جعل القيد للاحتراز لان حكم الاثنين ايضا حكم ما
فوقهما فهو توضيح لمعنى النساء وعن الثالث ان النزاع ليس في لفظ الاجتماع بل في صيغة
الجمع وهو الجواب عن الرابع مضافا الى عدم ثبوت الخبر واحتمال ارادة كونهما في حكم الجماعة
في الفضل والثواب بل هو الظاهر لبعد تعليم اللغة عن مرتبته ووظيفته مع انه لو دل لكان دليلا
على ان الاثنين ليس جماعة لغوية والا لم يكن حاجة الى البيان ولم اعثر للمخالف الثالث على
دليل الا ما روي عن امير المؤمنين وحده جماعة ويعلم جوابه مما سبق هذا هو الكلام في الحقيقة واما
على التجوز فالظاهر صحة الاطلاق على الاثنين بل الواحد ايضا بعلاقة المشابهة في التعظيم ونحوها
ويستعمل في العرف كثيرا وقد يمنع ذلك وهو شاذ نادر **منهاج** نفي الفعل يعم
لا تاكل ولا تشغل الماء يعم جميع انواع الاكل والاستعمال للتبادر ولانه نفي عن نكرة
لان النحاة كلهم متفقون على ان الجمل نكرات ما لا تتصافها بالتنكير باعتبار نفس الجملة كما هو
ظاهر عباراتهم او باعتبار المفرد الذي تسبك منها على ما اختاره المحققون الذاهبون
الى ان التعريف والتنكير من خواص الاسم وكذا اذا كان الفعل متعديا فهو عام في مفعوله لما
لما ذكر وخلاف ابي حنيفة في الاول مطلقا وفي الثاني في الجملة ضعيف ودليله سقيم مع ان اكثر
ادلته في الاول مختص بنفي الاستواء **منهاج** اختلفوا في انه اذا حكى الراوي عن المعصوم
حالا بلفظ مدلوله العموم كما في قوله قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرر في انه هل يحمل
على العموم ام لا ذهب ابن الحاجب والعضدي الى الاول والاكثر ومنهم السيد والشيخ الى
الثاني ونقلا عن بعض الناس تفصيلا وهو الفرق بين ما اذا حكى ما يدل بظاهره على وقوع
فعل منه كقوله قضى بالشاهد واليمين وقتل المسلم بالكافر وما يدل على صدور قول
منه كقوله قضى بان الشفعة للجار وامر بقتل المسلمين بالكفار فحكم بالعموم في الثاني دون الاول
وهو الاظهر اما عدم عموم الاول فلانه مما لا يحتمل حيث ان فعله لا يقع الا على وجه خاص
واقعة مخصوصة واما عموم الثاني فلان المفروض حجية رواية وكون هذا اللفظ على العموم فلا وجه
لرده ومنه يظهر الحكم بالعموم لو كان الكلام محتملا للوجهين اذ لا يخصص عام الا بمخصص معلوم

واحتمال كونه على وجه يقتضي التخصيص لا يخصص احتج بان الناقل للعموم مطلقا باحتمال التوهم
او الاجتهاد من الراوي وجوابه ظاهر واحتج المثبت لذلك بانه عدل عارف فالظاهر عموم ما
حكاه بما يدل بظاهره عليه وجوابه انه لولا المخصص لقطعي وهو ما مر في الاول **منهاج**
قد يكون الكلام بحيث لا يستقيم الا بتقدير ويسمى مقتضيا وهو اما لا يحتمل الا تقدير واحد
احدا فحكمه ظاهر او يحتمل تقديرات متعددة فان تعين واحد بحجة فيتعين والا فاختلفوا فيه
فالمشهور انه مجمل لاحتمال كل واحد والكل وقيل للاول وقيل بتقدير الكل للمشهور انتفى
الجميع وبطلان الترجيح بلا مرجح وترجيح البعض على الكل بتعين تقدير فيتوقف الى ابد بالاصل
مردود بان هذا لو اضمر كل من المقدرات على حدة اما لو اضمر واحد عام للجميع فنسبته الى
مخالفة الاصل مع كل واحد مساوية وللثاني اصالة عدم تعلق اصل الحكم بالزائد على البعض
وللثالث بطلان اضمار البعض المعين لا يستلزم الترجيح بلا مرجح ولزوم الاجمال في غير
المعين فتعين الكل وتبادره من مثل لا ملك لنا وليس للبلد سلطان اذا وجد اصل الملك
والسلطان وكونه اقرب المجازات الى الحقيقة حيث ان اثبات تمام جميع احكام الشيء اقرب
الى اثباته لنفسه من اثباته لبعض احكامه ونفي كل احكامه اقرب الى نفيه فانه من نفي بعضها
وصحة الاستثناء والجواب عن الاول بان ترجيح الكل ايضا ترجيح بلا مرجح مع ان بطلان الاجمال
بالمرة غير مسلم وكونه خلاف الظاهر لو سلم لا يرجحه على خلاف الاصل لترجيح الاصل على الظاهر
الا في مواضع مخصوصة وعن الثاني بمنع التبادر وخروجه عن المبحث لو سلم وعن الثالث منع
وجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات مطلقا كما مر وعن الرابع منع صحة الاستثناء مطلقا ومنع
دلالتها على العموم لو سلمت واعلم انه قد يستقيم مثل هذا الكلام بارتكاب تجوز في الذكر
من غير تقدير وح فيرجع في تقديم الاضمار او المجاز الى حكم تعارضهما فان رجح الاضمار
بقي الاجمال بحاله وكذا ان رجح المجاز وفقد دلالة مرجح وان اخذ مجمل عليه ثم الفرق
بين هذه المسئلة وما سياتي في بحث المجمل من ان قوله لا صلوة الا بطهور والتحريم المضاف
الى الاعيان هل هو مجمل ام لا ان الكلام ههنا في ان امثال هذه هل هي عامة ام لا بل
مجملة اذ لم يتعين احد محتملاتها وفيما ياتي في ان مع عدم كونها عامة هل يتعين احد
محتملاتها بدليل ام لا **منهاج** قالوا ترك الاستفصال في مقام الاجمال يفيد
العموم ولتوضيح العنوان نقدم مقدمة هي انه نقل في تمهيد القواعد حكمين ونسبهما
الى الشافعي احدهما ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل له
منزلة العموم وثانيهما ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال

وليسقط بها الاستدلال ويظهر من الانيس والوافية ان هذين الحكمين واردان في محل واحد
فيعارض احدهما الاخر وذهب في التمهيد ذلك الى بعض اصحاب الشافعي ايض وذكر السيد
والشيخ في الذريعة والعدة الحكمين في محلين قال في الذريعة في بيان حكم حكاية فعله
ما خلاصته وفعله اما يكون الوجه الذي وقع عليه غير معلوم نحو ان ياخذ من يد رجل ملكا
من غير ان يعلم جهة اخذه فيكون مجملا وان يعلم الوجه مثل ان يقضي بالشاهد واليمين
وهذا حكم في عين لا يجب تعديها وكذلك لا يجوز ان يحتج في من افطر في شهر رمضان باي
وجه كان فطره فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر فيه فامره بالكفارة لان ذلك كما قلنا
قضية في عين لا يجب عمومها فان قيل فما قولكم في جوابه عن سؤال سائل هل يكون عاما او
خاصا قلنا اذا سئل عن حكم المفطر بجوابه لا يخرج عن ثلثة اما يكون عام اللفظ كان يقول كل
مفطر عليه الكفارة او يكون في المعنى عاما نحو ان يسئل عن رجل افطر فيدع الاستفصال
عما به افطر ويقول عليه الكفارة فكانه قال من افطر فعليه الكفارة او يكون السؤال خاصا و
الجواب مثله فيجل محل الفعل الذي تكلم في حكايته فعله بعدم العموم وفي حكمه بعد سؤال من غير
استفصال بالعموم وقريب منه قول العلامة فقال اولا بعدم العموم في حكاية افعاله ثم قال
فاما اذا سئل عن امر فاجاب ينظر فيه فان كان عاما حمل على عمومه وان كان يفيد الحكم فيما سئل
عنه نظر فيما سئل فان كان واقعا على وجه واحد فالجواب بحسبه وان كان ذلك غير معلوم من
حاله كان الجواب في حكم العموم نحو ان يسئل عن رجل افطر في رمضان ولا يعلم بماذا افطر
فمتى اجاب بايجاب الكفارة صار كانه قال كل من افطر فعليه الكفارة ومتى كان المعلوم للرسول
انه افطر بوجه واحد وكان سؤاله ينوع عن ذلك فجوابه مصروف اليه انتهى وظهر من كلامهما
اختلاف الموردين وعليهما يحمل كلام الشافعي ويصرح بذلك شيخنا الشهيد في قواعده قال
والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان لفظا وحكم بعد سؤال
عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية
واما قضايا الاحوال فهي الوقايع التي حكاها الصحابي ليس فيها سوى مجرد فعله و يحتمل
ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة انتهى خلاصة كلامه وظهر بما ذكر ان ههنا مسئلتين
احدهما انه اذا حكيت حالا او فعلا عن المعصوم من غير بيان لكيفيته وجهته فهل يفيد العموم
ام لا وثانيهما انه اذا حكم بحكم بعد سؤال من غير استفصال هل يفيده ام لا والاولى قد مر
حكمها في مسئلة حكاية الراوي والثانية هي المذكورة هنا اذا عرفت ذلك فنقول ان
السائل اذا سئل عن واقعة فما يكون السؤال عن واقعة وقعت وهي محتملة لان يقع على

وجوه او عن واقعة على تقدير وقوعها ولها وجوه وعلى الاول اما يعلم ان المسئول عالم بالوجه
الذي وقع او يعلم انه غير عالم او لا يعلم حاله وعلى التقادير اما يكون احد الوجوه ارجح
من حيث الوقوع بحيث ينصرف السؤال عند الاطلاق اليه او لا فهذه صور ثمان
ظاهر المنقول عن الشافعي والسيد وعميد الدين في شرح التهذيب افادة العموم في
جميع الصور وان امكن تخصيص كلماتهم بما اذا لم ينصرف السؤال الى بعض الوجوه
وصريح الشيخ الفرق بين ما اذا علم المسئول حال الواقعة وبين غيره وهو ظاهر بيت
وصريح طائفة من المتاخرين فحكموا بالعموم في الثاني وبعدمه في الاول ولكن كلام الاكثر
صريح بالفرق بين ما اذا تساوت الوجوه او لم يتساو وحاصله يرجع الى الحكم بالعموم
في ثلثة من الصور الثمان وبعدمه في خمس منها وهو الحق لنا على العموم في الثلثة الاولى
تبادر العموم منها وفهمه عرفا فانه لو سئل سائل عن حكم ماء وقع فيه دم فاجاب
بالطهارة وجوازا لوضوء ثم وقع فيه ثانيا فتوضأ منه لم يرد عليه اعتراض ولذا لو تكرر
هذا السؤال منه يجب الوقايع بعد لغوا مستهجنا ويجوز للمسئول ثانيا ان يجيب بانه
بينت حكمه ولذا لو اختص الحكم ببعض الوجوه فيفصل عالما اخر بعد الطلاق عالم يقال انه
الثاني خطاء الاول بل قد يجعل الاول ايض ولنا ايض انه لو لم يرد المسئول العموم لزم
الاغراء اذ لا شك ان السائل لو لم يفهم العموم يفهم ان حكم الواقعة او المفروضة
عامة او خاصة ما ذكره والمفروض ان المسئول لا يعلم وجه الواقعة المخصوص فحكمه بالخصوص
بوجه معين اغراء ومما ذكرنا من الدليل يندفع ما استشكله بعضهم في الواقعة المفروضة
من احتمال اقتضاء المقام للاجمال وترك البيان الى وقت الحاجة نعم هو يرد على من
استدل بان المسئول ان لم يرد الحمل على العموم فاما يريد حمله على البعض المعين وهو
ترجيح بلا مرجح او لا يريد حمله على شيء من العموم والخصوص وهو اجمال يخلو عنه كلام
الحكيم وقد يجاب ح بان اقتضاء المقام للابهام ووجود مصلحة في التاخير وكون التاخير
لعدم حضور وقت الحاجة امور مخالفة للاصل اقول لا شك في مخالفة الاولين له واما
الثالث فهو مبني على ما توهم من ان الاصل في السؤال ان يكون وقت الحاجة والمراد بالاصل
هنا الظاهر فيقال الظاهر من عادات الناس واحوالهم انهم لا يسئلون عن شيء الا وقت
حاجتهم اليه وفيه ان الناس يختلفون في السؤال فانه اذا كان احد معلم جماعة في
مسائلهم فليس ظاهر سواله كونه وقت الحاجة بل يحتمل ان يكون للتعليم حين الاحتياج
وكذا من يجمع فتاوى عالم في كتاب او كان من شانه التنازع مع غيره في المسائل

كذا من يكون حاضرا عند سؤال سائل فانه كثيرا ما يسئل عما يناسب ما سئله غيره بالعرض
وكثير من اصحاب الائمة كانوا ارباب التعليم والاصل والبحث مع المخالفين ومن لم يكن كذلك
فيمكن حضوره في مجلس سؤال فسئل عما يناسب سؤالهم كلما ينتفي فيه هذه الاحتمالات
فلا يبعد ادعاء ظهور الحاجة وكذا الكلام في هذا النفي وحجية هذا الظهور لو تحقق ولنا
على عدم العموم في الواقع انصرافا الحكم الى الراجح مع رجحان بعض المحتملات ولكن لا بد
من كونه بحيث يوجب انصراف السوال عند الاطلاق اليه وانصرافه الى الواقع مع كون
السوال عن الواقعة المحققة وكان المسئول عالما بوجه وقوعها ولا يلزم في الجواب حكم
الواقع اغراء ولا يفهم العرف عموما فلم يبق الا التقييد بغيرها اذا لم يعلم السائل علم المسئول
وعلم المسئول عدم علمه بجنايته قيل اذا كان مع علمه بالواقع ينصرف اليه فاذا لم يعلم علمه
وعدمه يجب الحكم بعدم العموم لجواز علمه فالواقع يقيني والزائد مشكوك فيه ينفى بالاصل
قلنا الاصل عدم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة **فائدة** اذا احتمل
السوال ان يكون عن واقعة واقعة او مقدرة فهل الاصل فيه الاول او الثاني الظاهر الرجوع
الى اللفظ فان كان حقيقة في الواقعة كقوله وقع في بئر ذم فالاصل الوقوع وان كان
حقيقة في غيرها كقوله يقع في بئر دم فالاصل عدم الوقوع وان لم يظهر من جهة اللفظ
فالاصل العدم ايضا **منهاج** قد وقع الخلاف في صيغ الخطاب الواردة في
كلام الشارع اي في خطابه بالالفاظ الموضوعة للمخاطبة كصيغة النداء مثل يا ايها
الناس ويا عبادي ويا ايها المسلمون وكلمة الخطاب مفردة ككاف الخطاب وتائه
او تثنية او جمعا وصيغ الاوامر المخاطبة والنواهي كذلك وامثالها في مثل يا عبدي اذا
قمت الى الصلوة فاغسل وجهك ولا تصل في المكان المغصوب او يا ايها المصلي افعل
كذا او يا ايها المؤمن لا تفعل كذا او امثال ذلك هل هي مختصة بالموجودين في مجلس التخاطب
او في زمن الوحي مطلقا او تشمل المعدومين ايضا ولا بد اولا من تقديم مقدمات
الاولى لا نزاع في ان هذه الالفاظ موضوعة للمخاطبة ولا يجوز استعمالها في
غيرها انما النزاع في انها للمخاطبة الحاضرين فقط او الموجودين ولو كانوا غايبين او
يصلح لمخاطبة المعدومين ايضا **الثانية** اعلم ان النزاع ههنا في مواضع
الاول في الوضع الحقيقي اي هذه الالفاظ هل هي حقيقة في الموجودين في مجلس التخاطب
خاصة او في زمن الوحي كذلك او حقيقة في الاعم منهم ومن المعدومين والثاني في انه على
اختصاص الوضع الحقيقي بالاول هل يجوز استعماله في البواقي مجازا ام لا الثالث انه

هل

هل هذه الخطابات الواردة في كلام الشارع مستعملة في المعنى العام او لا بل يعلم اشتراك
غير المخاطبين بدليل من الخارج **الثالثة** لا يخفى ان النزاع في هذه الخطابات من جهة
اوضاعها الخطابية والا فقد تعرض لها ما يختص بالحاضر مثل يا ايها الحضار او بطائفة
معينة مثل يا اهل بيتي او بشخص مخصوص مثل يا زيد وكذا غير صيغة النداء مثل اغسل وجهك
لشخص معين حاضر وامثال ذلك وما كان كذلك وعلمنا اشتراك غير المخاطب معه فهو بدليل
من الخارج لا محالة ومن ذلك القبيل الخطاب الى شخص بعد سؤاله كقوله كفر لمن قال افطرت
فالنزاع انما هو في الخطابات التي لم يعرض لها جهة اختصاص سوى الخطابية **الرابعة**
اعلم ان معنى خطاب المعدوم او الغايب ليس ان يخاطبهم بدون تصورهم اجمالا او تفصيلا
فانه قبيح بل المعنى ان يجعله موجودا في الذهن مفصلا او مجملا ملحوظا بعنوان لكونه مسلما او
انسانا او غير ذلك ثم يخاطبه **الخامسة** المقصود من خطاب المعدوم ليس افهامه حال عدمه
بل الغرض افهامه حال صيرورته موجودا بان يعلم ان الخطاب الى صورته الذهنية كناية عن
الخطاب اليه والغرض فهمه فالخطاب الى المعدوم خطاب الى الموجود ولكن ذهنا والخطاب اليه
كناية عن خطاب المعدوم اذا وجد هذا اذا خص الخطاب بما كان بلا واسطة واما اذا كان
اعم منه فالغرض افهام المخاطب **السادسة** اعلم انه لا يستلزم شمول الخطابات الشرعية
للمعدومين كونهم مكلفين ايضا حال العدم ولذا ترى جماعة من اصحابنا القائلين بامتناع
تكليف المعدوم قالوا بشمول هذه الخطابات لهم ولو مجازا منهم والدي العلامة وتوضيحه
ان التكليف اما تنجيزي بان يطلب عن المعدوم مثلا ان تمثل حال العدم او تعليقي وهو
على وجهين احدهما ان يكون التكليف قد تعلق بالفعل وكان التكليف منجزا والمكلف
به معلقا بمعنى ان يطلب بالفعل منه الاتيان بالامر الفلاني على تقدير كذا وثانيهما ان
يكون نفس التكليف تعليقيا بمعنى ان يكون الطلب معلقا على وجود شيء اخر ونظيرهما ما
ذكروا في الفروع في التوكيل فالاول كما ان يوكل زيد احدا بالفعل بان يفعل كذا في
الشهر الاتي والثاني كما يقول انت في الشهر الاتي وكيل في ان تفعل كذا وحكموا بصحة
الاول وفساد الثاني والنزاع المعروف بين الاشاعرة والمعتزلة انما هو في الثاني
خاصة واما الاول فالكل متفقون على بطلانه كما ان الكل متفقون على جواز الثالث
قال بعض الفضلاء الكل متفق على ان تنجيز تكليف المعدوم بان يستدعي منه بان يمتثل
في حال العدم ممتنع غير واقع في الازل ولا في شيء من الازمنة وكذا الكل متفق على انه
تعالى يريد في الازل صدور الفعل فيما لا يزال ممن علم كونه على شرائط التكليف فيما

لا يزال ولا خلاف في ذلك بل يجب كونه كذلك انتهى ثم الخطاب التكليفي ايضا ينقسم باعتبار
دلالته على التكليف بهذه الاقسام الثلثة فان اريد به اثبات التكليف التنجيزي والتعليقي
بالمعنى الاول يكون الخطاب ايضا ممتنعا وان اريد به اثبات التعليقي بالمعنى الثاني لا يكون
ممتنعا فلا يلزم من تعلق مطلق الخطاب التكليفي التكليف حال العدم الذي هو محال لانه
غاية الامر انه يثبت التكليف بالمعنى الثالث وهو عين عدم التكليف حال العدم وهو
جائز اتفاقا فاذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان النزاع وان وقع في كل من المواضع الثلثة
المذكورة الا ان المعنون في كتب الاصول هو الثالث ولكن يعلم القول في البواقي ودليله
في ضمن البحث عنه ثم الاقوال فيها ثلثة الاول عدم الشمول لغير الموجودين مطلقا لا حقيقة
ولا مجازا وهو مذهب الاكثر بل يظهر من بعض الاجماع عليه وهم بين قسمين قسم يقول
بعدم جواز الاستعمال لا حقيقة ولا مجازا وهو مذهب الاكثر ذلك بين قائل بعدم جواز
خصوص استعمال امثال هذه الخطابات الشرعية وان جاز في غيرها فيكون المنع لاجل عارض
فيها وقائل بعدم الجواز مطلقا وقسم يقول ان الاستعمال مجازي والاصل عدمه الثاني
الشمول حقيقة نقله والدي ره في الانيس وهو بين من يدعي الحقيقة الشرعية نقله عن العلامة
والدي ره في التجريد ومن يدعي اللغوية الثالث الشمول مجازا اختاره ره في الانيس و
التجريد ورجح اليه التفتازاني في شرح الشرح وبعض اخر وصرح بعض المتاخرين بالعموم
من غير تصريح وقد نقل رابع ايضا وهو تخصيصها بمجلس التخاطب وجعل الغائبين كالمعدومين
والحق كونها حقيقة في خطاب الموجود الحاضر وصحة استعمالها في الغائب والمعدوم مجازا لشرا
وملفقا اما باعتبار التجوز في نفس الخطابية بان يستعمل الموضوع للخطاب في صورته او با
عتبار التجوز في متعلق الخطاب بان يستعمل الموضوع لخطاب الموجود في خطاب المعدوم
وعدم عموم الخطابات الشفاهية الشرعية الا ما كان منها في القران فان الظاهر فيها
الشمول لنا على الاول تبادر الموجود الحاضر من امثال تلك الالفاظ فانه لو قال زيد
لم قلت في حقي وحق كذا وكذا وكان هناك شخص يقول اي شيء قلت وان لم يكن زيد
متوجها اليه حين التكلم وصحة السلب عن غيره فانه لو قال السيد يا عبادي اذهبوا الى
البلد الفلاني وكان هناك ثلاثة حاضرين وكان له عبد غايب يقال انه ليس مامورا
بالذهاب بمفهومه وتصريح اللغويين بوضعه للموجود الحاضر والتبادر منه الموجود الخارجي
وباصالة عدم الاشتراك بينه الاختصاص وعلى الثاني وجهان احدهما ثبوت الاستعمال
في العرف والمحاورات فان من يريد ان يبقي حكما الى الحاضر والغايب الموجود تخاطب

غالبا

غالبا ومحالا لان يخاطب بتوسط من يصح ان يتصف حين الوجود بالعنوان الذي خوطب به وان لم
يكن حين النداء موجودا فيقول يا امة النبي ذا ما مباح لمن كان منكم بل قد ينادي جميع من
في ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما هو ظاهر من المصنفين والو
صايا للاولاد وغيرهم ومن هذا القبيل كثير من وصايا الانبياء والاولياء والحكماء وقد
وقع منه والاشعار ما لا يحصى كثرة بل وقع في القران ايضا كقوله فقد كن فيكون وورد في
كثير من الايات انها نزلت في جماعة شتا وابعد زمان النبي كما في قوله كنتم خير امة وورد
انه نزل في الائمة وكون مثل ذلك من البطون لا يفيد لانه لا يخرج عن كون البطن ايضا
مرادا وثانيهما وجود العلاقة المصححة من التغليب والمشارفة واشتراط العلم او الظن با
لاول الى المعنى المجازي في الثاني لا يضر لان الخطاب مع المعدومين الايلين الى الوجود
او معنى يا ايها المسلمون على التاويل يا ايها المسلمون من الموجودين والمعدومين الذين
يوجدون لا مطلقا ويمكن جعل العلاقة المشابهة ايضا لمشابهة الموجود الذهني وصورته الخطاب
للخطاب وظهر مما ذكر عدم اختصاص صحة الاستعمال المجازي في الملفق بل يصح في الغائب
والمعدوم خاصة ايضا واما ما قيل من انه لا خلاف في المعدومين فقط فالمراد عدم اختصاص
خطاب الشارع كيف وقد يخاطب الجمادات ايضا التي هي لا يقبل الافهام ابدا فان قلنا الغرض
منه افهام السامعين قلت كون الغرض ذلك مع عدم جريانه كليا لا يخرج الخطاب عن كونه
خطابا اليها تجوزا مع ان الغرض في خطاب المعدوم ايضا افهام من سيوجد وتقبيح من جلس وحده
ويخاطب من غير مخاطب حاضر لاجل عدم ترتب فائدة عليه حيث لا سامع يعمل به او يبلغه الى
من يعمل ولذا يقبح تكلمه بما يشمل المعدومين بغير نزاع ايضا وعلى الثالث اصالة الحقيقة و
عدم التجوز لا انه مستلزم اما لكون جميع الخطابات الشفاهية الشرعية مجازات من باب
التغليب او عموم المجاز او كونها مستعملة في المعنى الحقيقي والمجازي لان لنا الا التزام الاول
ولا يلزم منه محذور اصلا وعلى الرابع استفاضة الاخبار وتبادر تلك الخطابات الواقعة
في القران للمعدومين ايضا كالروايات الواردة في الامر بقول لبيك ربنا عند قراءة قوله
يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس وقول الاتي من الايات رب اكذب عند قراءة قوله
فباي الاء ربكما تكذبان وقول كذلك الله ربي عند قراءة سورة الاخلاص واخبار العوذ
برب الفلق وبرب الناس عند قراءة المعوذتين الى غير ذلك والظاهر المتبادر من امثال
ذلك اجابة المخاطب بالكسر وهي محل استعمالها فالايراد بان المراد منها اظهار الايمان
لا وقع له وتاييده باختصاص استحباب قول لبيك بما بعد يا ايها الذين امنوا دون يا

ايها الناس ضعيف لعدم الاختصاص بل ليجب بعدها كما يدل عليه مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق
رواها الشيخ وهي انه قال ينبغي للعبد اذا صلى ان يرتل في قرائته فاذا مر باية فيها ذكر الجنة
او ذكر النار سال الجنة وتعوذ بالله من النار واذا مر بيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا
تقول لبيك ربنا ولنا ايضا المستفيضة الدالة على ان القران لم يحصل لزمان دون زمان ولا
دون ناس وانه يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى الى غير ذلك وقد يستدل ايضا بقوله سبحانه
لينذركم به ومن بلغ حيث ان من بلغ عام فيشمل المعدومين ايضا وفيه ان انذار المعدومين
لا يتوقف على كونه خطابا اليهم ايضا فانه اذا انذر احد بخطاب خاص به واقيم الدليل على
مشاركة الغير له فيما يستفاد منه يصح انذار الاخر بهذا الخطاب ايضا وقد يستدل ايضا باحتجاج
العلماء به على اهل الاعصار وسيظهر ما فيه احتج من يقول بعدم الشمول بعدم جواز شمول
خصوص هذه الخطابات دون مطلق الخطاب اذ يمكن جعل عنوان الخطاب ما يصدق على المعدوم
نحو يا ايها اللاحقين بعد ذلك او يا ايها الموجودين والمعدومين وامثال ذلك وايضا هذا
يدل على عدم شمول مثل ذلك الالفاظ لا نفس الخطاب الذي هو محل النزاع والجواب منع
عدم الصدق مجازا وان لم يصدق حقيقة ولا يصح الاستعمال فيه كيف يكون حال الناس الذين
ياتون بعد ذلك بل وقع كما في قوله سيأتي زمان على امتي وما ورد من نداء ابراهيم بعد
بناء الكعبة من في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة وما ورد في الاحاديث الكثيرة
في علامات ظهور القائم ان الناس يكونون كذا والعلماء كذا والامراء كذا وثانيهما
ان المعدومين لو كانوا مخاطبين بهذه الخطابات لكانوا مكلفين باحكامها وتكليف المعدوم
غير جائز لان التكليف طلب والطلب امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض
انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب لانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه
والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الالزام بحدوث التكليف
لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا التكليف مشروط بالفهم
ولا فهم للمعدوم وجوابه مضافا الى ما فيه من جعل التعلق والمطلوب منه جزءا للطلب والى انه
يوجب عدم شمول غير الشفاهيات للمعدومين ايضا مثل يجب على امتي كذا مع انه لا نزاع فيه
ووقع في الاخبار كما يا فعه [?] وانه اخص من المدعى لانه لا يشمل مثل خلقناكم وبعيد كون
امثال ذلك مما لا يتضمن تكليفا اولا ما مر في المقدمة السادسة من عدم استلزام مخاطبة
المعدومين بهذه الخطابات كونهم مكلفين بل يستلزم صيرورتهم مكلفين بعد الوجود ولا
امتناع فيه بل هو كائن قطعا وثانيا ان المسلم امتناع تكليف المعدوم منجزا واما معلقا ولو

بالفتح

بالمعنى الاول فلا امتناع فيه قوله ان التكليف طلب والطلب امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق
المنتسبين فيه ان المنتسبين في نسبة تكليف المعدوم الى الله هو التكليف والمكلف بالكسر
وهما متحققان واما بالفتح فهو متعلق التكليف ومفعوله ثم هو احد المنتسبين في التكليف
بمعنى المكلفية بالفتح فان قيل سلمنا انه متعلق ولا بد للفعل ايضا من متعلق ومفعول ان خارجا فخارجا
وان ذهنا فذهنا قلنا نوقفنا الفعل الخارجي الى وجود متعلقه بالفعل خارجا تم بل يكفي وجود
العلمي ومثل التكليف هنا مثل ارادة الفعل فانه اذا كان شيء موجودا لا يراد ايجاده بل
يراد قبل وجوده والارادة لا بد لها من متعلق ومراد وليس شيء الا الصورة العلمية مع ان
الارادة موجودة في نفس الامر قبل وجود الفعل ففي قوله سبحانه اذا اراد الله شيئا ان
يقول له كن فيكون نقول اذا تحققت الارادة فهذا الشيء لا يمكن ان يكون موجودا اذ ارادة
الموجود تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون معدوما مع انه مفعول ومتعلق للارادة فان قيل متعلقها
هو الموجود العلمي قلنا اولا ان متعلق التكليف ايضا كذلك وهذا مرادنا من تكليف المعدوم و
ثانيا انه مستلزم اما الارادة تحصيل الحاصل او ارادة ما لم يقصد ومن هذا القبيل ايضا علم الله
سبحانه فانه امر متحقق في الخارج ومتعلق بالمعدومات فان معلوماته غير متناهية والموجودات
متناهية وكذلك ما ورد في الاخبار المتواترة من ان عند النبي والائمة علم ما كان وما يكون
الى يوم القيمة فان العلم ايضا امر نسبي وكذلك الحب والشوق فانه قد يحب احد امرا معدوما
بحيث يحصل اثر الحب في الجسم وشتاقه كما ورد في الاحاديث من اشتياق الامام شوقا الى
القائم واصحابه والحاصل ان المراد بالمنتسبين في قولهم تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين هو
نفس الامر المنتسبين العارض والمنتسب اليه وهو المعروض دون ما يضاف اليه المنتسب والمنتسبان
فيما نحن فيه هو نفس التكليف والمكلف بالكسر دون المعدوم وتوضيحه ان التكليف امر عرضي
وهو قد يعرض للمكلف بالكسر وباعتبار عروضه له يصير مكلفا بالكسر ويكون التكليف ح
بمعنى المكلفية بالكسر وقد يعرض للمكلف بالفتح ولاجل عروضه له يصير مكلفا والتكليف ح
بمعنى المكلفية بالفتح والمنتسبان في الاول هما نفس التكليف والمكلف بالكسر وبالفتح هو
المتعلق والمضاف اليه وفي الثاني بالعكس والمراد من جواز تكليف المعدوم هنا هو جوازه
بالمعنى الاول اي يجوز للمكلف تكليف من كان معدوما فيصير مكلفا اياه لا انه يجوز ان
يصير المعدوم مكلفا بالفتح فان قيل كيف يتحقق المكلفية بدون تحقق المكلفية قلنا كما يتحقق
المحبية بدون وجود المحبوبية والمريدية بدون وجود المرادية والتحقيق ان المكلفية عبارة
عن كون شخص مريد الايجاد الفعل من الغير مع اظهاره سواء وصل الى ذلك الغير اظهارها

ام لا بل قد وقع التصريح به في بعض الاخبار كما رواه الكليني في الصحيح عن ابي جعفر ع قال
قال رسول الله ص اوصي الشاهد من امتي والغائب ومن في اصلاب الرجال وارحام
النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم واما قوله وايضا التكليف مشروط بالفهم فجوابه ان
التكليف مشروط بفهم المكلف به حال صيرورة المكلف بالفتح مكلفا لا حال تكليف المكلف
بالكسر والحاصل ان خطاب المعدوم لا يوجب الا صيرورة المتكلم مكلفا بالكسر وهو غير مشروط
بفهم المكلف بالفتح وان شئت زيادة تفصيل في تلك المطالب فارجع الى المبادي الا
حكامية من شرحنا على تجريد الاصول ثم هذا المستدل قال فان قلت فاذا امتنع الخطاب
ولو مجازا فاثبات التكاليف للمعدومين حين وجودهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا
يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام ولا يلزم اخبار المعدوم لان ذلك اخبار الموجود
بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك والحاصل انا نقول باشتراك
المعدومين مع الموجودين بالنص والاجماع انتهى اقول فيه ان التكليف اما هو ارادة المكلف
كما قيل او هي مع اعلامه المكلف فالمراد اخبار الله رسوله انهم يصيرون مكلفين اما انه يحدث
بعد ذلك ارادة امتثالهم وليست الان ارادة اصلا فبطلانه واضح لوضوح ارادة الله سبحانه
من الازل تمثيل المعدومين بعد وجودهم واما انه اخبرهم بان الارادة الان متحققة ولكن
اعلامهم يتحقق بعد وجودهم فهو ايضا باطل اذ لا اعلام بالنسبة الينا بعد وجودنا فان
قلت ان الاعلام بهذه الخطابات قلنا بعد اختصاصها بالموجودين فمن اين يكون اعلامنا
تلك الاعلام بالاجماع والنصوص المعصومية قلنا اردت الاجماع والنص على اي شيء هل على
تحقق التكليف حال النص قول المعصوم الذي يكشف عنه الاجماع فهو محض تكليف المعدوم
او على حدوث التكليف حال حدوث الموجودين فيعود عليه وان التكليف الحادث هل هو
الارادة او الاعلام او على الاشتراك فان اريد تحقق الاشتراك حين النص والاجماع فهو
عين تكليف المعدوم وان اريد حدوث الاشتراك في التكليف فالمراد اما حدوث الا
شتراك في الارادة والاعلام فيعود المحذور مع انه ان لم يصدر من الله حكم للمعدومين
اصلا فمن اين يثبت تكليفهم وان صدر فباي طريق عرفت به فهو امر بني يحتاج الى
المنتسبين فاذا جاز تعلقه بالمعدوم حال عدمه فلم لم يجز تعلق سائر التكاليف فان قلت انك
ايضا لا تقول بشمول جميع الخطابات الشفاهية لهم فباي طريق تقول في تكليفهم قلنا نحن وان
قلنا بعدم شمول جميعها ولكن نقول بصحة تكليفهم بغير الشفاهيات ووقوعه بمعنى ان الله سبحانه
كلفهم اي اراد منهم في الازل الامتثال بعد وجودهم واعلمهم بذلك بالخطابات العامة

م

لهم مثل حلال محمد حلال الى يوم القيمة فصار بحانه مكلفا اياهم ولكن صيرورتهم مكلفين يحدث
بعد وجودهم وهي لا يحتاج الى حدوث ارادة او اعلام بل يحتاج الى وصول الخطاب التكليفي الذي كان قبل
لهم اليهم وفهمهم اياه وهو امر حادث بعد وجودهم احتج من قال بعدم جواز شمول مطلق الخطاب
للمعدوم بان الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام ولا يصلح المعدوم للفهم ولذا لا
يتعلق الخطاب بالصبي والمجنون وجوابه ان الخطاب ليس هو التوجيه للافهام بالفعل بل مطلقا
وما لا يصلح له المعدوم هو الفهم بالفعل واما بعد الوجود فيفهم وهو كاف ودليل من قال
بعدم الشمول لكونه مجازا والاصل عدمه وجوابه ان ذلك مما لا دليل فيه على الشمول لكنه في
القران مسلم واما فيه فقرينة التجوز وهي ما ذكرنا ثم احتج من قال بالشمول حقيقة شرعية
اما على نفي اللغوية فبما ذكرنا واما على اثبات الشرعية فبان العلماء قديمهم وحديثهم حتى الائمة
احتجوا بتلك الخطابات على اهل الاعصار من بعد الصحابة من دون نصب قرينة على خطابهم بها
وغير ذكر اجماع او نص على الاشتراك وقبله الخصم ولولا الشمول لما صح الاحتجاج ولولا
الحقيقة الشرعية لما صح خطابهم بدون القرينة ولما كان يقبله الخصم بدونها وجوابه انه
لا شك في ان من الخطابات ما يختص بشخص خاص او طائفة خاصة وكتب الاحاديث وابواب
الفروع مملوة منها ولا خلاف في عدم شموله لغير الحاضر المخاطب وقد شاع استدلالهم
قديما وحديثا بها من غير ذكر مستند الشركة ويعلم منه ان الغرض اثبات اصل الحكم وان الشركة
كانت معلومة بالاخبار المتكثرة كقوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم
القيمة ونص بذلك الصادق ع في رواية ابي عمير والهدى قال لان حكم الله في الاولين
والاخرين وفرائضه عليهم سواء بل الاشتراك معلوم بالضرورة من دين محمد ص كما يرشد
الى طريقة العوام بل النساء حيث اذا سمعوا حديثا ولو كان خطابه مختصا بشخص معين باسمه
يقطعون بان حكمهم ايضا كذلك فاحتجاج العلماء من غير مستند الشركة في خطابات الشافعي يمكن
ان يكون من هذا القبيل ودليل من قال بالشمول حقيقة لغوية استعمال هذه الخطابات في
المعدومين والاصل في الاستعمال الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة اللغوية يجب الحمل عليها في كلام
الشارع ايضا لاصالة عدم التجوز وعدم النقل والجواب منع الاصل بل الاستعمال في مثل
ذلك اعم وحجة من قال بالشمول المجازي اما على التجوز فيما ذكرنا واما على الشمول فيما مر من
احتجاج العلماء والاخبار وانه لولاه لم يكن الرسول مخاطبا للمعدومين ولو لم يكن مخاطبا لهم
لم يكن مرسلا اليهم واللازم منتف بالضرورة اما الملازمة فلانه لا معنى لارساله اليهم الا
ان يقول له بلغهم احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وجوابه اولا بالنقض بالخطابات

الكثيرة المخصوصة ببعض الموجودين وثانيا بان المراد بقوله بلغهم ان كان على سبيل الحقيقة فقوله
لا معنى لارساله الا ذلك تم وان كان المراد مطلقا فهو تم ولكن قوله لا تبليغ الا هذه العمومات
واعلم ان صاحب الوافية قال بعد ذكر المسئلة واعلم ان الغرض منها بيان الحق فيها والا فالحق انه
لا يترتب عليها اذ الظاهر تحقق الاجماع على مساواة كل الامة في التكاليف ووردت بها النصوص ووجده
جماعة من متاخرينهم والد العلامة بطلوعه الغائبين في نحو التكليف فانه لو شاول الخطاب
للمعدومين والغائبين حقيقة او مجازا لكان تكليفهم ما يفهمون من الخطاب لا على نحو ما يفهمه الحا
ضرون فان خطاب الحكيم لشخص وارادة خلاف ظاهره قبيح فاذا توجه الخطاب الى المعدوم فلا بد لهم
ان يفهموا الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم الفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم
ذلك بخلاف ما لو اختص بالحاضرين فيجب على المعدومين الاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة
ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية كاصل عدم النقل والسقط والتجوز والقرينة وغير
ذلك من الاصول المقررة اقول والعجب عن غفلة جميع من الفحول حيث جعلوا ذلك ثمرة للنزاع وغفلوا
عن فساده وبيانه انه اما يوجد دليل على اشتراك المعدوم مع الموجود في التكليف ام لا بل هو مجرد
فرض وتقدير فان كان الثاني فلا وجه للفحص عن فهم الحاضرين على القول باختصاص الخطابات
بالموجودين بل يكون التكليف بها مختصا بهم وكذا ايا ما يختص حكمه بشخص معين كما هو الغالب
في الاخبار ولا يكون للمعدومين فيها تكليف بل يلزم عدم كونهم مكلفين اصلا على القول
بامتناع تعلق التكليف بالمعدوم وان كان الاول فدليل الاشتراك اما يدل على اشتراكهم
مع الموجودين في نحو التكليف وكيفيته يعني ان تكليف الغائبين والمعدومين هو بعينه تكليف
الموجودين المفهوم لهم من هذه الخطابات او على اشتراكهم معهم في اصل التكليف وان
اختلفت كيفية تكليفاتهم فان كان الاول فيجب على المعدومين الفحص والاجتهاد في تحصيل
كيفية تكليف الموجودين وتحصيل ديدنهم سواء قلنا باختصاص الخطابات او الشمول غاية الامر
ان الاجتهاد في تحصيل فهمهم على القول بالشمول يكون من جهة كون الموجودين مكلفين بافهمهم
وكون المعدومين مكلفين بنحو تكليفهم الا من جهة كونا مخاطبين وح يكون ادلة اشتراكنا معهم
في كيفية التكليف قرينة على ارادة مصطلح الموجودين من الخطاب ولا شك في جواز ان يراد
خلاف الظاهر مع القرينة وان كان الثاني اي ثبت اشتراك المعدومين في اصل التكليف دون
كيفيته فنقول انه على القول باختصاص الخطاب بالموجودين من اين يعلم انه يجب تحصيل فهمهم مع
ان المفروض انه لا دليل على الاشتراك في نحو التكليف والقول الفصل ان الاحاديث متواترة
على الاشتراك في نحو التكليف والاجماع بل الضرورة الدينية عليه منعقد ولا ما لحظات

العامة

العامة بالنسبة الى الخاصة قليلة فان اكثر الاحكام انما وردت لاشخاص معينة حيث سال الواقع
الحكم فاجاب بافعل كذا ولا تفعل كذا ولولا ثبوت الاشتراك في نحو التكليف لم يمكن الا
حتجاج بها اجماعي فالاولى الازم تحصيل فهم الموجودين ولو قلنا لشمول الخطاب ولذا ترى من قال
بالشمول ورتب على النزاع هذه الفائدة كوالدي ره جرى ايضا في تحصيل فهم الحاضرين
في هذه الخطابات ويجري فيها الاصول الممهدة فيقدمون الحقيقة الشرعية واللغوية على
العرفية ويتمسكون باصالة عدم النقل وعدم القرينة وغيرها هذا كله مع ان وجوب ابتناء
المعدومين تكليفهم على فهمهم على القول بالشمول انما هو على القول بانه اذا تعدد المخاطبون
بخطاب واحد وكان لكل منهم عرفية يجب على كل منهم الحمل على مصطلحه وهو مذهب سخيف
وفي المسئلة اقوال اخر ايضا كالحمل على عرف المتكلم مع ان الظاهر ان هذا الاختلاف انما هو فيما
اذا كان المخاطبون المتغايرون في الاصطلاح حاضرين في مجلس الخطاب واما اذا كان بعضهم
غائبا او معدوما فالظاهر انه لا خلاف في وجوب ترجيح اصطلاح الحاضرين وقد يذكر للنزاع ثمرة
اخرى ايضا وهي ان ثبوت تكاليف المعدومين لو كان بالاجماع دون نفس الخطاب فيشترط
في ثبوت تكليف لهم اتحادهم مع الموجودين في الصنف من حيث وقوع الاجماع على التكليف
وعدمه بمعنى انه لم يكن الموجود بحيث وقع الاجماع على تكليف عليهم ووقع النزاع في
ثبوت هذا التكليف للمعدومين لاجل اختلافهما في حالة فانه لو كان كذلك لم يثبت تكليف
الحاضر للمعدوم بسبب الاجماع على الاشتراك اذ لا اجماع عليه ح والحاصل ان الثابت بالا
جماع هو اشتراك المعدوم مع الموجود اذا اتحد معه في الصنف او اختلف ولكن وقع الا
جماع على عدم مدخلية هذا الاختلاف واما اذا اختلفا في الصنف ولم يكن اجماع على
اتحاد الحكم مع هذا الاختلاف فلا يمكن اثبات حكم الموجود للمعدوم بخلاف ما لو كان
تكليف المعدوم بسبب تناول الخطاب له فاللازم عليه العمل بمدلول الخطاب كيف ما كان
مثلا اذا ورد الخطاب بوجوب صلوة الجمعة فان قلنا باختصاصه بالموجود واشتراك المعدوم
معه بالاجماع يمكن ان يق ان الموجود صنف مخالف من حيث كونه واجدا للسلطان العادل
دونه والثابت بالاجماع هو اشتراكه معه مع اتحاد الصنف واختلافه مع الاجماع على
عدم اختلاف الحكم لهذا الاختلاف الصنفي والصنفان هنا مختلفان وليس اجماع على اتحاد
الحكم معه بل وقع فيه الخلاف حتى قال الاكثر بان شرط وجوبها كون المكلف من الصنف الواجد
للسلطان فلا يمكن الحكم بوجوبه على المعدوم لوجوبه على الموجود بخلاف ما لو كان تكليف
المعدوم بتناول الخطاب له فح يمكن ان يستدل بوجوبها من دون اشتراط السلطان

بالطلاق ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل في ابطال هذه الثمرة من ان اعتبار الاتحاد في الصنف لا
يجل قلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي او انهم كان صلوتهم خلفه
وامثال ذلك في الاحكام وحصول التفاوت وعدم الحكم باشتراك الغائبين من جهة هذه
المخالفة مما يهدم اساس الشريعة ووجه الفساد ان المراد اعتبار الاتحاد في الصنف الذي وقع
الخلاف في مدخليته في التكليف ام لا لا مطلقا وهو لا يهدم اساس الشريعة ووجه الفساد
ان المراد اعتبار الاتحاد في الصنف الذي وقع ولكن الحق بطلان هذه الثمرة ايضا لعدم اختصاص
دليل الاشتراك بالاجماع مع ان اللازم علينا في تحصيل فهم المخاطبين وتكليفهم على القول بالا
شتراك وعدم التناول وفي اخذ تكليفنا من الخطاب على التناول هو الاجتهاد واجراء
القواعد المقررة في موارديهما وعلى هذا فاذا ثبت تكليف لصنف خاص كالموجودين الواجدين
للسلطان ووقع النزاع في ثبوته للمعدومين الفاقدين له من جهة النزاع في الاشتراط و
عدمه نقول الاصل عدم اشتراط تكليف الموجودين بالسلطان ووجوده معهم غير دال
على الاشتراط كما انه لا يدل كونهم في المدينة على اشتراطه وبعد نفي الاشتراط بالاصل يجد
المعدومون معهم ايضا في الصنف الموجب للتكليف كما نفي الاشتراط بالاصل واطلاق
الاية على قول التناول ولو ثبت اشتراط السلطان بدليل خارجي يرتفع الاصل بالنسبة
الى الموجودين والمعدومين والحاصل ان الخطاب على القول بالشمول لا يختص بالمعدوم
بل يشمل الموجود ايضا وعلى هذا فعلى القول بالشمول اما يكون دليل على الاشتراط اولا
فان كان يقيد الخطاب بالنسبة الى الطائفتين وان لم يكن فيكون مطلقا بالنسبة اليهما
وكذا على القول بعدم الشمول فان مع دليل الاشتراط يشترط تكليف المعدوم ايضا للا
شتراك وبدونه لا يشترط تكليف شيء منهما فلا يتفاوت ووجود دليل دال على اشتراط
تكليف الموجود من حيث هو موجود خاصة فرض غير واقع فان قيل هذا اذا اسل في اشتراط
تكليف الموجودين شرط هم واجدون واما اذا علمناه وكان الخطاب مطلقا فلا يمكن اثبات
التكليف للمعدوم على القول بعدم التناول لان تكليف الموجود مشروط بشرط غير
متحقق للمعدوم ويمكن اثباته على التناول لاطلاق الخطاب قلنا ان ح اما يعلم اشتراط
تكليف المتمكنين من الموجودين عن تحصيل الشرط به دون غير المتمكنين فتكليفهم غير
مشروط او يعلم اشتراط تكليفهم مطلقا به فمن لم يتمكن منه لا تكليف له فعلى الاول نقول بوجود
التكليف لنا ايضا غير مشروط لمشاركتنا مع الموجودين في ان غير المتمكنين منهم كانوا مكلفين
بدون الشرط وعلى الثاني نقول بعدم التكليف لنا لمشاركتنا معهم في ان غير المتمكنين

منهم

منهم ما كانوا مكلفين والحاصل انه يرجع النزاع ح الى تكليف غير المتمكن في كونه مكلفا
بلا اشتراط او غير مكلف من غير مدخلية لكونه موجودا في زمن الخطاب وعدمه ولا يتفاوت الحكم
على القول بالتناول وعدمه اي لو ثبت تكليف غير المتمكن ايضا من غير اشتراط يكون صلوة
الجمعة مثلا واجبة علينا ايضا اما للتناول او للاشتراك ولو نفي تكليف غير المتمكن لا يكون واجبة
علينا اما للاشتراك او لتقييد خطاب التناول بالدليل الباقي للتكليف عن غير المتمكن نعم لو فرض
وجود دليل على نفي التكليف عن غير المتمكن الموجود خاصة يحصل التفاوت ولكنه فرض غير واقع
والظاهر ان من قال بهذه الثمرة خلط بين الاجماع على الاشتراك والاجماع في كل مسئلة جزئية
ومما ذكر ظهر انه لا يترتب على هذه المسئلة اثر نعم لو جعل اثرها لزوم الفحص عن دليل الاشتراك
وعدمه فيلزم على القول بعدم التناول دون القول به لكان له وجه الا ان الظاهر ان المساواة
والاشتراك وصلاحه الضرورة فهما معلومان قبل الفحص **منهاج** الاحكام الشرعية
منها ما يختص بالرجال كاحكام تسريح اللحية واخذ الشارب ومنها ما يختص بالنساء كاحكام
الحيض والنفاس ومنها ما يمكن وروده عليهما وهو على قسمين لان دليله اما يشملهما او يختص
باحدهما اي يكون اللفظ من الفاظ المذكر او المؤنث او مثل ذلك من المخصصات والثاني
اما يوجد دليل على تعميمه او تخصيصه او لا يوجد ولا كلام في غير الاخير من الاقسام وانما الكلام
فيه في ان الاصل هل هو اشتراك النساء والرجال في الحكم او عدمه فالاكثر ومنهم والدي
العلامة والحاجبي والعضدي على الثاني وهو الظاهر من صاحب المدارك في بحث عقد الرجل
باذن المرأة وفي بحث الصلوة في الحرير ويظهر منه فيه انه المشهور وهو الحق وتعجب منه وفاقي
بالاول لان المعروف من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما ولان
اغلب الاحكام مما يختص دليله باحدهما وثبت الاشتراك من الخارج فالظن يعطي كون الجميع
كذلك الا ما اخرجه الدليل والجواب عن الاول ان التعارف عند اجتماعهما وهو غير معلوم
وعن الثاني بعدم حصول الظن وعدم حجيته لو حصل **منهاج** اختلفوا في دخول
الفرد النادر في العام وعدمه والتحقيق فيه انك قد عرفت في اوائل الكتاب ان ندرة
فرد وشيوع غيره اما بحسب الاستعمال او الوجود والاول على ثلثة اقسام لان ندرة الا
ستعمال في فرد اما بلغ حد الظن ارادة غيره في المحاورات او لا بل يساوي ارادته وعدم
ارادته او ظن الارادة ايضا فان كان الاول فعدم الدخول واضح وان كان الثاني فالحق
التوقف والعمل بالاصل ووجهه نظيره ما ذكرنا في وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي
وان كان الثالث فالحق الدخول ووجهه ايضا واضح والثاني وهو النادر في الشرع عدمه

دخوله عند من يقول به لكون ندرته قرينة على عدم ارادته وعلى هذا فالازم الرجوع
الى حد ندرته فان وصلت حدا يدل الحال على عدم ارادته فلا يدخل وان لم ذلك
فيتوقف والا فيدخل هذا ثم انه يلزم كل من قال بانصراف المطلق الى الشايع القول به في
العام ايضا لانه لا يتناول الا ما يصدق عليه المطلق بدلا وقد قيل في هذا المقام ما توضيحه
ان الفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فان
عموم المطلق اما مستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة او من وقوعه في معرض الامتنان او من لزوم
اخراج كلام الحكيم عن اللغوية وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج
ولذا يحمل المطلقات على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات ويخرج
كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها يشمل الافراد
النادرة الى ان قال والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات على الشايع
ويتعدى في العمومات الى الغير الشايعة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة وان كان توقف فيه اقول
ان قولهم المطلق ينصرف الى الشايع ليس مرادهم المطلق العام كالمفرد المحلى بل الاعم منه ومن
غيره كالانسان في اكرم انسانا فيقولون بانصرافه الى ذي الراس الواحد مثلا الظاهر انهم
يجعلون المفرد المعرف ونحوه من المطلقات العامة من عنوان مسئلة انصراف العام الى
الشايع مع انه لو سلمنا ان مرادهم المطلق العام فلا وجه للفرق بينه وبين غيره اذا قلنا
بان عموم المطلق لتعلق الحكم بالطبيعة كما هو الحق لان دلالة المطلق على الطبيعة دلالة وضعية
وتعلق الحكم بها اوجب وجوده كلما وجدت ولا مدخلية للاستعمال فيه ثم اعلم ان المراد با
لفرد النادر وجودا هنا وفي المطلق ليس ما كان وجوده نادرا فان كل فرد نادر بل وجوده
كل فرد منحصر به بل المراد ندرته صنفا **البحث الثاني** فيما يتعلق بالمخصص وهو ما
يقصر به العام على بعض ما يتناوله والتخصيص هو قصر العام كذلك وقد يطلق على قصر ما ليس عاما
كذلك كاسماء العدد والمعهودين وضماير الجمع الغير العام والكل نحو الدار وا لرغيف ثم
المخصص اما متصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه مع الغير وهو الاستثناء
المتصل والشرط والغاية وابدال البعض والصفة والتخصيص بالحال والتميز والظرف
الراجع الى احد الاخيرين او منفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اللفظ والعقل والحس والعرف
والبينة والاجماع والفعل والتقرير **منهاج** الاستثناء حقيقة في المتصل
مجاز في المنقطع وقيل مشترك فيهما لفظا وقيل معنى لنا تبادر المتصل فانه اذا قيل اكرم القوم
الا زيدا يتبادر ان زيدا من القوم ولذا لا يحملونه على غيره الا مع تعذره حتى حملوا له على انه

الاشياء على ندرتهم الشاة من الابل وايضا خرج الجميع بان الاستثناء اخراج ما لولاه
دخل وهو مخصوص بالمتصل والمخالف في باب الاقرار لمراعاة الاصل احتج المخالف بالاستعمال
في ايات كثيرة وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة مع ان ارجاعها الى المتصل ممكن **منهاج**
اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء فانهم لما راوا ان الحكم فيه ليس مسندا الى مجموع المستثنى
منه لكونه تناقضا بل هو مسند الى الباقي فاختلفوا في كيفية اسناده اليه فذهب العلامة والعضدي
ونجم الائمة واكثر المتاخرين ومنهم والدي العلامة ره الى ان المراد بعشرة مثلا في له عشرة الا
ثلثة معناها الحقيقي واخرجت الثلثة قبل الحكم والاسناد بالاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي
اي السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد ولا تخصيص واصلا وان احتمله ظاهر هذا في الحكم واما
في لفظ العام فتخصيص واقعا فالحكم بنفي التخصيص مطلقا خطا وذهب جماعة منهم السكاكي بل الاكثر
كما في الزبدة والمختصر الى ان المراد بالعشرة السبعة وحرف الاستثناء قرينة التجوز والقاضي
ابو بكر على ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم للسبعة فلها اسمان مفرد ومركب والحق هو الاول لنا ان
المعنى الحقيقي للعام هو العموم والاصل في الاستعمال الحقيقة الا مع القرينة الصارفة ولا قرينة
هناك الا المخصص وهو كما يحتمل ان يكون قرينة التجوز يمكن ان يكون مخرجا لغير الباقي الا انه
يقول اخراج عن المراد الظاهري دون الواقعي فلم يعلم الصارف والاصل بقائه فيجب القول
بارادة العموم فان قيل العشرة ليست مستعملة في غير الحقيقة عند القاضي قلنا نعم ولكنها ليست
مستعملة في الحقيقة ايضا واصالة الحقيقة يدفعهما فان قيل كونها حقيقة للمعنى المعهود في هذا
التركيب غير ثابت قلنا اصالة عدم وضع اخر لها ولو بجعلها جزء للموضوع يثبته فان قيل وضع
الهيئة المركبة ثابت وكونه لربط معاني المفردات غير معلوم فيمكن ان يكون لمعنى ثالث وثبوته
الاصل اليهما على السواء كما مر مرارا قلنا تبادر المعنى المعهود للعشرة والثلثة والاخراج
الثاني عن الاول امر بين ولذا لو قال عشرة الا عشرين لا يقال انه مهمل بل يقال كيف تستثنى
العشرين عن العشرة فوضع الهيئة للربط الخاص معلوم والاصل عدم الاشتراك فان قيل
لا يثبت مما ذكر الا ان المراد بالمستثنى منه المجموع واما ان الاسناد بعد الاخراج فلا وهو
احد جزئي المدعى فيمكن ان يكون المراد منه المجموع والاسناد الى الباقي قبل الاخراج واقعا
وان كان المفهوم عند المخاطب الاسناد الى الجميع فيكون الاستثناء لاخراج غير الباقي عن
المراد الواقعي والحكم الظاهري قلنا هذا غفلة عن معنى الاسناد والحكم هنا فانهما عبارتان
عن اظهار تعلق الحكم بمحكوم عليه معين وايقاع الاسناد لفظا وهذا المعنى هو المبحوث عنه وهذا
يمتنع ان يتحقق الا بلفظ دال على الحكم واخرى على المحكوم عليه فاذا كان مدلول المستثنى منه

هو المجموع فاين اللفظ الدال على الثاني وما الحق اسناده هو التعلق الارادي ولا ريب في انه لا
يتعلق الا بالباقي ولو قبل التكلم ودلالة الدال على المجموع على الباقي تضمنا او التزاما غير
مفيد لا نعاد لالة تبعية لا يتحقق الا بتبعية المطابقة وهي في الاسناد غير متحققة لاستلزامه الكذب
وما قيل من انه يمكن ان يراد الجميع وينسب الشيء اليه فيا في بالاستثناء لاخراج عن النسبة
ولا يلزم كذب لانه صعد النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل
قصد النسبة ليخرج منه شيئا ثم يفيد الاعتقاد ففيه ان المراد بالنسبة ان كانت الظاهرة
اي المفهومة عند المخاطب فيرجع الى ما تقدم وان كانت الواقعية اي المرادة للمتكلم او لا
وان اخرج البعض عنها ثانيا فهذا عين الكذب لا نعاينه عن التعلق الارادي واقعا بالجميع
وليس كذلك ويجيء تتمة الكلام فيه في بحث كون العام المخصص حقيقة ام مجازا وقد يستدل
ايضا ببطلان القولين الاخرين وعدم رابع اما بطلان الثاني فلوجوه احدها ان العشرة
في التركيب مقيد بالا ثلثة لا محض فالمجاز اما العشرة المقيد مع خروج القيد او مع دخوله
ولا يمكن ان يكون شيء منهما مجازا في السبعة اذ لا يتصور لهما معنى حقيقي اخر حتى يكون ذلك
مجازه وفيه انه اذا لم يكن العشرة ح معنى حقيقي اخر فيبطل كون العدد المعهود مرادا حقيقيا
منها ايضا وان امكن كونه حقيقية فليكن السبعة مجاز العشرة والتحقيق ان تقييده هنا منوط بالا
عتبار دون الواقع او نقول معنا العشرة المقيد هو العدد المعهود المقيد ايضا ولا يلزم ان
يكون له معنى وحدانيا وثانيها انه لو كان المراد من المستثنى منه الثاني فاذا قلنا بعت الجارية
الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف فالضمير اما راجع الى الجارية بكمالها او معناها الحقيقي
فيلزم مضافا الى الاستخدام الاستثناء المستغرق لانه ان اريد بالنصف الثاني النصف
المشترى والمنقطع ان اريد النصف الاخر او راجع الى الجارية المجازية اي النصف فيلزم
ان يكون المشترى الربع ويكون هو الباقي ثم لكون المستثنى منه حقيقة في الباقي يكون المراد
بالجارية الربع ويكون نصف الثمن وهلم جرا وايضا لو كان المراد بالجارية النصف والضمير
راجع اليها قطعا يلزم ان يكون المباع نصف نصفها وهو بط للقطع بان المراد حصة
كلها وفيه انه للخصم ان يقول ان للجارية معنيين مجازي وهو مراد المتكلم وحقيقي وهو مفهوم
المخاطب والاستثناء اخراج عن الثاني دون الاول وباعتباره يصير قرينة لتعيين الاول
فالضمير للجارية معنيين مجازي وهو مراد المتكلم بالمعنى المفهوم عند المخاطب الذي هو
المراد قبل الاستثناء ظاهرا وهو المستثنى منه دون معناه المجازي ولكنه لا ينفك عن الا
ستخدام ايضا وهذا ايضا ارتكاب خلاف اصل اخر وقد يجاب عن التسلسل ايضا بان المراد بالجارية

مع انضمام الاستثناء اليها وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة
الانضمام ولا يبقى استثناء اخر وفيه انه ان اريد ان النصف معنى الجارية مع الضميمة فهو
مما لا نزاع فيه وليس معنى مجازيا لهذا المركب اذ لا حقيقة له غير ذلك وكذا ان اريد انه
معناها بشرط الضميمة فانه لا يتصور له معنى غير ذلك حتى يكون ذلك مجازه كما مر مع ان
للخصم ان يقول انا نسئل عن الجارية وحدها فان قلت ان المراد بها الكل ثبت المط وان
قلت ان المراد النصف عاد المحذور وان قلت لا معنى لها رجع الى مذهب القاضي وان
اريد انه معنى الجارية المنفردة ولو لم يلاحظ الضميمة اصلا فهو معنى الجارية وحدها ويعود
المحذور وثالثها انه لو كان المراد الثاني لم يكن هناك كل وبعض واخراج فلا يكون
استثناء ويعلم ما فيه مما تقدم في الثاني واما بطلان الثالث فلان الاخرين باد في تصرف
فيهما ظاهر للمتامل مع ما فيه ثم اقول يمكن اثبات المط بابطال الاخرين بوجه اخر اما بطلان
الثاني فلانه لو كانت العشرة مجازا في السبعة والا ثلثة قرينة عليه لوجب ان يكون معنى الا
ثلثة الذي هو اخراج العدد الثلث منافيا لمعنى العشرة الحقيقي ملائما للسبعة كما في اسد
يرمي لان ذلك معنى القرينة مع ان خروج الثلثة لا يلايم السبعة اصلا بل لو كان المراد با
لعشرة السبعة لم يكن خروج واما بطلان الثالث فلانه لو صح لزم ان لا يتوقف فهم معنى المركب
على فهم معنى اجزائه كما في عبد الله علما ولا يحصل فهم معنى المركب بمجرد فهم معنى الاجزاء
مع انه يحصل اجتج الاكثر ببطلان الاول والثالث اما الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الا
ستثناء من النفي اثباتا وهو بط كما يأتي اما الملازمة فلانه لو كان الحكم بعد الاخراج لكان
في قولك ليس علي شيء الا خمسة الخمسة مخرجة قبل اسناد النفي الى شيء فيكون المعنى الباقي من
الاشياء اي غير الخمسة منها ليس علي فيكون الخمسة مسكوتا عنها ولان علينا متابعة وضع الواضع
في استفادة المعاني والذي ثبت في اللفظ الذي ورد مورد الحكم هو كون مفهومه مورد
للاسناد فاذا كان مدلول المستثنى منه الجميع يكون هو مورد الحكم وليس اسناد اخر يتعلق
بالثاني ولانه في اشتراء العشرة مجتمعة مخصصة وقيل خذ هذه العشرة الا ثلثة منها فلا يتصور
هنا اخراج الا من الحكم فان المفروض انها لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد
اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق قبل الاسناد والجواب
اما عن الاول فمضافا الى لزومه مع كون المستثنى منه مجازا في الباقي ايضا اذ يكون معنى
ليس علي عشرة الا ثلثة انه ليس علي السبعة ان هذا التركيب يتبادر منه بالمفهوم ثبوت المستثنى
سواء كان الاسناد قبل الاخراج او بعده فهو مفهوم هذه الهيئة التركيبية مطلقا

ولذا لو قال من هذه الاشياء غير الخمسة ليس على بفهم ثبوت الخمسة مع كون الاخراج قبل الاسناد
واما عن الثاني فبمنع ان الثالث هو كون مدلول اللفظ مطلقا مورد الحكم بل هو ضيا الاتمام
الكلام ولم يكن مخرج لبعض الافراد واما معه فالمفهوم تعلق الحكم بالباقي بعد الاخراج
واما عن الثالث فبمنع انه لا يتصور اخراج الاخر الحكم بل الاخراج عن اشخاص العشرة في
المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة ان اردت انها لا يخرج في الخارج بان يبقى
ابتها الثلثة اخرجوا عنها وهم ايضا يخرجون ويذهبون فهو تم ولكنه غير المراد من الاخراج
وان اردت انها لا يخرج في الارادة فهو تم فانه كان مشارا الى العشرة اولا ويطلق عليها لفظ
العشرة مرادا منها جميعها ثم يخرج بلفظ الا ثلثة ثلثة منها ويسند الحكم الى الباقي ويكون
المعنى خذ من هذه العشرة الاشخاص غير ثلثة منها واما الثالث فلان مراده ان كان ان
المجموع المركب موضوع له بوضع على حدة فهو خارج عن قانون اللغة اذ ليس فيها مركب من
ثلثة الفاظ يعرب الاول وهو غير مضاف ومستلزم لاعادة الضمير الى جزء اللفظ في
اثر يتا الجارية الا نصفها وان كان ان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية ويحصل
المجموع معنى يصدق على السبعة على ان يعبر عنه بلازم مركب كالطاير الولود للخفاش فهو
مستلزم لعدم كون الاستثناء عن النفي اثباتا اقول وقد عرفت ما يظهر به ضعف ما
ابطل به الشق الاخير ولكنه غير ضار بعد ما ذكرنا مع انه ان كان مراده ذلك يرجع الى
المختار ولاجل ذلك وظهور بطلان الاول حكم والد العلامة برجوعه اليه واوجه
العضدي الى احد الاولين كما ارجع احدهما الى الاخر ولا فائدة معتدا بها في تحقيق قوله
وتزييفه وان اردته فارجع الى شرح التجريد واحتج لمذهب القاضي ببطلان الاولين بما
ذكر لابطالهما فلم يبق غيره وجوابه ظ واستدل له بغير ذلك ايضا يأتي الاشارة اليه في
بحث كون العام المخصص حقيقة او مجازا ثم اعلم ان جميع ما ذكر في الاستثناء جار في باقي
المخصصات المتصلة ايضا بعينه واما المنفصلة اي المستقلة فلا ابل الحق فيها انها قرينة
التجوز في العام والمراد به الباقي مجازا لعدم امكان ارادة العموم ح اما ان كان مع
الاسناد قبل الاخراج فلاستلزامه الكذب او البداء واما ان كان مع الاسناد بعده
فلانه يوجب ان لو قال في شهر المحرم صم تمام شهر صفر فصام عشرة منه ثم قال لا تصم خمسة
من اخره لا يكون صيامه الايام العشر صحيحا اذ لم يكن بعد الاسناد فلا يكون امرا ولان القدر
الثابت من الواضع ليس الا جواز اسناد الحكم الى لفظ وارد في مورده قبل تمام
الكلام وما يتعلق به لفظا واما الى غير ذلك فلا ولان المتبادر المفهوم من اكرم

العلماء ولا تكرم زيدا كون المسند اليه هو العلماء لا غير وكذا في ما يشبهه ولانه لو لم يكن
العام المذكور مسندا اليه لزم ان لا يكون ايام رجب ولا تصم خمسة منه مفعولا لصم ولا ما في
السفرة في قولك اكلت ما فيها وفيها قرا لبيض ايضا مفعولا لاكلت وهو باطل قطعا واما
في مثل اكرم بني تميم الطوال او الا الفضلاء او حتى الجهال او ان كانوا علماء او علمائهم فيقول
المفعول جملة العام والمخصص وذلك في غير المتصل غير ممكن كما لا يخفى منهاج
الاستثناء من الاثبات نفي للحكم عن المستثنى وفاقا كما صرح به جماعة منهم الشهيد الثاني
ووالد العلامة والرازي والعبري والعضدي والتفتازاني وبالعكس على الاشهر
الاظهر بل عليه اجماع اللغويين من التفتازاني خلافا للحنفية في الثاني خاصة وفي شرح الشرح
ان المذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا فهم يحكم بالنفي في
الاثبات للبراءة الاصلية وبالاثبات في النفي بحسب فهم العرف دون الدلالة اللفظية
بحسب اللغة وهذا يجعل النزاع في الثاني لفظيا على القول بان دلالة الاستثناء من النفي
على الاثبات وعكسه من باب المفهوم لانه ايضا لازم عرفي للمنطوق لنا مضافا الى تصريح جمع
من اللغويين التبادر وجعل شارح الشرح انكاره ملحقا بانكار الضروريات وكفاية كلمة
التوحيد في الاقرار به وتمام الاسلام وجعل دلالتها شرعية لا لغوية مكابرة اذ لا يفهم
احد الفرق بينها وبين لا عالم في البلد الا زيد في فهم الاثبات مع انه اذا ثبت في الشرع
ثبت لغة ايضا بضميمة اصالة عدم النقل واما اكتفاء النبي صلى الله عليه وسلم به في قبول اسلام اهل البادية
الغير المكلفين بمجال الشرع فلا يفيد لجواز كون هذه الكلمة موجبة لحقن دمائهم وقبول
اسلامهم مقيدا او بواسطة نفي الالوهية عن غيره فقال الثاني لمذاهبهم في الشرك احتج
المخالف بوجوه منها انه لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لثبت الصلوة بمجرد الطهور
لقوله لا صلوة الا بطهور واجيب عنه بان قوله الا بطهور لا يدل على استثناء الطهور
من الصلوة لتثبت ثبوته فانه انما يكون اذا قلنا لا صلوة الا الطهور فقوله بطهور ليس
بالمستثنى حقيقة لاحتياجه الى متعلق يكون هو المستثنى وهو اما لفظ صلوة ليكون التقدير
لا صلوة الا صلوة بطهور ليكون الاستثناء تاما او لفظ باقترانها اي لا صلوة الا باقترانها
بطهور ويكون المستثنى منه محذوفا هو قولنا بوجه من الوجوه اي لا صلوة بوجه من الوجوه
الا باقترانها بالطهور فعلى الاول كان معنى الاثبات صلوة بطهور صلوة وعلى الثاني
لما يؤل النفي الى انه لا تعتبر في ثبوت الصلوة او صحتها وجه الا اقترانها بالطهور يكون
معنى الاثبات انه يعتبر الطهور في ثبوتها وكلاهما حق قيل يلزم ثبوت الصلوة بالصلوة

متطهرا وان وجد فيها الخلل من جهة اخرى واجيب عنه بان مقتضى النفي الصريح الوارد على
النكرة انتفاء الصلوة بدون الطهور مطلقا ومقتضى اثباته المستفاد من الاستثناء عن
النفي ثبوت الصلوة مع الطهور في الجملة لعدم دليل على العموم في الاثبات فعدم حصر
الصلوة مع الطهور في بعض الاوقات كما اذا اخل ساير الشرايط غير ضار ودعوى دلالة
الكلام على ان علة الحصر هي الوصف اي الطهور فالتخلف عنه غير جايز ممنوعة ولو سلمت
فانما هو اذا لم يعارضه دليل اخر على عدم كونه علة مستقلة ويمكن ان يجاب عن الاعتراض
ايضا بانه يمكن جعل القضية الموجبة المدلول عليها بالاستثناء ممكنة لا فعلية فيقدر فعل
الامكان دون الوجود والحصول والقضية الموجبة حينئذ صادقة دائما هذا وقد يجاب
عن الدليل ايضا بامتناع الاستعمال عن الحقيقة ومنع يعلم الجواب عن الاستدلال بقوله
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فالجواز ارادة الاخبار عن حال المؤمن او التجوز في صورة
الخطأ في الظن ومنها ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى
منه وهو لا يستلزم الحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لكونه اعم منه وجوابه انا لا
نقول باقتضاء رفع الحكم له بل نقول ان هذه الهيئة تقتضي اثبات النقيض بحكم التبادر
وقد يجاب ايضا بوروده في جانب الاثبات ايضا ورد بان نفي الحكم في الاثبات يستلزم البقاء
على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع كون العدم اصلا في جميع صور الاستثناء من الا
ثبات ومنها ان الاستثناء المعقب للنفي يمكن تعلقه بالحكم بالنفي وتعلقه بالنفي نفسه
فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات وان كان
الثاني اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى والجواب منع الاولوية
بل يعين الثاني للتبادر المذكور ولا يخفى ان كون الاستثناء من النفي اثباتا انما هو
اذا لم يكن رد واما معه فلا يقتضيه كما صرح به ابن السراج وابن مالك في التسهيل فمثل
ما على الف الاماة بعد قول المدعي عليك الف الاماة ليس اقرارا بالمائة منهاج
اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او مفردات وصح عوده الى كل واحد فلا
خلاف في ان الاخيرة مخصصة به كما يأتي وانما الخلاف في غيرها لا بمعنى انه هل يمكن رجوعه
الى غيرها اذ لا نزاع في امكانه الا عن شاذ بل بمعنى انه عند فقد القرينة هل
يحمل على العود الى الجميع ام لا وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره ولنقدم
مقدمات الاولى عود الاستثناء الى الكل يحتمل وجوها الاول ان يستثنى عن المجموع
من حيث المجموع ففي قولك اكرم العلماء والفقهاء الا ثلثة يخرج الثلثة عن المجموع سواء

كان من العلماء او الفقهاء او بعضهما من الاول وبعضها من الثاني والثاني ان يستثنى
عن كل واحد على البدل والثالث ان يستثنى عن كل واحد منها فتخرج الثلثة عن كل واحد
من العلماء والفقهاء ومحل النزاع هو الثالث دون الاولين لتصريحهم بان العود
الى الاخيرة اجماعي وهو يكون مع الثالث ولانه المستفاد من امثلتهم وادلتهم الثانية
محل النزاع ما اذا كان المستثنى صالحا لعوده الى كل واحد وفرض صاحب المعالم الصلاحية
بان يكون وصفه عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما او خاصا وبان يكون مشتركا بين
معنيين يصلح من جهة احدهما للجميع ومن الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واطعم بني
خالد الا عالما اذا فرض كون شخص من بني خالد مسمى بعالم وفرض وجود العالم بمعناه
الوصفي في جميعهم ولا يخفى انه لا يظهر فائدة لفرض الاشتراك على النحو المذكور اذ يكفي
كونه موضوعا لمعنى صالح للجميع الا ان يكون غرضه بيان اقسام الصلاحية ثم ان في كلامه
اشارة الى انه لا يختص وجه الصلاحية فيما ذكره وهو كذلك وقد يتحقق الصلاحية في الاعلام
الشخصية واسماء الاشارة اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما في اضف بني
تميم واخلعهم الا زيدا او الا هذا وكذا يتحقق في الاعلام مطلقا وفي المشتركات اللفظية
التي يصلح كل معنى منها للجملة على القول بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى ثم في صلاحية
النكرات والمبهمات الغير العامة للرجوع الى الجميع نظر لان الوحدة معتبرة في معانيها و
الرجوع الى الكل ينافيها الا بصرف من التجوز المخالف للاصل الثالثة
قد اختلفت كلماتهم في بيان محل النزاع من العمومات الصالحة للاستثناء فالمصرح به في
كلام بعضهم كالعبيدي والتمهيد الجمل المتعاطفة وان صرح الاخير في اخر البحث بان ذكر
الجمل بناء على الغالب ولا فرق بينها وبين المفردات وخصها بعضهم كالحاجبي بالواو
وفي الذريعة والعدة والمنهاج والمحصول الجمل مطلقا وفي المعالم والانيس
الجمل والمفردات ويظهر من بعض ادلتهم الاختصاص بالجمل حيث اثبتوا الحكم فيها نفيا سها
على المفردات وفي بعضها اختصاصها بالمتعاطفة حيث اثبتوا المدعى بالعطف ولا يبعد ان
يكون نزاع القدماء في الجمل واما المتأخرون فلما لم يثبت عليهم الاجماع في المفردات
ادرجوها في محل النزاع ايضا اذا عرفت ذلك فنقول في المسألة اقوال الاول العود
الى الجميع وهو مختار العلامة والمنهاج ومذهب الشافعي الثاني الاختصاص بالاخيرة
وهو مذهب الحنفي والكرخي الثالث العود اليه مع التعلق بين الجمل والى الاخيرة عند
انتفائه العلامة في نب والبصري والقاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واختاره الاكثر

وفرّ الفعلين تارةً بان يكون حكم الاولى او اسمها مضمرا في الثانية وعدمه بان لا يضمر فيها شيء منها
ويظهر الاضراب عن الاول بان يختلفا نوعا اي من حيث الخبرية والانشائية والامر والنهي
مع اتحاد القضية او لا مع اتحادها او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما او اسما او حكما وآخر
بان يكونا من نوع واحد مع اضمار حكم الاولى واسمها في الثانية وعدم التعلق بان لا
يكونا من نوع واحد او كانا ولا يضمر حكم احدهما ولا اسمها في الاخرى وثالثة بان يكون
الاسم الثاني ضمير الاول مطلقا وعدمه بان يختلفا نوعا او اسما مع عدم كون الاسم الثاني
ضمير الاول او حكما مع عدم الاشتراك في القضية الرابع العود اليه مع عدم تخلل كلام طويل
بين الجملتين وإليه ما معه وهو منقول عن الجويني والخامس عوده اليه مع ظهور اتصال الاخيرة
بما قبلها وإليها مع ظهور الانقطاع والوقف بدونهما وهو مختار الحاجبي السادس احتمال التي
اليه والبها لعموم الوضع وخصوص الموضوع له مطلقا اختاره والدي العلامة في التجريد
السابع السادس الا فيما كان الاستثناء بالادوات الاسمية فان الاحتمال فيه لعموم الوضع و
الموضوع له معا وهو مذهب صاحب المعالم وجعل قوله اشتراكا معنويا مطلقا غفلة كما بناه
به مقدمة المنهل لذلك والثامن السادس للاشتراك اللفظي ذهب اليه السيد ولكن نختار
في المسئلة احتمال الامرين وان استدل عليه بوجوه احدها الاشتراك التابع السادس نحمل
بانه حقيقة في اي الامرين وهو المنقول عن الغزالي والقاضي ابي بكر وهو الحق لعدم دليل على تعيين
الموضوع له حال تعدد ما يصلح ان يكون مستثنى منه وضعف ما استدلوا به على جهة الاول وجوه
منها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة كجملة واحدة فقولك زيد ضرب عمرا وقتل بكرا ثم
خالد في قوة انه فعل هذه الافعال فكما ان الاستثناء الذي يلي الواحدة يرجع اليها فكذا ما
حكمها ومنها انه يصيرها كالمفردات المتعاطفة فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا و
زنوا الا من تاب وقولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب وفي المفرد لا يعود
الى الاخير فقط فكذا في الجمل والجواب عنهما مضافا الى ما في الاول من ان غايته رجوع الاستثناء
الى المجموع فيخرج عن النزاع وما في الثاني من منع الحكم في المفرد ثانيه ومن ان عدم الفرق
لو سلم فانما هو في المثال المذكور واما في مثل ثم مصر وحرب بيوتهم ودخل بيعة الفرق
ظ انه لا يلزم من كون شيء في قوة اخر او مثله اتحادهما في جميع الاحكام ومنها
ان الجمل المتعاقبة اذا تعقب مشية الله تعالى او الحال او الصفة او الشرط تشترك الجميع فيما
تعقب فكذا الاستثناء بجامع عدم الاستقلال وجوابه مضافا الى منع حكم الاصل ومنع
الاجماع لو ادعاه انه قياس في اللغة مع انه في المشية مع الفارق لانها انما يذكر لا تقاف

الكلام عن اللغوية والمغنى وهو امر مطلوب في كل فعل البتة فهو قرينة العود الى الكل وقد
يفرق مع الشرط ايضا بان له صدر الكلام فهو وان تاخر لفظا لكنه مقدم معنى وقد ان له صدر
الكلام المعلق به لا مطلقا وقد يقرر الاستدلال بالمشية هكذا هي يعود الى الجميع اجماعا وهي
اما استثناء او شرط وهو ايضا في معناه لان قوله الا من تاب جاء مجرى ان لم يتوبوا وكذا سائر
الاستثناءات لعدم تعقل الفرق وجوابه بعد تسليم الاجماع منع كونها استثناء لعدم اشتمالها
اشتمالها على شيء من ادواته ولا شرطا لان الكل منه التعليق ولا ريب انه لا يراد بها ذلك ولذا
يذكر في الخبرات المقطوع بها انه المذكور بعدها يعود الى الجميع لما استهجن لغته طريقا وجوابه
منع التعين وامكان التعبير الاخير بان يقول بعد جميع الجمل الا كذا في الجميع او منع الاستهجان
الا فيما كانت قرينة على الاتصال وقد يقرر الدليل هكذا العرب اذا ارادوا الاستثناء من جمل
متعددة اقتصروا على استثناء واحد والاصل في هذا العمل الحقيقة فليس غيره حقيقة لاصالة
عدم الاشتراك وجوابه بالمعارضة بما اذا ارادوا الاستثناء من الاخيرة فقط ثم الحل بمنع اصالة
الحقيقة في الصورتين لتعدد المستعمل فيه ومنها ان المفروض صلاحية الرجوع الى الكل والحكم
باولوية البعض تحكما لا يوجب الرجوع الى الجميع لامكان التوقف ومنها انه لو قال علي خمسة وخمسة
الا ستة لكان للجميع اتفاقا فكذا في غيره لاصالة الحقيقة وعدم الاشتراك وجوابه مضافا الى
ما مر والى عدم امكان العود الى الاخيرة انه يعود الى المجموع من حيث هو مجموع فهو غير المدعى

وحجة الثاني ايضا وجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لانه موجب للتجوز في لفظ
العام ولان الظاهر من المتكلم بالعام ارادة عمومه والاستثناء مخالف للاصل بمعنى الظاهر ولانه
انكار بعد الاقرار والقاعدة فيه تمامًا عدم الاستثناء مخالف للاصل بمعنى هذه القاعدة فيجب
الاكتفاء بالمتيقن وهو العود الى الاخيرة واجيب عنه اولا بالنقض بالشرط والصفة وثانيا
بقيام المقتضي للخروج عن خلاف الاصل وهو وضع الاستثناء للكل من الامرين كما يأتي وعلى
المرجح فيه اما يوجب الارجاع الى الكل او التوقف وثالثا بمنع كون الاستثناء مخالفا للاصل
قوله موجب للتجوز في لفظ العام قلنا ممنوع لانه مبني على ان العام المخصص مجاز وهو خلاف التحقيق
قوله ولان الظاهر من المتكلم ارادة العموم قلنا هي باقية وان خرج بعض افراده ثانيا على ان كون
الاستثناء مخالفا للاصل بهذين المعنيين يرجع الى ان الاصل حمل الكلام على الحقيقة والمسلم
منه انما هو بعد فراغ المتكلم للاتفاق على انه ما دام شاغلا ان يلحق به ما شاء من اللواحق
ومقتضاه وجوب التوقف عن الحكم بالمراد الى الفراغ ولو كان تجرد صدور اللفظ موجبا للحمل
على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده فما لم يقع الفراغ لم يجز

الحكم بارادة الحقيقة وثانيا بمنع كون الاستثناء مخالفا للاصل مطلقا وانما هو اذا لم يكن الحكم
المستثنى منه مخالفا له اقول يرد على الاول منع العود الى الجميع في مادة النقض وعلى الثاني منع
وضع الاستثناء للامرين كما يأتي مع ان المرجح للاخيرة وهو الاقربية والمقطوعية موجود وعلى
الثالث انا وان قلنا بعدم كون العام المخصص مجازا ولكن لا يخرج الاستثناء عن مخالفة الاصل
لاجل ذلك لانه يخرج المستثنى عن الارادة ولا شك ان الاصل عدمه بل اصل تعلق الاستثناء به
وتاثيره فيه مخالف للاصل واما منع اصالة الحقيقة الا بعد تمام الكلام وعدم لحوق ما يخالفها
فهو غير مفيد له لان مراده ان كان ان الحكم بالاصل بعد الفراغ وعدم انضمام ما يقطع بكونه
قرينة فما نحن فيه ايضا كذلك وان كان مراده ان الحكم به بعد الفراغ وعدم انضمام شيء يحتمل كونه
قرينة فهو باطل قطعا مخالف للاجماع مع ان تجويز الحاق اللواحق لا يخرج الحقيقة عن الاصالة
والظهور ولو كان ذلك مخرجا لها لاخرجها بعد الفراغ ايضا لاحتمال المخصص المنفصل والتفرقة
في ذلك بين اصالة الحقيقة وظهور ارادتها فيما نحن فيه فنسلم الاول دون الثاني لما ذكر باطل
لان كلا منهما يستلزم الاخر واما قوله ولو كان صدور اللفظ الخ ففيه انه لو صح لزم رد
المخصصات المنفصلة والحل ان المراد باصالة الحقيقة ليس انه يجب الجزم بارادتها بل المراد انها
الظاهر ومقتضى القاعدة ما لم يدل دليل على خلافه وعلى الرابع انه لو صح لما امكن ان يقال
المجاز مخالف للاصل لان الحقيقة قد يوجب ثبوت الحكم المخالف له وحل ان بعد ورود المنفي
منه يبطل اصالة عدم الحكم واصالة بقائه على عمومه اصل طار على الاصل الاول فيبطله فا
لا وفي الجواب عن الدليل بانه لا يثبت كون الاستثناء حقيقة في العود الى الاخيرة كما هو مدعاه
بل يعين المراد بواسطة الاصل وهو مجتمع ايضا مع كل من الاشتراكين والوضع الجزئي للحمل
بالموضوع له ونقول به ايضا الا ان يكون غرضه اثبات الاستعمال بذلك ويتم الخ بضميمة
كون الاصل في الاستعمال الحقيقة ولكن في جريان الضميمة هنا بل ثبوت الاستعمال بذلك
نظر والثاني انه لم يرجع في اية القذف الى الجميع ولذا لا يسقط الجلد بالتوبة وجوابه انه
للدليل من الخارج لا لاصالة الحقيقة والاستعمال اعم منها والثالث ان الاخيرة حائلة
بين ما قبلها وبين الاستثناء فيكون مانعة عن تعلقه به كالسكوت وجوابه انه مصادرة
والسكوت ان اريد به الطويل فالمماثلة ممنوعة وان اريد الاعم فالحكم في الاصل ممنوع و
الرابع ان حكم الاولى متيقن ورفعه مشكوك فيه فيستصحب وجوابه يعلم مما مر في الاول
وقد يجاب ايضا بالنقض بالاخيرة لان رفع حكمها ايضا مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء
الى ما قبلها بدليل ويمنع تيقن حكم الاولى لاحتمال عود الاستثناء اليها ايضا ويرد عليه

الاول انه ان اريد الدليل الثابت وجوده فيخرج عن محل النزاع وان اريد المحتمل فالاصل عدمه
وعلى الثاني ان الاصل في كل لفظ وقع متعلقا للفظ دال على حكم تعلق الحكم به بجميع مدلوله
ما لم يدل دليل على خلافه والخامس انه لو قال علي عشرة الا ثلثة الا اثنين كان الا اثنين للاخيرة فكذا
في غيره دفعا للاشتراك واجيب تارة بان الكلام في المتعدد المعطوف بعضها على بعض واخرى
بان الاتفاق على العود الى الاخيرة هنا فارق وثالثة بان القرينة هنا قائمة وهي تعذر العود
الى الجميع لانه يوجب كون الاستثناء الاخير مثبتا ومنفيا معا بل كونه لغوا اذ لو رجع مع
الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه ولا
يخفى ان الاخيرين انما يردان لو اريد اثبات المطلوب بالقياس واما لو كان المطلوب اصالة الحقيقة
ودفع الاشتراك فلا يرد ان نعم يرد منع اصالة الحقيقة لتعدد المستعمل فيه كما مر والسادس
انه لو رجع الى الجميع فاما يضمر مع كل منها استثناء اولا فعلى الاول يلزم الاضمار المخالف
للاصل وعلى الثاني اجتماع العوامل على معمول واحد في اعراب واحد وهو غير جائز لنص سيبويه
ولاستلزامه اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد واجيب باختيار الثاني ومنع اللازم اولا
لانه انما يلزم لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه كما
صرح به المبرد والزجاج هو الا لقيام معنى الاستثناء بها ومنع بطلانه ثانيا لان الاخبار
عن واحد بمتضادين مثل حلو حامض جائز لا يجوز خلوهما عن الضمير ولا كونه في كل منهما ولا
في احدهما بخصوصه اذ الاول خلاف الاجماع والثاني يستلزم كون كل واحد محكوما به على حدة
فيلزم اجتماع الضدين والثالث انتفاء الجزئية عن الخالي عن الضمير لاحتمال ان يكون كالكلمة
الواحدة او يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر بل العدم دليل على بطلانه ومنع سيبويه معارض
بتجويز الكسائي والفراء بل نقضه في الصفة كما في قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه على
ان يكون من احكام انه واما اجتماع المؤثرين على اثر واحد فلا ضير فيه لان العلل الا
غرابية امارات وعلامات وقد يورد على الدليل ايضا النقض بالاستثناء عن الجميع مجازا
بدليل وفيه نظر ولو قرر الدليل هكذا لو رجع الى الجميع لزم اما الاضمار او الحكم بكون
كل من الجمل عاملا في المستثنى وكل منهما خلاف الاصل اندفع عنه بعض ما ذكر الا انه لا يثبت
الا تعيين المراد كما سبق ودليل الثالث والرابع والخامس صيرورة الجمل بالتعلق وعدم
تخلل الكلام الطويل والاتصال كالواحدة وبعضها بدونها كالاجانب من الاستثناء وفيه
بانه ان كانت هذه الامور من القرائن فيخرج عن البحث والا فالمنع وارد والحق ان
بعضها متهادون بعض فيخرج مع الاول عن النزاع ويرد المنع مع الثاني ودليل السادس

ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما فيما كان منها من الحروف
والافعال فلما مر في اوايل الكتاب واما فيما كان من الاسماء كغير وسوى فلانها عند كونهما
للاستثناء بمعنى الا والموضوع له فيها خاص فكذا فيهما بل يجري فيهما دليل خصوص الموضوع
له فيها ايضا فهو صالح لكل من الامرين ولا دليل على التعيين لان المبحث عند الاطلاق و
جوابه انه لا شك في عموم الوضع وخصوص الموضوع له في ادوات الاستثناء وان المستعمل
فيه فيها ليس الا خصوصيات الاخراج ولكن الكلام في تعيين تلك الخصوصيات بيانه انه
قد عرفت ان الوضع للمعاني الجزئية لا يمكن الا بتصورها فهي اما متصورة تفصيلا كما في
الاعلام او اجمالا كما في الحروف ولكن في الثاني لعدم امكان تصورها تفصيلا لا بد
من تصور معنى عام وجعله آلة لملاحظة الجزئيات فالموضوع له الخاص يكون تلك الجزئيات
المندرجة تحت ذلك المعنى العام فاللازم في تعيين المعاني الجزئية كتخصيص العام المشتمل
عليها او لا ثم الحكم بكون جزئياته معاني للفظ ولم يثبت مما تقدم وذكره القوم الا
كون الوضع في ادوات الاستثناء عاما والموضوع له خاصا وهو لا يكفي في اثبات المط
لان هذا الموضوع له الخاص كما يمكن ان يكون هو افراد الاخراج مطلقا سواء كان من
المتعدد او الواحد وبعبارة اخرى من الاخيرة او الجميع يمكن ان يكون افراد الاخراج
من الواحد والحاصل ان عنوان الوضع كما يمكن ان يكون مطلق الاخراج يمكن ان يكون
مطلق الاخراج عن الواحد ولا دليل على تعيين احدهما فالجزم باحدهما غلط بل قيل
تعيين الوضع للاخراج عن المستثنى منه الواحد ولاجل ذلك خص الاستثناء بالاخيرة
لا من حيث انه خصوصية الاخيرة بل لاجل انها من افراد الاستثناء عن الواحد والقرب
والاجماع يعينها فلا يستثنى عن غيرها لكونه خلاف الوضع واستدل عليه بتبادر الوحدة
اي تبادر استثناء واحد وعدم تبادر لذات المتعدد له وبان امر الالفاظ يومئ
النائب من الواضع فليس له الا الوضع في حال الوحدة نظرا بان المشترك وهذا ايضا غير موافق
للتحقيق لانه ان اراد تبادر استثناء الواحد حال خروج المستثنى منه فهو غير موضوع
وان اريد مطلقا فهو تم وكذا الحال ما ثبت من الواضع من الوحدة ايضا واما استلزام
ذلك الوضع جديد للهيئة التركيبية حال التعدد وهو خلاف الاصل فسيجيء دفعه وقد
يتوهم امكان تعيين الوضع للاخراج عن الواحد بوجه اخر بان يقال انه لا شك في انه موضع
لافراد الاخراج عن الواحد لا بمعنى ان الوضع مخصوص بها بل بمعنى انا نعلم قطعا ان كل فرد
من افراد الاخراج عن الواحد هو الموضوع له وذلك لانه ان كان موضوعا لجزئيات مطلق

الاخراج

الاخراج فمنها الاخراج عن الواحد وان كان موضوعا لجزئيات الاخراج عن الواحد
فموضوع لها ايضا فالوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد معلوم وينفى غيره بسبب الاصل
ثم لما كان الاخراج عن الواحد صادقا على الاخراج عن الجملة الاولى والثانية والثالثة
فاللازم احتمال الاخراج عن واحد من الكل الا ان قرب الاخيرة والاجماع على الاخراج منها
اوجب الحكم به وبقي الباقي بالاصل ولا يرد ما توهم من ان الوضع لافراد الاخراج المطلق مطلق
ولا تقييد فيه والتقييد بالوضع لافراد الاخراج المطلق المقيد عن الواحد غير معلوم والاصل
ينفيه لانا نقول ان الوضع لافراد الاخراج عن الواحد لا لاجل انها افراده بل لاجل انها اما
افراده او لمطلق الاخراج فان الواقع لا يخرج عن احدهما لان الوضع لافراد الاخراج المطلق
بلا قيد ايضا غير معلوم فان الوضع لافراد مطلق الاخراج ولافراد الاخراج عن الواحد
في مرتبة واحدة من الاصل فان قلت نحن نسلم الوضع لافراد الاخراج عن الواحد ولكنه يكون
تارة اعم من ان يكون معه غيره ايضا واخرى بشرط ان لا يكون معه غيره والثاني غير ثابت والاول
لا ينافي الاخراج عن الغير ايضا قلنا نحن لا نريد اثبات الثاني واعتبار الوحدة في الموضوع له
بل نقول لم يثبت الا الوضع في حال الوحدة لا بشرطها مع ان الاخراج عن الواحد بشرط
الوحدة ايضا من جزئيات مطلق الاخراج وهذا التوهم ايضا فاسد اذ لنا ان نمنع الوضع لجزئيات
الاخراج عن الواحد قوله اما موضوع له او لجزئيات مطلق الاخراج وكيفما كان يتحقق الوضع
لجزئيات الاخراج عن الواحد قلنا هنا احتمال اخر وهو الوضع لجزئيات الاخراج عن كل ما
يصلح ان يكون مستثنى منه عند تعدده فيكون جزئيات الاخراج عن الواحد اجزاء دون الجزئيات
فان قيل هذا موقوف على الوضع الجديد للهيئة التركيبية حال تعدد ما يصلح والاصل عدمه قلنا
الاصل عدم الوضع للواحد ايضا وانما المسلم هو الوضع لحين وحدة المستثنى منه والتوضيح
ان ما يصلح لكونه مستثنى منه مع استثناء قد يكون واحدا وقد يكون متعددا ولا شك ان الا
ستثناء في الاول للاخراج عن الواحد واما في الثاني فمحل النزاع والحاصل انه لا شك في ثبوت
الوضع للاستثناء ولا في انه موضوع لجزئيات الاخراج عن الواحد في الجملة اما باعتبار كونه
جزئيات له او لمطلق الاخراج وهذا عند وحدة المستثنى منه اي ما يصلح له وانما الشك عند
تعدده هل هو موضوع ح لجزئيات الاخراج عن المتعدد ام لا والثاني في وضع قال
بما انه يقول بالوضع له ح ولا يمكن دفع ذلك واثبات الاول فيه بالاصل لانه لا نسلم الوضع
لمطلق الاخراج او الاخراج عن الواحد ح فالموضوع له للاستثناء في هذا التركيب مشكوك
فيه ونسبة الاصل الى افراد الاخراجين واحدة فكيف ينفى احدهما بالاصل فان قيل الاصل عدم وضع

جديد لهذا التركيب قلنا الاصل عدم وضعه لجزئيات الاخراج عن الواحد ايضا فينفى الى ايضا
بالاصل قلنا الوضع للاخراج عن جزئيات الواحد ح يكون تابعا للاخراج عن المتعدد ~~بمعنى الوضع~~
~~الاخراج عن الواحد ايضا فينفى الواحد~~ فينتفي بانتفائه فان قلت بعد العلم بالوضع للاخراج عن
الواحد في الجملة وبالوضع النوعي لهذا التركيب فالاصل اتحاد الموضوع له حال التركيب وعدمه
قلنا لا اصل لهذا الاصل اذ وضع التركيب معلوم وهو كما يحتمل ان يكون للاخراج عن الواحد
يمكن ان يكون للاخراج عن المتعدد ونسبة الاصل اليهما على السواء ولا مرجح مع انه يمكن ان
يكون الموضوع له مطلق الاخراج عن كل ما يصلح ان يكون مستثنى منه واحدا كان او متعددا
فلا يلزم تعدد في الوضع اصلا ومما ذكرنا ظهر ان اثبات عموم الوضع وخصوص الموضوع له
لا يفيد في اثبات الوضع لشيء من الواحد والاعم ولا دليل على تعيين احدهما ايضا نعم لو كان يثبت
الاستعمال لاحد الامرين خاصة بدون القرينة المتصلة عند التعدد كان يمكن اثبات الحقيقة
فيه بالاصل فان قلت استعمل في الاخراج عن الكل في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله
والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا
فليكن الاستعمال فيه حقيقة للاصل قلنا الاستعمال فيه في الكل غير معلوم لاحتمال الاضمار و
اصالة عدمه معارضة باصالة عدم تعلق الكل بالاستثناء فان قلت قد يستعمل في الاخراج
عن الاخيرة خاصة قلت لم اعثر عليه بدون القرينة المتصلة ومعها غير مفيد الا عند من يقول
باصالة الحقيقة معها ايضا فان قلت اذا احتمل الامران فالاصل عدم تخصيص غير الاخيرة فيخص
بها فيثبت الاستعمال فيها خاصة قلنا الاصل عدم الاستعمال في تخصيص الاخيرة ح ايضا ونسبة
الاصل الى الاستعمالين على السواء نعم تخصيصها قطعا لانه لو استعمل في تخصيص الكل تكون
الاخيرة مخصوصة ايضا واما المعارضة بانه قد يكون الاصل تخصيص الجميع كما اذا قلت اضرب
الكوفيين واقتل البصريين الا العلماء فان العلماء جمع عام فتخصيصه بالبصريين خلاف الاصل
قلنا لا يمكن ان يكون العلماء في المثال عاما لان اللفظ الواقع بعد الاستثناء مقيد بالمستثنى
منه لامتناع اخراج ما ليس بداخل بل اللام فيه اما عوض المضاف اليه او للعهد بل قد يوجب
الارجاع الى الكل خلاف الاصل من جهة اخرى ايضا في المستثنى اذا لم يكن فيه جهة عموم كما اذا
كان نكرة نحو اكرم العلماء والشعراء الا واحدا او اخراج الا تعدد تقدير والحق في مثله
الاكتفاء بتخصيص الاخيرة وقد يحتج لاثبات الاستعمال في الاخيرة بقوله سبحانه ان الله مبتليكم
بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة وهذا قول لحمد وعن قائل
فهو لان الاخراج فيه عن الاولى دون الاخيرة ولا يمكن تعلقه بهما اذ من اغترف غرفة ليس

من

من لم يطعمه ولا يمكن التعلق بالجملتين لذلك ايضا ولا يجامعه كون المستثنى مثبتا ومنفيا معا ثم بما
ذكر ظهر ضعف السابع ايضا فان فاعله لم يذكره لاثباته الا اثبات عموم الوضع وخصوص المو
ضوع له في غير الاسماء من ادوات الاستثناء وبعد ما عرفنا الحال فيه وان احتمالها ايضا بمعنى
الحروف يعلم عدم تماميته واما ما اورد على صاحب المعالم حيث بين اقسام الوضع والموضوع
له وجعل ادوات الاستثناء من القسم الذي وضعه عام والموضوع له خاص من انه لا حاجة الى
هذا التطويل اذ يكفي لنفي دلالة الاستثناء على افراد الاخراج بالاشتراك اثبات عموم
الوضع وهو معلوم قطعا ففيه انه ليس قصده نفي الاشتراك فقط بل يريد اثبات مذهبه
الذي هو خصوص الموضوع له اخرج السيد بوجوه اربعة ولكن ليعلم اولا انه لم يذكر تلك
الوجوه لاثبات الاشتراك بل لاحتمال الامرين حيث قال في صدر المسئلة بعد نقل قولي
الشافعي والحنفي والذي اذا ذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى
كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل وتجويز رجوعه الى
ما يليه ولا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على
ذلك لشيء يرجع الى اللفظ ثم اخذ في الاستدلال واستدل اولا بالاشتراك لاصالة
الحقيقة في الاستعمال وثانيا بحسن الاستفهام وثالثا بانه لا بد في الاستثناء المتعقب
لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما او الى واحدة منهما وقد نظرنا في كل شيء يعمل
من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق
به من قطع على عوده الى الاقرب من غير تجاوز ولم نجد فيها ما يوجب القطع فوجب مع
عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ورابعا بان القائل اذا قال اضربت
غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكوتي قائما او صباحا او في مكان كذا احتمل ما تعقب
بذكره من الحال والظرف ان يكون العامل فيه جميع الافعال كما يحتمل ان يكون ما هو اقرب
اليه وليس لسامع ان يقطع على ان العامل الكل او البعض الا بدليل فكذا في الاستثناء
والجامع كون الجميع فضلة وظهر مما ذكرنا ان غرضه ليس اثبات الاشتراك بجميع الادلة بل
مطلبه اثبات عدم القطع في مرجع الاستثناء ثم احد ادلته الاشتراك المستدل عليه باصالة
الحقيقة ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه صاحب المعالم حيث اجاب عن الاخيرين بانهما لا يدلان
على الاشتراك فالصواب الجواب عن الاول بمنع الاصالة وعن البواقي بعدم منافاتها للمختار
لتلبيهما المحل بالموضوع له **فائدة ثانية الاولى** اعلم بعد ما ذكر ان الاقوال الخمسة
راجعة الى البسيطة خمسة القول بعموم الوضع والاشتراك والوقف والاختصاص بالاخيرة

والعود الى الجميع ولغير الاخير منها معه جهة اشتراك وهي تخصيص الاخير وجهتا افتراق احدهما تخصيص غير الاخير وعدمه والاخرى مدرك تخصيص الاخير فانه على الاخير هو كونه جزء تخصيص الجميع اولازمه وعلى مثلوه كونه تمام ما وضع له وعلى الاولين كونه احد فردي الموضوع له الداخل في الاخير وعلى الثالث كونه احد المذكورات اي مانع الخلو عن احد الثلثة وللثلثة الاول مع الرابع جهتا اشتراك هما تخصيص وعدم تخصيص غيرها وجهتا افتراق هما ماخذ تخصيصها وعدم تخصيص وللاولين مع الثالث جهتا اشتراك هي الاثنتان المذكورتان وما خذ عموم غير الاخير وجهة افتراق هي ماخذ تخصيصها وكذا الاول مع الثاني وهذه هي جهات اشتراكها وافتراقها بالنسبة الى الحكم وماخذه وظهر منه ان الثلثة الاولى مشتركة مع الرابع في تمام الحكم وان افترقا من حيث الماخذ ولهذه الاقوال جهة اشتراك وافتراق من حيث الموضوع له الحقيقي ايضا فانه على الاخير هو الجميع وعلى مثلوه الاخير وعلى مثلوه غير معلوم وعلى مثلوه الاثنان بوضعين وعلى مثلوه هما بوضع واحد على الاخيرين لا ينافي حال الموضوع له بل الوضع ثم تتبع لهذه الجهة جهات اخرى كجهة الاستعمال حقيقة ومجازا والاحتياج الى القرينة الصارفة او المعينة وغيرها والى بعض ما ذكرنا اشار العضدي بقوله وهذان اي الاشتراك والوقف موافقان للشافعي اي قول الحنفي في الحكم ثم ثمرة الخلاف يظهر في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما ثم بما ذكرنا ظهر ما في كلام بعضهم ردا على المعالم على ما نقله بعض المحشين من انه ان اراد تمام الحكم فموافقة القولين للشافعي محل تامل اذ على الشافعي يحكم بمقتضى العموم في غير الاخير بمقتضى ظاهر اللفظ السالم عما يوجب الشك فيه واما على الوقف والاشتراك فالعمل بالعموم في غيره مشكل اذ بعد ملاحظة الاستثناء يصير العموم والخصوص فيها محل التوقف وان اراد محض الرجوع الى الاخير لا تمام الحكم فلا وجه لتخصيص الموافقة بقول الحنفية بل كان الاصوب الحكم بالتوافق بين الاقوال جميعا ووجه الفساد انه لا شك في موافقة الوقف والاشتراك لقول الحنفي في تمام الحكم اذ لا تعلق لهما في غير الاخير الا بالعموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق دلالة اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض غير كاف والحاصل ان ذلك على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين بحثوا اذ ليس معنى الوقف انه لا يدل لانه لم ينظر في المسئلة بل نظروا بالغ فلم يؤد نظره الا الى الوقف ويظهر مما ذكر ايضا ضعف ما قيل اخذا مما تقدم بعد نقل مضمون قولي العضدي والمعالم من انه ليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخير فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخير

باق على العموم على الوقف والاشتراك محمول على ظاهره ليحصل في تمام الحكم مع الحنفي بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخير وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند الحنفي بحمله على العموم وعلى القولين بالتوقف في التخصيص وعدمه فيظهر الثمرة بين الحنفي وبينهما في الاستعمال وفي ان غير الاخير غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفي ووجه المخالفة انه من اين ظهر له انه ليس المراد على الوقف والاشتراك ان غير الاخير باق على العموم واي تناف بينهما وبين بقائه على عمومه فان التوقف ليس في عمومه وعدم عمومه بل في مرجع الاستثناء ولازمه عدم العلم بالعود الى غير الاخير وذلك لا ينافي عمومه فان العموم قد يكون لاجل العلم بعدم المخصص وقد يكون لاجل عدم العلم بالمخصص بل بالاعتبار الاخير في الاغلب اذ لا يحصل العلم بعدمه غالبا الا بالاصل وهو جار هنا ايضا ثم ذكر انا بعد ما قال ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل فمقتضى اشتراكها بين الرجوع الى الاخير والى الجميع انها حقيقة في كل منهما ومقتضى رجوعه الى الجميع ان العموم لم يبق بحاله في واحد منها ومقتضى الرجوع الى الاخير بقاؤه بحاله في غيرها والمفروض ان على الوقف والاشتراك الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة او العمومات الغير المخصصة والشك في ان المراد هل هو العام المخصص والعام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا حتى يجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له تخصيص حتى يقال ان له صيغة خاصة ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن والشك في ان المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واما اصالة عدم التخصيص اقول فيه اما اولا فان قوله الخلاف في الهيئة التركيبية ان اراد ان الخلاف في معنى تركيب الجمل المتعاطفة مع الاستثناء المتعقب لها بمعنى انه ليس معنى مفرديها بل باجمعها ما هو كما يختلفون في معنى لفظ مفرد فهو ظاهر البطلان كيف ولو كان كذلك لم يكن معنى لكونها عمومات مخصصة بل يكون مخصوصات موضوعات للمعنى الحاصل بعد التخصيص بالوضع الجديد ويلزم انه لو شك في مقدار تخصيص الاخير لم يوخذ منها بالقدر المتيقن لانه انما يكون اذا كان للفظ معنى اولا وشك في القدر المخرج وان اراد ان الخلاف في المراد من معاني تركيب الجمل الحاصل باعتبار الخلاف في وضع الاستثناء بمعنى ان الخلاف في وضع الاستثناء دون اصل معاني الجمل وان اوجب الخلاف في الاستثناء الخلاف في المراد من الجمل فهو كذلك ولكنه غير مفيد واما ثانيا فان قوله المراد

من اللفظ اي الهيئة التركيبية هل هو العمومات المخصصة او غير المخصصة ان اراد الترديد في انه هل هي الفاظ كانت عامة ثم خصت في هذا التركيب او لم يكن عامة اصلا فهذا ظاهر الفساد للعلم بعمومها اولا وان اراد الترديد في انها هل هي مخصصة في هذا التركيب ام لا مع العلم بعمومها اولا كما يدل عليه قوله او العمومات الغير المخصصة فهو صريح في ان الترديد في التخصيص وعدمه وهل هذا الا الشك في ان هذا العام هل هو مخصص ام لا واما ثالثا فان قوله والشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيه ان اللفظ اذا شك فيه ان المراد منه العموم ام لا اما الشك في انه عام مخصص او عام غير مخصص او في انه هل هو عام مخصص وليس بعام اصلا وعلى الاول يكون معلوما اولا لا اخفاء في الترديد وشك في مجرد التخصيص وعلى الثاني لشك في عمومه اولا وعدمه ولا شك ان ما نحن فيه من الاول دون الثاني كما صرح به بقوله هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص فالعموم على التقديرين م والشك في التخصيص فالتفرقة غريبة جدا واما رابعا فان ما ذكره انما يكون له وجه على احد احتمالي قول القاضي في العام المخصص كما ياتي ومر في بحث دلالة الاستثناء من عدم كونه حقيقة ولا مجازا بل المجموع حقيقة في الباقي واما هذا القائل فهو يصرح بكونه مجازا فالتشكيك في تخصيص غير الاخيرة وعدمه هو الشك في ان المراد منه الحقيقة ام المجاز وهل يتصور غير ذلك وعلى هذا فيكون معنى كلامه غلط وفوق ما ذكر ان الشك في ان المراد من اللفظ هل هو المعنى المجازي او غير المجازي غير الشك في انه هل ارتكب فيه التجوز ام لا وهذا مما لا يتفوه به **الثانية** اعلم ان ما ذكرنا انما هو حكم مرجع الاستثناء حقيقة واما رجوعه الى الاخير مجازا على القول بوضعه للكل وبالعكس فالظاهر من بعضهم عدم الجواز استنادا الى ان العلاقة يكون هو الكلية والجزئية وشرائطهما مفقودة ولا يخفى ان علاقة المشابهة موجودة ولا شرط لها مفقود **منهاج** قد اشير الى ان من المخصصات المتصلة الشرط وهو على قسمين اصولي ولغوي والاول اما عقلي او شرعي او عادي وكلاهما داران في السنة الاصوليين ولكن مرادهم من الشرط الذي جعلوه من احكام الوضع هو الاول ومن الذي يجعلونه من المخصصات ويعتبر ويذكر في باب المفاهيم هو الثاني وللشرط عند الفقهاء معنى ثالث وهو ما يلتزم به وهو المراد من الشرط في ضمن العقد وامثاله ومنها الغاية نحو اكرم العلماء ابدا الى ان يفسقوا وهي قد يكون مؤكدة للعموم مثل اعتق عبيدي حتى الاصاغر ومنها الصفة ولشرط فيها ان يكون اخص مطلقا او من وجه واما الاعم والمساوي فليس من المخصصات ومنها بدل البعض نحو اكرم الناس العلماء منهم ومنها الحال والتميز نحو اكرم

الناس صالحين اوصلحاء ومنها الظرفان نحو اضرب الفساق ابدا يوم الجمعة وبين ما لقيتهم في المسجد وكثيرا ما يشتبه يخلط بين التخصيص بهما وبالصفة ثم جميع ما ذكر في الاستثناء جار في هذه الامور كما مرت الاشارة اليه ومن المخصصات المنفصلة العقل نحو الله خالق كل شيء فانه يخرج الجاعلين عن الخطابات ومنها الحس نحو واوتيت من كل شيء ومنها العرف والعادة وهي على ثلثة اقسام احدها ان يتبدل حكم العام لم يجر العادة باشتراكه وتعلقه الى بعض افراده وثانيها ان يتبدل حكم العام لم يجر العادة بتحقق بعض افراده وثالثها ان يتبدل حكم الى لفظ عام ولكن كان اللفظ بحيث يغلب استعماله في بعض افراده والتحقيق ان الثالث ليس من باب التخصيص بالعادة بل اللفظ يكون مخصوصا فهو من باب انصراف العام الى الافراد ومن باب التخصيص بالعادة التخصيص بشاهد الحال كما اذا اذن المالك في الصلوة في عقاره المغصوبة لكل احد فالغاصب لا يدخل بشهادة الحال سيما اذا احتمل منعه تخلية العقار ومنها النية وهو يكون في الايمان والنذور وبعض الاقارير والايقاعات ومنها الاجماع ومنها الكلام المنفصل وسياق بعض الاحكام المتعلقة به ومنها فعل المعصوم كان يقول الاستقبال عند التخلي حرام على كل احد ثم فعل ذلك ومنها تقريره ومثاله واضح **منهاج** قد يحكم الشارع بحكم في واقعة وهي قد يكون سوالا وقد يكون غيره وعلى كونها سوالا اما يكون الجواب غير مستقل او مستقلا وعلى الاول يتبع الجواب السوال في العموم والخصوص وفاقا واما قول الشافعي بالعموم مع خصوص السوال ح فليس باعتبار قوله بعموم اللفظ بل سلك فيه مسلك القياس وتنقيح المناط وعلى الثاني فان كان الجواب اخص من السوال يقتصر فيه على خصوصه ولا يعم لعدم المقتضي لا بدليل خارج وان كان مساويا له فيتبعه وهو ظ وان كان اعم في غير محل السوال يجري فيه على عمومه لعدم ما يتوهم منه التخصيص وان كان عمومه في محل السوال فهو محل الخلاف كما اذا لم يكن الواقعة سوالا وكان الحكم عاما واما اذا كان خاصا ح فهو ايضا مما لا كلام في خصوصيته ثم الحق المشهور فيهما العموم لوجود المقتضي وفقد المانع وكونه جوابا عن خاص او واردا في مورد كذلك غير ناهض للمنع ولتمسك العلماء بعموم اية السرقة والظهار واللعان والظهار ولقول الصحابة في رواية عمر بن زيد ومعه قلت له ان الذين على النبي ما امر الله ان يوصل قال نزلت في رحم الحجام وقد يكون في قرابتك ثم قال لا تكون من يقول للشيء انه في شيء واحد خلافا للشافعي والمزني وابي ثور فذهبوا الى التخصيص ودليله ضعفها ظ وظاهر العضدي التوقف **منهاج** اختلفوا فيما اذا تعقب العام ضمير راجع الى بعض ما يتناوله ذلك العام هل يوجب تخصيصه ام لا ثم ان جماعة من الاصوليين

لم يخصصوا العنوان بالضمير بل جعلوه لم منه ومما له تعلق لفظي ببعض افراده كالمخصصات المتعقبة
المنفصلة اذا تعلقت ببعض الافراد ومنهم من خصه بالضمير الواقع في الثاني واما الاكثرون
فعنونوه بالضمير وهم بين مصرح بانه سواء كان الضمير في المخصصات المنفصلة او غيرها وبين
مطلق وهو اكثرهم والظاهر ان الكلام هنا فيما تعقب العام وتعلق ببعض افراده سواء كان
ضميرا او غيره مما ذكر الا ان الاكثر لما رأوا الحكم غير الضمير واضحا بل معلوما من مطاوي ما ذكروه
في مباحث التخصيص خصوا العنوان بالضمير الراجع الى البعض ولذلك نحن ايضا نخصه به وذلك
مثل قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن
فان الضمير في بردهن للرجعيات فعلى القول بالتخصيص يخص التربص بهن ايضا وعلى عدمه لا
يخص ونحو قوله سبحانه ولا جناح عليكم ان طلقتم الى ان قال ان يعفون فان الضمير في يعفون
لا يصلح الا لغير المحجور عليهن ولنقدم مقدمة وهي انه قد عرفت ان وضع الضماير وضع
حرفي والموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد فالضمير المذكر الغائب مثلا موضوع
لخصوصيات افراد المذكر الغائب بشرط ان يدل عليها مرجع ويمكن في وضعها لها احتمالات
احدها ان يكون موضوعا للمذكر الغائب المدلول عليه بمرجع سواء كانت دلالة المرجع
عليه حقيقة او مجازية وسواء كان تمام معناه او جزئه او لازمه فملاك الامر في كون الضمير
حقيقة ان يكون المراد منه المذكر الغائب المدلول عليه بالمرجع باحدى الدلالات ويكون
مجازية اذا لم يدل المرجع على المذكر الغائب وثانيها ان يكون موضوعا للمذكر الغائب الذي
يكون مرجعه حقيقة فيه لا ان يراد به المذكر الغائب المراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا
له وعلى هذا فان اريد بالمرجع معناه المجازي وبالضمير المعنى الحقيقي لذلك المرجع كان
الضمير حقيقة وان عكس كان مجازا فملاك الامر على هذا في كون الضمير حقيقة او مجازا ان
يكون المراد منه المعنى الحقيقي لمرجعه والمجازي له وثالثها ان يكون موضوعا للمذكر الغائب
المراد من اللفظ الذي هو المرجع مطابقة سواء كان معنى حقيقيا له ام لا فيكون اتصاف
الضمير بالحقيقة والمجاز باعتبار ان يراد ما اريد من مرجعه وعدمه وههنا احتمال رابع
ذكره بعضهم وهو ان يكون موضوعا للمعنى المعهود من المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو
بمقتضى المقام بشرط ان يكون المعهود به قبل الضمير اي المعهود قبل ارجاع الضمير اليه
فالمعنى الحقيقي لضمير المذكر الغائب المعهود فالعهد ان كان بارادة المعنى الحقيقي من المرجع
او المجازي مع القرينة فلا اشكال في كون الضمير حقيقة واما اذا اريد من المرجع المعنى
المجازي من غير قرينة قبل ارجاع الضمير اليه فلما كان مقتضى الاصل ان يراد من اللفظ

حقيقته

حقيقته وظاهره ويحصل العهد به لا لذلك فاذا دلت القرينة على ارادة غيره من المرجع بعد
الضمير فيكشف عن عدم معهوديته المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له ثم
الظاهر انه لا خلاف في انه لا يشترط المطابقة بين الضمير والمرجع ولا في ان مخالفته له بسبب
كونه مجازا وبذلك يظهر انتفاء الاحتمال الاول وعدم الوضع لمطلق ما يدل عليه
المرجع ولو بالتضمن والالتزام وكذا لا ينبغي ان يرتاب في انه لا دخل لحقيقة المرجع و
مجازه في وضع الضمير فانا نعلم قطعا ان ضمير المذكر الغائب وضع للارجاع الى مرجع يدل
على المذكر الغائب واستعمل فيه سواء كان حقيقة او مجازا فانه لا شك في انه ليس تجوز في الضمير
في قولك رايت اسدا يرمي وهو نائم ولانه اذا قال رايت اسدا يرمي وهو اخر واريد من
الضمير الحيوان المفترس يكون مجازا كيف والمتبادر في المقامين ليس الا هو مراد المتكلم
من المرجع قطعا ولذا يتبادر في الثاني ان ذلك الرجل الشجاع اخر وكذا لا يفهم السامع
في الاول الا ان ذلك الرامي نائم ولو كان حقيقة في المعنى الحقيقي للمرجع لزم ان يتبادر
الحيوان المفترس لعدم قرينة على التجوز في الضمير واما يرمي فهو قرينة للتجوز في الاسد و
بهذا يظهر بطلان الثاني ايضا وكذا الرابع مضافا الى انه يوجب التفرقة بين قولك رايت
اسدا يرمي وهو نائم ورايت اسدا هو نائم ويرمي بكون الاول حقيقة والثاني مجازا وهو
مما لم يقل به احد وايضا لو قال رايت اسدا وهو نائم واحتمل المخاطب ان يلحق قرينة دالة
على ان المراد الرجل الشجاع لا شك في ان مراده من الضمير هو مراده من المرجع ويتبادر
منه ذلك ويظهر منه تعين الاحتمال الثالث وهو كذلك والتبادر دليل عليه اذا عرفت تلك
المقدمة فاعلم انه ذهب الشيخ في العدة والعلامة في ... والحاجبي والعضدي والبيضاوي
والقاضي عبد الجبار الى ان عود الضمير الى البعض لا يخصص والعلامة في ... والعميدي
والعبري الى انه يخصص ونسبه العضدي الى البصري وامام الحرمين وذهب السيد والمحقق
والعلامة في ... وصاحب المعالم والجويني الى الوقف ونسبه العميدي الى البصري والامدي
اليه والى امام الحرمين وهو الحق لنا مضافا الى ضعف ادلة الاولين انه قد عرفت ان الضمير
موضوع لتمام المراد من المرجع والمرجع عام ولا يمكن ارادته من الضمير فلا يمكن ابقاء
المرجع والضمير معا على حقيقتهما ويجب ارتكاب تجوز في احدهما ولا دليل على التعيين
فيجب التوقف والقول بان تخصيص العام يستلزم مجازية الضمير مبني على وضع الضمير
للمطابق لحقيقة المرجع لا لما يراد به وقد عرفت ضعفه وترجيح تجوز الضمير بكونه اضعف
دلالة فيكون اسهل تصرفا مع ان يكون التخصيص ارجح من المجاز عندنا غير معقول كما مر في بحث

تعارض الاحوال وقد يجعل تجوز الضمير ايضا من التخصيص وفيه ما فيه ولنا ايضا انه قد عرفت في بحث اصالة
الحقيقة انها انما يكون فيما لم يكن مع اللفظ ما يصلح ان يكون قرينة للتجوز وههنا كذلك لا اشكال المتكلم
عليه وعموم المرجع يصلح للقرينة على التجوز في الضمير كما ان خصوصية الضمير يصلح قرينة لتخصيص
المرجع فلا يجري اصالة الحقيقة في شيء منهما فيتوقف احتج الاولون بان الضمير يقوم مقام
اعادة الظاهر بنفسه ولو اعاده واراد منه الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول فكذا الضمير وبان
العام حقيقة في العموم والضمير في الرجوع الى تمام المرجع وارتكاب التجوز في الضمير وارجاعه
الى البعض لا يستلزم ارتكاب التجوز في المرجع ايضا وبان المرجع ظاهر في العموم قبل
لحوق الضمير فيجب ابقاؤه على ظاهره حتى يجيء المخصص ولم يعلم كون لحوق الضمير الراجع الى البعض
مخصصا والجواب عن الاول منع انه لا بد من اعادة الظاهر فانه لا يشترط ذلك في الظاهر
المعاد مع ان في عدم تخصيص الظاهر المعاد ايضا كلاما وعن الثاني ان المخصص لا يقول ان التجوز
في الضمير يوجبه في المرجع بل يقول عدمه موجبه وعن الثالث مضافا الى عدم جريان اصالة
الحقيقة التي هي سبب الحمل على الظاهر فيما نحن فيه لما مر ان استصحاب بقاء المرجع على عمومه معارض
باصالة الحقيقة في الضمير احتج المخصص بانه لو لم يخص العام يلزم المخالفة للمرجع وجوابه انه ليس
باولى من تخصيص العام ولا مرجح بل اكثر من الاصوليين على ترجيح التخصيص عند تعارضه مع المجاز

البحث الثالث في بعض مباحث التخصيص منهاج

اختلفوا في منتهى التخصيص
الى كم هو فالاكثر ومنهم المحقق وصاحب المعالم الى انه ما يقرب مدلول العام ونسبه العميدي
الى محققي المتاخرين وربما يعرف بغير مدلوله باكثر من النصف هذا اذا لم يكن الا
ستعمال للتعظيم والا يجوز الى الواحد وقيل لا بد من بقاء كثرة وان لم يعلم قدرها
اختاره الرازي في المحصول ونسبه الى ابي الحسين ونسبه العميدي الى الاول وقال البيضاوي
لا بد من بقاء كثرة وان لم يعلم قدرها اختاره الرازي في المحصول غير محصور وارجعه بعض
شراح منهاجه الى الثاني ولا يبعد اتحاد المذاهب الثلثة فيكون المراد من غير المحصور الكثير
ومما يعرف مدلوله ما يعرف به من جهة الكثرة لا من حيث العدد اي يكون كثيرا ويشعر بذلك
كلام العميدي وباتحاد الثانيين كلام بعض اخر وذهب جماعة منهم الشيخ والسيد وابن زهرة
ونسبه العلامة الى جوازه حتى يبقى واحد وكلام الاولين يشعر بالاجماع عليه وقيل
حتى يبقى ثلثة وقال القفال حتى يبقى اقل المراتب فهي الجمع ثلثة وفي غيره واحد والقاضي
حتى يبقى اثنان ولعله لكونه اقل مراتب الجمع عنده ولذا احتمل في المنهاج مذهب القفال
وابن الحاجب حتى يبقى واحد في التخصيص بالاستثناء والبدل واثنان في متصل غيرهما او منفصل

في محصور

في محصور قليل وما يقرب المدلول في غير ما ذكر واختاره بعض متاخري اصحابنا والحق هو الاول في غير التخصيص
بالصفة وفيه حتى يبقى واحد لنا على الاول ما مر من توقيفية اللغات ولم يثبت جواز التخصيص الى غير ما ذكر في غير
الصفة فلا بد فيه الاكتفاء بما يقرب مدلول العام عرفا والتشكيك في مراتب القرب غير مناف للعقيدة
لبنائه على الاصل فيما شك فيه وعلى الثاني الحامض عشرة واكرمنا العلماء الفقهاء والعرب العلماء
وان كان الفقيه في الاول ... في الثاني واحدا بل لا يبعد الجواز الى الواحد في كل تخصيص متصل مع وجود
نكتة لهذا التعميم والتخصيص كما يقول على عشرة الاشعر في مقام الاستهزاء على مدعي العشرة ويدل
الحديث كلكم جائع الا من اطعمته فان الاكثرون يتبع اكل كل رمانة في البستان وفيه الاف ولم ياكل الا
واحدا او ثلثة عند اهل اللسان واستنكارهم ذلك وليس هو الا لعدم وروده مثله في اللغة لعدم
... للقبح وهيهنا انه في التخصيص بالصفة ثم كما مر مع انه مختص بالتخصيص الى الواحد وما يقرب منه دون
النصف وما يقرب منه وبان العام المخصص مجاز في الباقي فلا بد فيه من علاقة وليست الا المشابهة وهي منتفية
في غير ما يقرب مدلوله وفيه منع كون العلاقة هي المشابهة وهذا الاخير حجة القائل بلزوم بقاء الكثرة او غير
المحصور مطلقا ان قلنا بمغايرتهما للاول وهذا ايضا يشعر بالاتحاد واحتج المجوزون الى الواحد بعدم مخالفته
المانع اما عقلا فظاهر واما لغة فلان الاصل عدمه وجوابه ان عدم المانع غير كاف بل لا بد من وجود
المقتضي والمقتضي هنا توقيفا للغوي ولم يثبت فان قيل العام المخصص اما حقيقة في الباقي فيتحقق الوضع
الحقيقي وهو اشد المقتضيات او مجاز فيتحقق الوضع المجازي قلنا معنى كونه حقيقة في الباقي ليس انه موضوع
لكل من المراتب باحد الاشتراكين بل المراد انه مستعمل في معناه الحقيقي واخرج بعض الافراد بالمخصص ولا
خارج ما دل عليه لفظ بلفظ اخر ايضا من الاحكام اللفظية المحتاجة الى التوقيف والاذن وحصول الاذن
في جواز اخراج كل مرتبة غير معلوم واما على القول بالمجازية فالثابت ان كلما يجوز المخصص اليه معنى مجازي
لا ان كلما يصدق عليه التخصيص فهو مجاز صحيح ومنها انه لو لم يجز الى الواحد لكان لاجل اخراج اللفظ عن
موضوعه لعدم مانع اخر وهو يقتضي امتناع كل تخصيص وجوابه انه لاجل عدم ثبوت جوازه من اللغة ومنها
قوله تع ~~والذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود~~ ومنها قوله تع وانا له لحافظون والمراد هو تعالى شانه
وحده والجواب انه ليس من صيغ العموم في شيء ومنها قوله تع الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود
كما روي عن ... وجوابه انه يحتمل ان يكون مبدء القول نعيم ثم اخذ المنافقون او غيرهم الخبر عنه
ونقلوه فمراد الامام ان القائل هو نعيم ومراده سبحانه جميع من نقل الخبر من الجماعة المعهودين
وقد يجاب ايضا بانه ليس من باب التخصيص بل التشبيه ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس وهم
ابوسفيان وحشمه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم ومنها
انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل وجوابه انه ...

ان عموم المفرد المعرف اما لاقتضاء الحكمة او تعليق الحكم على الطبيعة ولم يتحقق شيء منهما في الكل
فلا عموم فيه بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني ومنها جواز اكرم الناس الا الجهال
ان كان العالم واحدا وجوابه ان الحصاد الموجود في الواحد لا يوجب تخصيص الناس به في الارادة
بل مراده اكرام غير الجاهل مطلقا غاية الامر ان الموجود من مراده واحد ومنها ان استعمال
العام في غير الاستغراق اما مجاز وليس بعض افراده اولى من البعض فوجب جواز الجميع الى ان
ينتهي الى الواحد وكذا على كون استعمال العام في الباقي حقيقة ايضا يقول اخراج بعض
الافراد ليس اولى من بعض وجوابه منع عدم اولوية البعض بل تعينه فان ما ثبت جوازه وهو
ما هو اقرب الى المدلول اولى من غيره حيث ان امر اللغة محتاج الى التوقيف لثبوت جواز لا نفس
القرب واجيب عنه بوجهين اخرين ايضا احدهما ما ذكره العلامة وهو منع عدم اولوية البعض
فان الاكثر من الافراد اولى من غيره لكونه اقرب الى الموضوع له واعترض عليه بوجهين الاول ما ذكره
العميد به بان اولوية الاكثر لقربه الى الموضوع له معارضة باولوية الاقل بكونه متيقن الارادة
والثاني ما ذكره ايضا وبعض صاحب المعالم وهو ان اولوية الاكثر باعتبار اقربيته انما يفيد حجية
الاولى عند التعارض بمعنى انه اذا دار الامر بين مخصصات مختلفة يكون الراجح ارادة الاكثر
لا المنع مما ليس كذلك وفيه خلوه عن التعارض ووجوده ولكل عليه تمل بعد نقل جميع ذلك وفي
الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فلان مبناها على ترجيح المراد من العام
لا بيان جواز اي فرد من افراد الخصوص وعدمه كما هو المدعى فلو دار الامر بين الحقيقات
المختلفة امكن التمسك بامثال ذلك اقول ان هذا عين الاعتراض الاخير فلا وجه لذكره و
جعله اعتراضا عليه ايضا مع انه لا يرد على الاعتراض الاول ايضا لانه وان كان مبناه على ترجيح
المراد ولكنه في مقابلة المجيب حيث انه لما بنى كلامه على ذلك فرده المعترض بانه لا يصح هذا
الترجيح لوجود المعارض فالنظر انما هو وارد على المجيب خاصة وهو ايضا ليس نظرا جديدا بل هو
الاعتراض الاخير ويمكن توجيه كلام المجيب ايضا بما يندفع عنه الاعتراض كما لا يخفى على المتدبر
نعم يرد على الاعتراض الاول ان ايجاب الاقلية لتيقن الارادة مطلقا ممنوع كما اذا قال اقتلوا
المشركين وكانوا مأة واحد منهم مجوسي وعلم اما تخصيص المجوس او اهل الكتاب وعلى الجواب
ان ايجاب الاقربية للاولوية غير ثابت بل هو عين النزاع وثانيهما ما ذكره صاحب ومرذكره
وهو ان استعمال العام في الخاص لكونه مجازا لا بد له من علاقة والعلاقة المتصورة فيها
اما الجزئية او المشابهة في الصفة والاولى منتفية هنا فبقي الثانية والصفة الكثرة فلا بد من
كثرة تقرب من المقام فوجود العلاقة وعدمه هو سبب اولوية البعض عن واورد عليه بان

النزاع ليشمل مثل العشرة ايضا بالنسبة الى اجزائها وعلاقة الجزئية منها متحققة وبجواز كون العلاقة
هي الكلية حيث ان الكلي جزء للجزئي فالعام جزء من الجزئيات الخاصة وبجواز كونها هي العموم
والخصوص وفي الاول انه يكفي في رد الدليل عدم وفاته بجميع المدعى مع ان المتنازع
فيه هنا هو العام المستغرق مضافا الى ان في تحقق العلاقة الجزئية الصحيحة لاطلاق العشرة
على الواحد ايضا نظر لان صحة استعمال الكل في مطلق الجزء غير معلومة بل الثابت ما
يكون للكل هيئة اجتماعية وحدانية واقعية دون ما يكون كلية اعتبارية واما الاجزاء المنفصلة
بعضها عن بعض مع كون الجزء مستقلا في الوجود فلا واما اطلاق مثل السنة والشهر على
بعضهما فيمكن ان يكون من باب المشاهدة ولذا لا يطلقان على يوم ويومين بل شهرين ايضا
في السنة وفي الثاني ان ما هو جزء للجزئي هو العام المنطقي الذي يسمى بالمطلق وان
هو من العام المتنازع فيه وفي الثالث ما قيل من ان ما وقع في كلامهم مما يشعر بان
العموم والخصوص علاقة مخصوص بالعام المنطقي واما الاصولي فيتحقق كونه مجازا وان علاقة
استعماله في الخصوص ماذا فانما هو في هذه المسائل ولا اقل من احتمال ارادة المنطقيين
منهما فان اطلاق العام على المعنى الاصولي انما هو في مصطلح الاصوليين مع ان كون العموم
والخصوص علاقة غير ثابتة كيف ولم يعدها الاكثر من العلاقات بل لم يصرح الان من علائ
منها من كلامه حجة في هذا المضمار وانكره السيد الصدر وقال والذي العلامة ...
ولم يصرح احد بجوز نوعه هذا كله مع انه على فرض تسليم كونه علاقة لم يثبت كونه مطلق
علاقة نعم يرد على الجواب اولا انه لا يصح في مقابل من يقول بكون العام المخصص حقيقة وثانيا
انهم صرحوا في علاقة المشابهة بانها يجب ان يكون في صفة ظاهرة ومن الالفاظ العامة
ما ليست الكثرة من الاوصاف الظاهرة لمعانيها بل لا يتصف بالكثرة غيره كالعناصر والسيارات
فان قلت وحيث لم يكن العلاقة هنا الجزئية ولا العموم والخصوص ولا المشابهة فعلى القول
بكون العام المخصوص مجازا ما يكون علاقته قلت قد عرفت ان العام الافرادي على قسمين
قسم يكون العموم لازم معناه الحقيقي لا انه معناه كالمفرد المعرف والمضاف والنكرة المنفية
وقسم يكون معناه العموم ويكون كل فرد لازما له فما كان من الاول فتخصيصه يكون باستعماله
في غير معناه الحقيقي مما لا يلزمه العموم وهو يختلف باختلاف الموارد فلا تنضبط العلاقة فيه بامر
خاص بل يختلف في الموارد مثلا عموم اكرم الانسان باعتبار تعليق الحكم على الطبيعة ويلزمه
العموم فاذا خص بالعلماء تعلم ان المراد بالانسان ليس طبيعته بل استعمل في طبيعة العالم والعلاقة
وهكذا وما كان من الثانية فالعلاقة يمكن ان يكون هي اللزوم فيكون من باب تسمية اللازم

باسم الملزوم ولازم العام وان كان جميع مراتب الخصوص ولكن يمكن ان يشترط في هذا النوع
من اللزوم الاستعمال في لوازم خاصة فان العلاقات انما يعلم بتتبع موارد الاستعمالات
فان قلت فلم يجوز في الصفة الى الواحد قلت ليس العام المخصص بالصفة مجازا كما يأتي عن
المجوزين الى الثلاثة او الاثنين ما قيل بان في اقل الجمع بتبعية عدم القول بالفصل في غير
الجمع وفيه ان الجمع غير العام واستدل الحاجبي بدليل الاكثر من غير زيادة وهو كما ترى ثم على
ما اخترناه من عدم الجواز لاجل عدم التوقيف يبقى فائدة النزاع كما يظهر وجهه مما ذكرنا في مسألة
استعمال المشترك في معنييه ولا يخفى انه صرح جمع بان النزاع في غير اسماء الشرط والاستفهام
واما فيهما فلا خلاف في جواز التخصيص الى الواحد وصرح بعضهم بتعميم الخلاف فيهما والظاهر
ان من صرح بالجواز فيهما دون غيرها عمل بما ذكرنا في مفيد عمومهما تتميم اختلفوا بعد
اتفاقهم على بطلان الاستثناء المستغرق وجواز غيره في منتهاه فالاكثر على جوازه مطلقا سواء
استثنى النصف او انقص او ازيد اجازة الشيخ والعلامة والحاجبي والعضدي والرازي و
البيضاوي وصرح الاول بعدم الخلاف في جواز استثناء النصف ونسبه الائمة الى الكوفيين
والاختان وقيل بجواز استثناء المساوي للنصف والناقص دون الزائد وخص بعضهم بالناقص
واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة حد يقبح استثناؤها عادة ومما ذكرنا سابقا يظهر وجه
الاول لوقوعه في المحاورات كثيرا بما مع وجود نكتة له وهذا القدر كاف في حصول الاذن
وربما يستدل ايضا بقوله عز شانه ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
مع قوله جل شانه فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه لو اشترط كون
المستثنى اقل من النصف لزم ان يكون كل من الغاوين والمخلصين اقل من الاخر حيث ان الاية
يدل على انتفاء الواسطة بين الصنفين وعلى ان المخلصين اقل من الغاوين والاولى على ان
الغاوين اقل وقد يضم مع الاولى قوله عز شانه وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين حيث
دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ويرد اولا منع انحصار العباد في
الصنفين لان الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين ولعدم الدليل
على الانحصار وغاية ما يدل عليه الاية الثانية حلف ابليس على اغواء غير المخلصين ولا يجب
وقوع كل ما حلف عليه وثانيا انه اخص من المدعى لانه لو تم لا يدل الا على بطلان اشتراط
الاقل من النصف وقد يورد عليه بوجوه اخر لا فائدة في ذكرها وقد يستدل ايضا بالاجماع
على لزوم واحد اذا قال على عشرة الا تسعة وفيه ما فيه والحجج للاقل بعض ما سبق في التخصيص
وظهر جوابه وغيره مما يظهر وهنه بادنى توجه هذا واعلم ان بعض من اختار في مسألة منتهى

التخصيص وجوب بقاء ما يقرب مدلول العام واستدل عليه بعدم الرخصة في غيره وبان العام
المخصص والمستثنى منه مجاز ولم يثبت العلاقة في غير ما يقرب وسلم الاستقباح في اكلت كل رمانة
في البستان وقد اكل واحدة وقال في جواب من جوز التخصيص مطلقا مستدلا بانه مجاز وليس
بعض افراده اولى بان الذي ثبت من جواز استعمال العام في الخاص هو الجمع القريب لا
مطلق علاقة العموم والخصوص ونفى العلاقات الاخرى واختار في الاستثناء ايضا ذلك
ونقل استدلال الاكثر هنا بالاية وبحديث كلكم جائع وبالاجماع المتقدم فيما اذا قال علي
عشرة الا تسعة واجاب عنها بما حاصله ان الثابت من هذه الادلة ليس الا استعمال الاستثناء
في اخراج الاكثر وهو اعم من الحقيقة والنزاع في الاستعمال الحقيقي دون المجازي فانه جائز
لعلاقة المشابهة بين الاستثنائين ولا يخفى ان استعمال الاستثناء في اخراج الاكثر مجازا
يستلزم استعمال المستثنى منه في الاقل وهو قد صرح بعدم جوازه مجازا ايضا وهل هذا الا
التناقض مع انه اذا صح التخصيص الى الاقل ولو تجوزا فما وجه التمسك بقبح اكلت كل رمانة في
البستان وقد اكل واحدة فان القبح لا يدل على نفي الحقيقة فقط هذا كله مع ان كون النزاع
في خصوص الاستعمال الحقيقي ممنوع بل مرادهم مجرد صحة الاستعمال وعدمها كما ينادي به كلماتهم في
المسئلتين بقي هنا سؤال وهو انه ما وجه افرادهم الاستثناء بالذكر بعد ذكرهم حكم منتهى التخصيص
مع ان الاستثناء ايضا مخصص والوجه فيه ان بين المخصص والاستثناء عموما من وجه فان
التخصيص قد يكون بغير الاستثناء والاستثناء قد لا يكون تخصيصا كما في ضربت زيدا الا
راسه وعلى عشرة الا ثلثة فلا يظهر حكم احدهما من حيث بيان حكم الاخر حيث تعرضهم
في مسئلة التخصيص بيان منتهى التخصيص من حيث هو مخصص فثبت حكم الاستثناء المخصص من جهة
كونه مخصصا لا من جهة كونه استثناء وغرضهم في مسئلة الاستثناء بيان منتهى الاستثناء
من حيث هو استثناء ويمكن ان يكون تابع التخصيص الى مرتبة لم يكن ذلك لاستثناء الغير التخصيصي
التخصيصي او مقتض للثاني دون الاول وذلك كما انه لما لم يكن افراد العام الاصولي جزءا له
فزعم الاكثر في التخصيص ان العلاقة المشابهة فلذلك اشترطوا الكثرة ومن زعم منهم ان العلاقة
هي العموم والخصوص فصرحهما على القدر الثابت بخلاف الاستثناء الغير التخصيصي فان
المستثنى يمكن ان يكون جزءا للمستثنى منه كالراس والثلثة في المثالين فيتحقق العلاقة في
غير الكثير ايضا ومن هذا يندفع ما توهم شبهة في هذا المقام واردة على العموم من انه ذهب
الاكثر في مسئلة التخصيص الى لزوم بقاء كثرة تقرب مدلول العام وفي هذه المسئلة الى
جواز استثناء الاقل من النصف بل لم ينقل احد بوجوب بقاء الاكثر منه الا شاذ من العامة

هذا مع انه قد عرفت ان مذهب الاكثر في المسئلة الاولى لزم بقاء الكثرة ومرادهم من قرب الباقي
من مدلول العام مشابهته له في الكثرة دون القرب المقداري بل ذكر القرب لم يقع الا في
كلام اهل قليل منهم ولا شك في انه لا تشابه بين الكثرة والنقصان عن النصف فلا تشبه اصلا
منهاج اختلفوا في العام المخصص هل هو مجاز ام لا واعلم اولا انه قد وقع التسامح
في كثير من عبارات القوم في عنوان المسئلة اذ قال الاكثر العام اذا اريد به الباقي فهو حقيقة
او مجاز وهو لا يناسب القول بان مجموع العام والمخصص حقيقة كما هو احد الاقوال ولا القول
بان المراد بالعام العموم واخرج غير الباقي عن الحكم ولذا عدل بعضهم الى التعبير بان العام
الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا واخو الي ان في هذا الكلام هل مجاز ام لا وكيف
كان فيشمل اقوال الاول انه حقيقة مطلقا وهو بين قول بانه مستعمل في العموم وان لم يتعلق الحكم
بجميع افراده وهو المراد من كونه حقيقة وقول بانه مستعمل في العموم ومع ذلك حقيقة في الباقي
ايضا وهو المراد بكونه حقيقة لا لاستعماله في عمومه وهذا الذي اختاره والدي العلامة
وقول بانه لم يستعمل الا في الباقي ومع ذلك حقيقة فيه الثاني انه مجاز كذلك وهو مذهب
الشيخ ونقله عن الجبائيين واكثر المتكلمين واختاره الحاجبي والبيضاوي وصاحب المعالم
ونقله عن المحقق والعلامة في احد قوليه الثالث انه حقيقة ان خص بمخصص غير مستقل ومجاز
ان خص بمستقل نقل عن البصري وصاحب المعالم نسبه الى قيل وليس كذلك الرابع انه حقيقة
ان كان الباقي غير منحصر ومجاز ان كان منحصرا منقول عن ابي بكر الرازي الخامس انه مجاز في
الباقي من حيث الاقتصار وحقيقة من حيث التناول اختاره الفخر الرازي في البرهان السادس
انه مجاز ان خص بغير الشرط والصفة وحقيقة ان خص بهما نقل عن عبد الجبار السابع انه لا يتبدل
الصفة بالاستثناء ذهب اليه الباقلاني الثامن انه مجاز ان خص بغير الدليل اللفظي وحقيقة
ان خص به التاسع انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل مع مخصصه حقيقة في الباقي وهو احد احتمالي
ما نقله في العدة عن كثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة العاشر انه مجاز ان خص بمستقل
كالناسخ ان خص بغيره وهو مختار البصري في المعتمد والرازي في المحصول والحق هو الثاني
لما مر في تقرير دلالة الاستثناء من ان العام المخصص بغير المستقل مستعمل في عمومه والا
سناد بعد الاخراج بخلاف المستقل فان قيل كان ما مر مبنيا على اصالة ارادة العموم
ويحتمل ان يكون الهيئة التركيبية موضوعة لمعنى اخر قلنا نحن نعلم قطعا بحكم التبادر وتصريح
جميع اللغويين ان تركيب الاستثناء في مثل الاخراج المستثنى عن المستثنى منه وهذا لا
يقتضي وضعا اخر للمفردات والاصل عدم وضع اخر للهيئة فان قيل انه اذا اراد المتكلم

العموم

العموم حال الاطلاق ثم بدا له خروج البعض يلزم النسخ قلنا النسخ انما يكون في الحكم
دون الارادة فان قيل لما كان الحكم على الباقي كان ارادة الزائد لغوا لا يتعلق به
غرض في الحكم فلا وجه لان يراد قلنا الفائدة لا تنحصر في الحكم على ما هو المراد بل يتعلق بالزيادات
عليه اغراض في الكلام ويتصور الكلام على حسبها بصور مختلفة هي محط البلاغة
ومناطها ويتعلق به ارتباط اجزاء الكلام وحسنها على ان الاسناد انما يتحقق مع ذكر
العام وارادة الباقي ثم الاتيان بالمخصص قرينة ايضا وكما يمكن ابداء النكتة للثاني فكذا للاول
فان النكات اللفظية لا تنحصر في عدد حتى يمكن نفيها عن موضع وقد يستدل له ايضا بوجهين
اخرين احدهما ان العام المخصص مستعمل في غير ما وضع له وهو موجب للتجوز الا ان الدليل
دل على عدم التجوز في غير المستقل فلا نحكم به وهو انه لو اوجب تجوزا لكان نحو المسلم
العهد ومسلمون للجمع مجازا اولا للازم ظاهر البطلان بالاجماع بيان الملازمة ان المخصص
بغير المستقل يعد هو كالجزء نحو المسلم والمسلمين وقد صارا بواسطته لمعنى غير ما وضع له
اولا وهما يدونه لما انقلا اليه واذا كان ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم وفيه مضافا الى
منع استعمال المخصص بغير المستقل في غير ما وضع له كما مر ذكره ان ثبوت الوضع لهيئة تركيبية
بالاجماع لا يوجب ثبوته لهيئة اخرى اذا لم يعلم اتحادهما نوعا والفارق هو ثبوت الوضع
وعدمه فلا تحكم وثانيهما ان المتبادر من المخصص بغير المستقل هو الباقي اذ لا فصل بين
العام ومخصصه فيكون حقيقة فيه وذلك بخلاف المخصص بالمستقل فان المتبادر من العام
هو الاستغراق ما لم يرد المخصص وبعد وروده يخرج عما هو متبادر فيه فيكون مجازا وفيه
انه ان اريد بالعام المخصص المركب منه ومن المخصص فهو لا يتناول غير الباقي في المستقل
وغيره وان اريد به خصوص العام فهو يتناوله في الموضعين والفرق تحكم ومحض الاتصال و
الانفصال لا يصلح للتفرقة على ان المستقل وغيره وان اريد به خصوص العام فهو يتناوله في
الموضعين والفرق تحكم ومحض الاتصال والانفصال ايضا قد يكون متصلا وايضا ان اريد
من التبادر التبادر لاجل القرينة فهو مسلم ولكنه لا يستلزم الحقيقة وان اريد تبادر الباقي
مع قطع النظر عن القرينة فهو مع اتجه الاول اما على تقرير الاول فيما تمسكنا به وهو في المستقل
ممنوع كما عرفت واما على التقريرين الاخرين فوجوه احدها ان الباقي متبادر من لفظ
وان لم يكن قرينة وهو علامة الحقيقة غاية الامر انه غير معه ايضا التبادر وهو غير قادح نعم
يتوقف خروج الغير على القرينة فالقرينة لا مدخلية لها في تبادر الباقي وانما شانها الحكم
الغير ويرد عليه ان المتبادر ربما دون القرينة من اللفظ معنى اخر غير الباقي مستلزم للباقي

او متضمن له فهم الباقي انما هو باعتبار دخوله تحت المراد او كونه لازما له لا من جهة انه مستعمل
فيه والمفقود لكون اللفظ حقيقة في معنى هو العلم بارادته على انه نفس المراد ولا يتوهم انه يلزم
ذلك في العام الذي كان دلالته على افراده مطابقة كالنكرة المنفية عند البعض لان من
يجعلها مطابقة نظرا الى كون اللفظ موضوعا للماهية او الفرد المنتشر وورود النفي عليه
يستلزم العموم ولا شك ان اللفظ الموضوع لاحدهما ليس موضوعا للبعض الافراد الذي
هو الباقي وثانيها ان العام كان متناولا للباقي حقيقة والتناول باق على ما كان لم
يتغير وانما طرء عدم تناول الغير وفيه منع كون التناول اولا على سبيل الحقيقة لان العام
وان كان متناولا للباقي قبل التخصيص في الواقع ونفس الامر لكن ليس ذلك على سبيل الحقيقة
لعدم كون اللفظ مستعملا فيه بل كان داخلا في المستعمل فيه او لازما له ومن هذا يظهر انه لا يصح
الاستدلال بالاستصحاب ايضا على كونه حقيقة اذ لم يكن تناول العام للباقي حال تناوله
للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل كان تابعا للحقيقة بل لو سلمنا كون التناول للباقي اولا
حقيقة ايضا لم يمكن الاستصحاب لتغير الموضوع لا لاجل ان التناول كان اولا في ضمن الجميع
وليت معرهذه الحالة حين التخصيص لان تغير الحالة لا يوجب تغير الموضوع والا لم يصح
استصحاب اصلا بل لاجل ان تناول الباقي حال كونه في ضمن الجميع لكونه تبعا انتفى بانتفاء
متبوعه وهذا التناول غير التناول الاولى وثالثها انه لو كان العام المخصص مجازا في
الباقي لكان له علاقة مع العموم ولا علاقة فيما اذا خص الى الواحد وما يقرب منه لعدم
المشابهة وعدم كونه جزءا او جزئيا واما علاقة العموم والخصوص فهي غير معتبرة وفيه ان لهم
منع جواز التخصيص الى الواحد اولا ومنع عدم اعتبار العلاقة الاخيرة ثانيا ومنع عدم تصور
علاقة اخرى ثالثا وقد استدل والدي العلامة على الحقيقة بهذا الدليل بعد اختيار جواز
التخصيص الى الواحد ودفع اعتراض من نفى العلاقة بانه لا يحتاج اليها لكون العام المخصص حقيقة
وهو منه غريب وقد يستدل له ايضا على تقرير الاخير بالقياس بمثل ان جاء زيد فاكرمه وهل جاء
ولم يجئ وليت جاء حيث ان الفعل مع الادوات المذكورة حقيقة مع انه خرج عن معناه الاصلي
وجوابه بطلان القياس اولا ومنع الحكم في الاصل ثانيا فان قيل انه يمكن ان يستدل عليه بان
العام مع المخصص اي لشرط القيد على ان يكون المشروط خارجا والشرط داخلا لا يمكن ان
يراد به العموم وهو ظ ولا الباقي مجازا اذ لا حقيقة له فيكون هو المراد حقيقة قلنا اولا انه
يستلزم نفي المجاز ما سالجريان مثله في اسد لاشرط كونه مع يرمي وثانيا انا نقول انه مجاز ولا
يجب ان يكون معناه الحقيقي هو معنى اللفظ بالشرط المذكور بل يكفي فيه كونه معنى للفظ وثالثا

انا نقول

وثالثا انا نقول ان معناه ليس العموم وحده ولا الباقي بل هو العموم المقيد بالشرط المذكور
والحاصل ان المعنى ايضا كاللفظ مركب ومقيد استدل الثاني ايضا بوجوه منها انه لو كان حقيقة
بعد التخصيص وعند ارادة العموم يلزم كونه مشتركا بين العموم وبين ما اريد منه بعد التخصيص
وهو خلاف الاصل مع ان الغرض في الالفاظ التي ثبت وضعها للعموم خاصة وجوابه مضافا الى
انه لا يبطل جميع الاحتمال كما لا يخفى انه يلزم لو قلنا بكون المراد منه غير العموم واما اذا قلنا بانه حقيقة
لارادة العموم فلا فقولنا اكرم بني تميم الطوال بمنزلة اكرم بني تميم من قد علمت من صفتهم
انهم الطوال ويرجع المعنى الى انه اكرم من جميع بني تميم طوالهم ولهذا يصح ان تقول واما القصار
منهم فلا تكرمهم فيرجع الضمير الى جميع بني تميم من غير تحمل صنعة الاستخدام ثم ان بعضهم بعد
استدلاله على التجوز بالدليل المذكور قال وقد يقال ان ارادة العموم باقية فلا يلزم التجوز في الباقي
ثم ذكر مثال بني تميم المذكور بالتقريب المتقدم وبعض امثلة اخرى فقال وانت خبير
بان ذلك تكلف وتجشم حمل للهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في
بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المغيرة
مغايرة الهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا
شجاعا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما ثم ذكر بعض المناقشات في بعض الامثلة لا فائدة
في ذكرها هنا ثم قال ومما يؤيد ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما
اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرء بعد التخصيص فيظهر ضعفه مما قدمناه وارده
ما ذكرنا في بحث تقريب دلالة الاستثناء اقول كان محط قوله وانت خبير وما ذيله
انما هو ما ذكرناه في بيان معنى اكرم بني تميم الطوال على ما تقدم لانه هو الذي حمل فيه
الهيئة التركيبية على خلاف وضعه وارتكب التجوز في بعض مفرداته حيث فسر قولنا اكرم من
جميع بني تميم طوالهم وجعل الملا اليه وحكم باتحاد المفسر والمفسر وقد لفظة من وحملت
اللام في الطوال على العهدية والا ففي ارادة الاستغراق من لفظ العام فقط لا تكلف
وكذا لا يلزم حمل هيئة تركيبية على خلاف وضعه وليس هنا هيئة مفسرة ولا مفسرة ولا تجوز
في بعض المفردات وعلى هذا فيرجع البحث الى ما ذكره في المثال والامر فيه سهل مع انه
يرد عليه انه المستدل فعليه اثبات اولوية التجوز في العام واني له ذلك وايضا تفسيرهم
قولهم اكرم بني تميم الطوال بما فيه حذف وتقدير وجعلهم اياه بمنزلة مفسرها انما هو
لاجل التعبير والا فالمراد ان بني تميم باق على عمومه وكذا الطوال ولما لم يكن التعبير عن
هذا المعنى الا بلفظ فيه زيادة وتغيير وانما يستلزم الحذف والتقدير هذا كله مع انه

لم يظهر لي فرق بين ما ذكره في دليل قوله فلا بنى وقوله وما تقدمه فجعلهما ايرادين لا وجه له
ولم يذكرهما احد مقابلا بل احدهما تعبير بعبارة الاخر ومنها انه لو كان حقيقة لكان كل مجاز
حقيقة لانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها في العموم
وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وجوابه ظاهر ومنها انه لو كان حقيقة لكان لاجل
ان المراد منه العموم واللازم منه انه لو قال علي عشرة الا ثلثة لم يصح استثناء انكار بعد
الاقرار وجوابه ان هذا انما هو لو قلنا بتعلق الاسناد والحكم بالمجموع اولا ايضا ولا نقول
به دليل الرابع ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على غير منحصر في عدد فاذا بقي غير
المنحصر في عدد يكون الباقي مدلوله الحقيقي وان لم يبق لم يكن حقيقة وفيه مضافا الى انه
خلط بين لفظ العام وصيغته منع كون معنى العموم عدم الانحصار بعد الخامس ان العام
كتكرار الاحاد قال اهل العربية معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع
الرجال اختصارا فالاقتصار على البعض جائز وان تناول الباقي حقيقة لانه اذا بطل ارادة
البعض لم يصر الباقي مجازا وان كان في ذلك الابطال التجوز وجوابه ان العام لم يقتصر فيه
على الباقي فليس فيه جهة اقتصار وانما هو في المجموع المركب وهو لم يكن حقيقة في العموم وايضا
كون العام كتكرار الاحاد ثم وانما يقول اهل العربية ذلك لا لانه مثله في جميع الاحكام
بل لبيان الحكمة في وضعه وجه السادس والسابع والثامن على ما نقل عنهم ما نقلناه دليلا
على المختار من بعضهم من ان التخصيص بغير المستقل لو كان مجازا للزم التجوز في نحو المسلم الا
ان الاول اخرج الاستثناء لعدم كونه تخصيصا بزعم حسبان مذهبه بقاء المستثنى منه
على عمومه وكون الاسناد بعد الاخراج والثاني الصفة لكونها مستقلة عنده لان التخصيص
بها يعلم من الخارج لا من لفظ الصفة والثالث ادخل كل مخصص لفظي لان المستقل منه ايضا
عنده كغير المستقل في ايجاب تجوز العام المخصص به وجوز نحو المسلم ومنصف الجميع ظاهر مع
ورود التخصيص بالغاية وبدل البعض على الاولين دليل التاسع وهما ان احدهما مامر من
القياس بمثل لم يجئ وان جاء وقد عرفت ما يظهر به جوابه وثانيهما ان المتبادر من مجموع
العام مع المخصص الباقي وهذا التبادر غير مستند الى قرينة اذ لا يحتاج مجموع العام
مخصصا الى قرينة اخرى في الدلالة على الباقي فيكون حقيقة وجوابه ان التبادر غير مستند
انما يكون علامة للحقيقة اذا علم انه من نفس اللفظ دون جهة اخرى بمعنى ان يكون اللفظ
سبب تبادر المعنى منه واما اذا كان سببه غير جهة اللفظ فلا كما في اسد يرمى فانه يتبادر منه
الرجل الشجاع ولكن لا من جهة اللفظ بل من جهة تنافي معنى الرمي والحيوان المفترس كما مر في

بحث الامر الواقع بعد الحظر ويمكن ان يكون التبادر فيما نحن فيه من ذلك القبيل لعدم امكان
اجتماع الاستثناء مع غير الباقي احتج ابو الحسين في المعتمد للعاشر بان القائل اذا قال
اضرب بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا الطوال ثبتنا البعض بمجموع الامرين ولم نفهم
بالعام وحده الاستغراق ولما كان استعماله في البعض نقصا ولا البعض والا لم يبق نحو يراد
بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا وقريب منه ما في المحصول الا انه زاد فيه انه لو كان
المخصص بالمستقل حقيقة لزم انتفاء المجاز راسا وقد يستدل على التجوز في المستقل بان
اللفظ موضوع للاستغراق فاستعماله في البعض استعمال في جزء المسمى والجواب ما علم
في المعتمد فبانا نختار الاول اولا ولا يلزم النقص لانه انما يكون لو قلنا بتعلق الحكم بجميع
الافراد ثم الاخراج ونختار الثاني ثانيا ويراد بالمخصص اظهار ارادة البعض من العام و
تفهيمه المخاطب واما ما زاد في المحصول فمقصوده وان كان صحيحا ولكن يرد على دليله
منع انتفاء المجاز اذ من المجازات ما وقع الاتفاق على كونه مجازا واما ما ذكر اخيرا
فاجيب عنه بمنع استعمال العام المخصص بالمستقل في البعض ولا وجه للفرق بين
المستقل وغيره اذ لا يمتنع ان يراد بالعام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بقرينة
الخارج من سمع او عقل ودعوى فهم دون التجوز باللفظ بحيث لا يعلم الا بعد الاطلاع
على سمع او عقل خارج تحكم جدا والحاصل ان النزاع لا بد ورد على الخلاف في وضع
الواضع انه ماذا اذ هو معلوم وانما الكلام في تصرف المتكلم بانه هل يتصرف في معنى
اللفظ واحال العلم بالتصرف الى الخارج او في الحكم كذلك والاعراء لو لزم فمشترك
ودعوى فهم لو سلم لا يعلم اختصاصه باحد الوجهين اقول لا يخفى ان بناء ذلك القول
على ان مجموع العام والمخصص اسم للباقي وهذا في المستقل غير متصور سيما المنفصل منه
لانه لا يتصور وضع لفظ مع امر اخر كالحس او العقل لمعنى واحد ومع لفظ اخر منفصل
عنه زمانا بحيث لم يكن شيء منهما دالا ويحصل تركيبهما المعنى ولو فرض امكانه فهو مقطوع
العدم بالاستقراء واما قوله ان النزاع لا بد ورد ففيه انه انما هو على القول بكون لفظ
العام ايضا دالا ووقوع الخلاف في ان الاخراج هل هو بعد الاسناد او قبله واما على
القول بكون لفظ المجموع اسما فيدور الخلاف على وضع الواضع قطعا اذ لا يتصور كون
المجموع اسما بتصرف المتكلم نعم لو كان كلامه على التفرقة بين المستقل وغيره في استعمال
العام في عمومه وجعل الاخراج بعد الاسناد لكان لظاهره وجه وجوابه ح يعلم مما
ذكرنا في بحث دلالة الاستثناء قد ظهر مما ذكر ان الخلاف هنا في مواقع

الاول في ان العام مستعمل في العموم او في الثاني والحق فيه التفصيل بالمستقل وغير المستقل
والثاني انه على كونه مستعملا في العموم هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز والحق انتفاء الامرين
اذ شرطهما الاستعمال والثالث انه على كونه مستعملا في الباقي هل هو حقيقة او مجاز والحق
فيه التجوز والرابع ان العام المخصص هل هو حقيقة او مجاز والحق فيه التفصيل المتقدم

منهاج العام المخصص اما مخصص بمجمل او بمبين والمراد بالمبين ما كان مبينا
من جميع الوجوه ولو ببقية الاصل او دليل خارجي فاكرم من في الدار الا ثلثة مبين وان لم
يتبين اشخاص الثلثة لاصالة عدم التقييد بالنسبة اما المخصص بالمجمل فاما مجمل من جميع الوجوه
بحيث لا يعلم قدرا وشخصا بالنسبة الى جميع افراد العام هذا العام مخصوص ومنه قوله تعالى الا ما يتلى
عليكم او من وجه دون وجه وهو على ثلثة اقسام لانه اما يكون مبينا قدرا مجملا شخصا نحو
اقتل من في الدار الا خمسة معينة منهم او بالعكس فيكون مجملا قدرا مبينا شخصا ولو ببقية الاصل
بمعنى ان اشخاص ذلك القدر لا يقيد بقيد خاص بل مطلق وان لم يعلم ذلك القدر كما اذا علم
انه خص كسرا معينا مبهما منه من النصف او الثلث او الربع الى غير ذلك مطلقا من غير تقييد بنصف
او ثلث او ربع معين ولكن لم يعلم انه اي الكسور ومن هذا القبيل ما لو قال اقتل من في
الدار الا افرادا معينا من حيث المقدار مبهم من غير تقييد في اشخاص القدر فلو علم هذا القدر
تعين اشخاصه بالاصل فلو علم انه ثلثة منهم يحكم بانه اي ثلثة كانت لاصالة عدم التقييد او
يكون مجملا بالنسبة الى بعض افراد العام مبينا بالنسبة الى اخر نحو اقتل المشركين الا بعض اليهود
ومنه قوله يجاز الى الدم الا ان كان قدر الدرهم لو لم يعلم قدر الدرهم انه هل هو الشرعي
او البغلي فانه لا اجمال فيه بالنسبة الى ما يزيد عنهما وانما الاجمال فيهما خاصة فان كان
مجملا من جميع الوجوه فلا تصريح جمع منهم لا خلاف في عدم كونه حجة ويظهر من العميدي
ان حجية العام المخصص ولو بمجمل مذهب الاكثر ويظهر من بعض شراح المنهاج ان القول
بعدم حجية مخصوص بالقائلين بكون العام المخصص ومن بعض اخر منهم ان الاتفاق على
عدم حجية انما هو فيما اذا خص بغير مستقل واما اذا خص بمستقل ففيه بالخلاف ونسب القول
بعدم الحجية الى الشافعية وبالحجية الى اكثر الحنفية اقول التحقيق انا اذا قلنا بكون العام المخصص
حقيقة لاجل استعماله في الجميع مطلقا فالحق حجيته واذا قلنا بكونه مستعملا في الباقي مجازا
فالحق عدم حجيته اما الاول فلانه يكون المراد منه العلم بتحقق العموم ويخرج البعض ولا شك
ان الاصل عدم خروج ما لم يعلم خروجه فيجب الحكم ببقائه واسناد الحكم اليه ويكون
مجملا في اخراج الاشخاص نظير ما مر في الاواني المشتبهة بالنجس فان قيل لما كان تعلق

الحكم بعد الاخراج وليس المخرج معلوما فالاصل في كل فرد عدم تعلق الحكم به قلنا بعد
اثبات عدم كونه مخرجا بالاصل يعلم تعلق الحكم فان هذا الاصل مزيل للاصل الاول وتم
في بحث الاصل والاستصحاب ان احد ان كان احد الاصلين المتعارضين مزيلا للاخر يقدم
ولذا يقدم اصالة عدم التخصيص على اصالة عدم تعلق الحكم بجميع الافراد فيما لم يعلم المخصص
اصلا او لغير ما علم واما الثاني فلانه اذا كان مجازا لم يكن الجميع مرادا اولا بل يعلم انه ليس
مستعملا في معناه الحقيقي ولما لم يكن المجاز معلوما ولا يجري فيه اصل فيكون الكلام مجملا فلا
حجة فيه ويظهر من ذلك ان الحق على ما اخترناه في العام المخصص ان المخصص بالمجمل حجة في غير
المستقل دون المستقل وان كان مجملا من بعض الوجوه فان كان من القسم الاول فهو كالمجمل من
جميع الوجوه فيحكم في التخصيص بغير المستقل بوجوب قتل غير الخمسة ويجري الحكم في كل خمسة با
لاصل ثم يجب ابقاء خمسة حتى لم يحصل العلم بقتل من لا يجب قتله كما في الاواني المشتبهة وفي
غير المستقل بعدم الحجية وان كان من الثاني فهو حجة مطلقا اما عند من يقول بكون العام مستعملا
في العموم فقط فتعين القدر بالاقل لاصالة عدم الاخراج ويحكم في الاقل بمقتضى اصالة عدم
التقييد واما عند من يقول بكونه مستعملا في الباقي حقيقة فليتعين قدر ولا يحتمل التخصيص وهو
الواحد او ما يقربها المدلول او غيرهما مما قيل واما عند من يقول به مجازا فلوجوب حمله على اقرب
المجازات ان راى الحمل عليه والا فعلى المتيقن من العام وان كان من الثالث فهو حجة فيما لا اجمال
فيه واما فيه فما يحمل فيه قدرا وشخصا وحكمه كما مر الا في الثاني على القول بالاستعمال في الثاني
حقيقة فانه لا يجري هناك بل استعماله في القدر الذي لا اجمال فيه فلا قطع بدخول تحت
القدر الذي فيه الاجمال لا يقال لحجية الثالث فيما لا اجمال فيه لا يتم على القول بالمجاز بحيث
ان المعنى المجازي ليس معلوما لانا نقول انه وان لم يعلم المجاز بعينه الا انه يعلم ان ما عدا اليهود
في المثال المتقدم داخل في المعنى المجازي قطعا واما المخصص بالمبين ففي حجيته فيما عدا المخصص
به مطلقا كما هو المعروف من مذهب اصحابنا بل نقل اتفاقهم عليه وان اشعر كلام بعض متاخريهم
الرغبة عنه كما في لم او عدمها كلا كما هو المنقول عن عيسى بن ابان وابي ثور من العامة او
الاول ان خص بمتصل والثاني ان خص بمنفصل كالمنقول عن الكرخي والبلخي او الاول ان لم
يفتقر الى بيان قبل التخصيص كعبد الجبار وان كان منبئا عن الباقي كبعض اخر او غير ذا من الفقهاء
اقوال الجميع اقوال والحق هو الاول للاجماع القطعي فانا نعلم قطعا ان السلف من اهل العصر و
اصحابهم والخلف لهم من العلماء والفقهاء تمسكوا في الموارد بالعمومات مع انها مخصصة
بل مدار اجتهاد العلماء وعملهم عليه وقد ثبت ان فاطمة عليها السلام احتجت بقوله تعالى

يوصيكم الله في اولادكم مع انه خص منه الكافر والقاتل واستدل امير المؤمنين ع على الجمع بين
الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه خص منه البنت والاخت والجمع باوفوا
بالعقود واحل الله البيع دفعه على الناس مع ان كلا منها مخصوص ولانه لا شك ان اكثر الادلة
الشرعية من الكتاب والسنة عمومات اما باعتبار المكلفين او حالاته او المكلف به او غير ذلك
بل يرجع الجميع الى العمومات واكثرها بل جميعها مخصوصة فلولا حجية العام المخصص لزم عدم
جواز العمل بشيء منها وهو موجب لسد باب الاستنباط بل بطلانه مقطوع به ولان المفروض
تعلق الحكم بالباقي كما مر فيه بيان التخصيص فلا وجه لرده بعد حجية قول الحاكم ولان المتبادر
من العام المخصص ان المتكلم يريد تعلق الحكم بالباقي ولذا نقطع بان السيد اذا قال لعبده
كل من دخل داري فاكرمه الا فلانا فترك اكرام غيره من دخل وقع عليه النص على اخوانه عد عاصيا
واستحق العقاب فيكون حجة فيه واورد على الاخير بوجهين احدهما ان تبادر الباقي ممنوع
اذا قلنا ان العام مستعمل في عمومه واما على غيره فلانه تبادر الباقي من نفس اللفظ ثم يتبادر
استناد الحكم الى الباقي من مجموع العام والمخصص فيكون المجموع حجة في الباقي دون العام
المخصص وفيه انه ليس المراد تبادر الباقي ولا من العام ولا المراد بكون العام المخصص حجة في الباقي
ان نفس لفظ العام حجة فيه بل المراد ان الحكم المتعلق بالعام المخصص يجب اتباعه في الباقي و
ان ارادة تعلقه به متبادر من هذا الكلام وثانيهما منع تبادر ارادة تعلق الحكم بالباقي
مطلقا فانه اذا قال لم اعط كل فقير دخل ثم قال السائل ما اعطيت فلانا او قال هل ارادت
اعطاء فلان فيجب بانه لا باس به فكما يحتمل ان يكون الفلان غيرهم او من اللفظ ويكون الامر
للوجوب يحتمل ان يكون الامر للندب وفيه ان المراد فيما علم فيه التخصيص واما فيما لم يعلم فيه
بل احتمل غيره فليس من المتنازع فيه هنا بل هو يرجع الى تعارض التخصيص وغيره ولبيانه عنوان
اخر وربما يستدل بوجهين اخرين احدهما انه لو لم يكن حجة في الباقي لكان لعدم دلالته
عليه وهو باطل لان المفروض انه يدل على الباقي قبل التخصيص فلو لم يدل عليه بعده لكان
لتوقف دلالته على الباقي على دلالته على المخرج وهو فان تو   الثانية على الاولى فانه
لزم الدور والا التحكم والحجية اذ احدهما المخرج وفيه اولا نختار الاول والدور اللازم
هو دور معية لا دور سبق لعدم احتياجه الى تقدم احد الطرفين وهو ليس بمحال والتوقف في
المعقول في الدور المعي كما توهمه العبري غير لازم وثانيا ان لنا ان نقول ان دلالته على الباقي
موقوفة على دلالته على الكل لا على البعض المخرج لان دلالته على الباقي اما تضمنية او التزامية
وهما تابعتان للمطابقة واما دلالته على الكل فهي مستلزمة لدلالته على الاجزاء لا متوقفة

عليها وثانيهما الاستصحاب وتقريره انه كان حجة في الباقي الذي في ضمن الجميع قبل عروض
التخصيص له فيستصحب الحجية الى ان يعلم الرافع ولرده نقدم قاعدتين يتفرع عليهما فروع
كثيرة احدهما انه اذا ثبت لشيء حكم في زمان وصف فاما يعلم من دليل كون الوصف شرطه
او يعلم عدم اشتراطه به ولو باطلاق لفظ الكلام وان لم يعلم شيء من الامرين فهل الاصل
ح ثبوت الحكم ما دام الوصف وشرطه او التفصيل فيه انه على قسمين احدهما ان يعلم ان الحكم
الفلاني ثبت في زمان تحقق الوصف الفلاني ولكن لم يعلم انه مشروط بذلك الوصف حتى
لو فرض عدم تحقق الوصف لم يتحقق الحكم او لا حتى تحقق الحكم ولو لم يتحقق الوصف وثانيهما
ان يعلم ثبوت الحكم وتحققه في الخارج في الزمان السابق وكذا الوصف ولكن لا يعلم انه
كان مشروطا بالوصف ام لا مثلا نعلم انه احل لك لحم الصيد في السنة الماضية حين كونك
في السفر او حرم عليك لحم الفرخ وتحققت الحلية والحرمة حين كنت مسافرا ولكن لا تعلم
انهما هل كانتا باعتبار السفر ولاجله او لا ويظهر الفائدة ح في الاستصحاب بعد انقضاء
السفر والظاهر ان الاصل في الاول الاشتراط اذ الاصل عدم تحقق الحكم بدون الوصف
وهو معنى الاشتراط ومنه يظهر ان الاصل في الثاني ايضا اذ يجب بمقتضى الاول ان يحكم بالاشتراط
قبل التحقق واذا كان مشروطا قبله لا ينفي الاشتراط بالتحقق فان قيل حكم الشارع
بالحرمة مثلا يقيني وبالاشتراط مشكوك فيه والاصل عدمه قلنا ان اردت الحرمة المطلقة اي غير المقيدة
بالاطلاق فالاصل عدمها ايضا وان اردت الحرمة لا بشرط حتى يثبت اطلاقها بالاصل كما في
الفاظ المهيات الغير المقيدة فاجراء الاصل فيها موقوف على ثبوت حكم خال عن القيد حتى
يحكم بعدم تقييده بالاصل كما في لفظ رقبة اما اذا لم يعلم ان المتحقق منه هل هو مع القيد او لا
فلا يجري فيه الاصل اذ لو اتى احد الامرين اللذين لا يجري في احدهما الاصل فانت تقول
ان الاصل عدم تقييد اي منهما فان المقيد يكون شيئا اخر نعم اذا كان هنا لفظ خال عن
القيد يصح ان يقال الاصل عدم تقييده نعم لو كان المقيد موجبا لتكليف زائد يمكن نفي
التكليف بالاصل ولكن الامر هنا بالعكس مثلا لو كانت لك رقبات مؤمنات وكافرات
وثبت لك بالاجماع مثلا وجوب اعتاق الرقبات ولكن قال بعض المجمعين ان الواجب
اعتاق جميع المؤمنات وقال الاخرون جميع الرقبات   عدم التقييد بل ينفي
تكليف الجميع بالاصل ويقتصر على المؤمنات الا اذا كان هناك لفظ مطلق مثل اعتق الرقبات
ولو وجب اعتاق رقبة وقال بعضهم انها المؤمنة والاخرون انها مطلقة فينفى اشتراط الايمان
بالاصل لايجابه تكليفا زائدا وثانيهما انه اذا حكم المكلف بحكم لشيء في زمان باعتبار

وجود امر كان سببا لذلك الحكم في نظر المكلف ثم ظهر له في زمان بعده خطائه او لا في امر
لولا خطائه فيه لم يكن الحكم ثابتا فهل يمكن استصحاب ذلك الحكم الثابت اولا في الزمان الثاني
ام لا مثاله لو راى رطوبة في ثوبه وشهد شاهدان بانها بول فحكم بنجاسته ثم علم بعده ان الشاهدين
كانا فاسقين فهل يستصحب نجاسة الثوب وايضا اشترى عبدا يعلمه ملكا للبايع فحكم بحلية تصرفه
فيه ثم ظهر بعده ان بعضه ملك للغير ولم يعلم اجازة المملوك وغيره فهل يصح ام لا فيكون الاصل
عدم الصحة فهل يستصحب حلية التصرف في البعض المملوك المحقق له لا الاجماع القطعي فانا نعلم
قطعا ان جميع المجتهدين اذا حكموا بحكم في زمان لدليل دلهم عليه فظهر لهم عدم تماميته دليلهم
او خطاؤهم فيه بل ادركوا في صحته يحكمون بخلافه او بمقتضى الاصل ولا يستصحبون الحكم الاول
ولان الحكم في الزمان الاول كالنجاسة والحلية في المثالين يمكن ان يكونا مشروطين بالعلم بعدالة
الشاهدين وعدم علم ملكية الغير في بعض الموجود فلا يمكن استصحابه على ما مر في المقدمة السابقة
بل نقول بالاشتراط قطعا اذ لولا العلم بالعدالة وعدم العلم بملكية الغير لم يحكم بالنجاسة و
الحلية ولا نريد من الشرط الا ذلك فهي كل موضع ظهر امر لو ظهر في الاول لم يثبت الحكم فيكون
عدم ذلك شرطا فبعد وجوده لا يمكن الاستصحاب ولان في الزمان السابق الذي تحقق فيه
العلم بملكية الغير حكما اخر سوى النجاسة والحلية وهو عدم النجاسة وعدم الحلية على فرض
عدم ثبوت العدالة او الشك فيها والعلم بملكية الغير فيجب استصحابه ايضا الى الزمان
اللاحق وقد تحقق فيه الفرض فيلزمه عدم النجاسة وعدم الحلية نعم لو كان الحكم الثابت
للموضوع سببه لاثره او ما يستلزمه او كان ذلك الاثر امرا مطلقا او ذاتيا او معنى نعا له
وتحقق الموضوع قبل ظهور الخطاء فيصح استصحاب ذلك الاثر بعده لانه مقتضى ثبوت ذلك
الحكم قبل ظهور الخطاء لذلك الموضوع وذلك كما ان المجتهد اذا ظن جواز نكاح الباكرة
بدون اذن الولي وعقد عليها كذلك ثم تغير رايه يستصحب الزوجية لانه ظن ان النكاح
المذكور سبب للزوجية الدائمة او الى طرو حد البطلان وظنه قبل زواله حجة في حقه
ولازمه ترتب الاثر في حقه فتحقق الزوجية المذكورة قبل تغير الراي فيستصحب بعده ويأتي
تفصيله في بحث الاجتهاد في منهاج نقض الفتوى والحكم ومبحث التقليد في منهاج تارك
الطريقين اذا عرفت هاتين القاعدتين يرد على الدليل المذكور اما على القول بكون
العام المخصص مستعملا في الباقي فان المفروض ان العام غير مستعمل في الجميع فلا معنى لكونه
حجة في الباقي اولا في ضمن الجميع حتى يستصحب واما استصحاب الحجية الظاهرية حيث ان
المخاطب يظن الاستعمال في الجميع قبل المخصص وان ظهر خلافه بعده فقد عرفت حاله في

القاعدة الثانية واما على القول بكونه مستعملا في العموم والاسناد بعد الاخراج فانه لا حكم
قبله حتى يكون حجة والحكم الظاهري لا يستصحب بعد ظهور خطائه هذا مع ان الخصم يمنع الحجية
المحققة اولا على القولين لانه يقول باشتراط الحجية بعدم ورود المخصص فما لم يعلم عدمه لا نقول
بحجيته بل يجعله مراعى حتى يتم الكلام احتج النافي للحجية بان التخصيص ابطل الظهور لان غير العموم
مجاز انه فيتردد بين الباقي وابعاضه وغيرهما والمخصص صارف عن الحقيقة لا معين للمجاز واجيب
بان الباقي اقرب متعين وبان الاصل عدم الاجمال وبتتميم ما مر في المفرد المعرف يثبت
تمام الباقي ويرد على الاول انه معارض بتيقن الاقل وانه اقرب من ابعاضه لا غيرها
مع عدم دليل على وجوب الحمل على الاقرب والثاني ان المرجح للاقل موجود فلا يجري فيه
ما مر في المفرد المعرف يثبت تمام الباقي ويرد على الاول انه معارض بتيقن الاقل وانه
اقرب من ابعاضه لا غيرها مع عدم دليل فالصواب ان يجاب بان ما تقدم من الادلة معين
مع انه لا يجري فيما اذا خص الى منتهى التخصيص الا ان يتعدى الى غير افراد العام من المجازات
وهو قد لا يمكن بل لا يجري على القول بكون العام المخصص حقيقة ايضا الا ان يقرح بان الباقي
ايضا احدى الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه او يقال ان بعد اخراج البعض يكون سائر ما تحته سواء
كان حقيقة او مجازا متساوية فلا يتعين واحد منه والجواب ح ايضا ما مر من تعيين الباقي بما
مر واما ما ذكره بعض محققي المعالم من انه على القول بالحقيقة لا يفيد الدليل ولو بالتتميم
المذكور لا اولوية تمام الباقي او العموم واخذ في بيان الاولوية فهو ناش عن الخلط بين
الايرادين الذين اورد على الدليل فانه اورد عليه تارة بمنع الاولوية واخرى بعدم الجريان
على القول بالحقيقة واثبات الاولوية لو منع عن الجريان لم يغن على القول بالمجاز به ايضا
لان هذا القائل يقول بالاولوية مع المجازية ايضا وكذا لا يصح ما ذكره من انه على القول
بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لا يجري الدليل ايضا حيث انه صرح بانه حقيقة في غير المنحصر لانه
عام لا لانه احد ابعاضه لان غير المنحصر له مراتب شتى نعم يصح ما ذكر على القول بكون المجموع اسما
للباقي اذ لا يكون اسم تمام الباقي اسم غيره واما ما قيل من انه يجري فيه ايضا لان مراد من قال
ان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال
فكلام واه جدا احتج القائل بالاقل الجميع بانه المتيقن وفيه مضافا الى ما مر من تعين غيره ايضا ان
تيقنه مخصوص بالقول بكونه منتهى التخصيص مطلقا وقد يجاب ايضا بان تيقن الاقل انما يفيد اذا تعين
وروده الباقي عن غيره على ما حاصله ان الخلاف في حجية العام المخصص انما هو باعتبار الاجمال في تعدد الثاني
دون تحصيره وانما يرجع فيه الى الاصل ولم يذكر لسائر الاقوال دليل وكان بناء المخصص بالمتصل

على كون المخصص به حقيقة فيكون حجة وبناء الاخرين على الظهور مع عدم الافتقار والاباء وجواب
الجميع ما **فائدتان الاولى** قيل الكلام في هذه المسئلة لا يجتمع مع السابقة لان الخلاف في
كون العام المخصص حقيقة او مجازا في الباقي يقتضي حجيته فيه لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في
معناه فكيف يجتمع ذلك مع الكلام في حجيته وعدمها وجوابه ان كون اللفظ حقيقة بالنسبة
الى معنى او مجازا امر وكونه حجة او غير حجة امر اخر فان اللفظ يحتمل ان يكون حقيقة في معنى ويحتاج
حجيته الى امر اخر كما في المشترك وكذلك اذا تعددت المجازات فالذاهب الى الحقيقة يمكن ان يقول
بانه حقيقة ولكنه غير متعين الارادة او مستعمل في العموم ولكن ما اسند اليه الحكم غير متعين
وكذلك المجاز وتدقيق في دفع المنافاة وجهان اخران ولكنهما مزيفان **الثانية**
قد يعارض المخصصات لعام واحد بان يوجد له مخصصان او اكثر وعلم ان الواقع منهما واحد
فان علم تعيين الحق منهما فهو والا فان لم يكن احدهما متضمنا للاخر فلا كلام فيه ايضا هنا
بل في مباحث التعارض والترجيح وان كان احدهما متضمنا للاخر كما اذا ورد بعد قوله اقتلوا
المشركين لا تقتلوا الذمي ولا تقتلوا النصارى وعلم ان الحق احدهما فهل يحكم بخروج الاكثر
والاقل او يحكم بالتخيير والتحقيق انه ان قلنا بكون العام مستعملا في العموم والاسناد بعد
الاخراج يحكم بخروج الاقل للاصل واما اصالة عدم الاسناد الى الزايد فقد عرفت حالها
وان قلنا بكونه مستعملا في الباقي فان قلنا باقرب المجازات فكذلك ايضا والا فان ثبت دليل
على احد الاقوال فهو والا تعين القول بخروج الاكثر لاصالة عدم تعلق الحكم بالزايد ولكن
الحق ان الاجماع منعقد شرعا ولغة على ان مع الشك في القدر المخرج من العام يقتصر
على الاقل ولو كان لعام مثل اقتلوا المشركين معارض خاص وللخاص ايضا معارض مساو
ولم يعلم الترجيح ولم يكن مقام التخيير فالعمل على العام الاول وكذا لو كان لعام معارض
بالعموم من وجه وللمعارض معارض مساو ولو كان للمعارض معارض بالعموم من وجه
فالعمل في محل التعارض على العام ايضا **منهاج** اختلفوا في انه هل يجوز التمسك
بالعام قبل الفحص عن مخصصه ام لا وعلى القول بعدم الجواز فما حد الفحص فهنا مقامان
الاول في انه هل يجوز التمسك به قبل الفحص ام لا واعلم ان عنوان المسئلة وان كان عاما
الا ان مرادهم العمومات الشرعية الغير الشفاهية فلا خلاف في عدم وجوب الفحص في خطابات
السيد والاب والمجتهد وساير من يجب اتباعه ولا في خطاب الشارع مع اصحابه شفاها فذهب
اكثر الاصوليين الى العدم ونقل عليه الحاجبي الاجماع في بحث المجمل والمبين وذهب الصيرفي
والغزالي والبيضاوي والرازي الى الجواز وهو مذهب اكثر الاخباريين منا ولغاية

العلامة في يب والسيد الصدر والمدقق الشيرواني ونقله جماعة عن بعض القدماء وقد يقال
بوجوب اعتقاد عمومه واما حتى يظهر المخصص فيحكم بكونه ناسخا وهو مذهب ابي حنيفة والكرخي
وهو مبني على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ومن قال بامتناع الاعتقاد قبل
الفحص لاحتمال التخصيص غفل عن المعنى والاظهر عندي هو الثاني لوجوه **الاول**
ان بناء مكالمات الشارع على طريقة العرف ومحاورات الناس ونحن نرى انه لو قال المولى
لعبده خذ ما في الصندوق وسافر باخذه من دون تربص في انه هل له مخصص بل لو تربص
لذلك كان عاصيا وكان على ذلك بناء الرواة واصحاب النبي والائمة ولم يكونوا اذا
سمعوا عاما من امامهم يسئلوا عن مخصصه او يتفحصوا عنه واجاب عنه بعض مشايخ والدي
في بعض رسائله بما خلاصته انه انما يتم بالنسبة الى ما مثل به من خطاب المولى لعبده و
الامام لاصحابه من الكلام الشفاهي فانه كلام معلوم وجوب العمل به وتاخير البيان عن
وقت الحاجة غير جائز والفرق بيننا وبين اصحابهم واضح فانهم كانوا مشافهين لهم مخاطبين
بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقراين سائلين ما لا يعلمونه منهم وكانوا اذا اشتبه
عليهم الخصوصية يسئلون وقد يعلمون الخصوص من الخارج واكثرهم كانوا محتاجين حين
السؤال فمكالمته معهم لا بد ان يكون بحيث يفهمون ولا يوخر بيانه عن وقت حاجتهم
فيجب عليهم العمل بالعام اذا سمعوه بدون التخصيص بخلاف المجتهد في هذا الزمان فانه
لا بد له اولا من استفراغ وسعه بانه من المعصوم قطعا ام لا وعلى الثاني هل خبر الواحد
حجة ام لا وعلى الاول هل يشترط العدالة ام يكفي خبر مجهول الحال او يجوز العمل بخبر
الفاسق ايضا وعلى اعتبار العدالة فما هي وكيف يثبت والجرح مقدم ام لا وعلى
ما يحتاج اليه المجتهد في امر السند والمتن والتعارض والترجيح والتقطيع والتقية
والتصحيف والنقل بالمعنى وغير ذلك من مسائل الاصول فقال وعلى هذا فكيف
يمكن الاخذ بكل ما راينا اولا كالعبد او صحابة النبي اقول ما ذكره من الطول والتفصيل
يصح في مقابلة من يقول بعدم الاحتياج الى الاصول والى التكلم في حجية الاخبار والعمل
والاصول الممهدة لفهم المعاني وعلاج المعارضات وغيرها ويستدل لهذا الدليل
واما من لم يقل بهذه المقالة وقال بالاحتياج الى الجميع ولكن قال بعد ثبوت حجية الخبر و
تعيين الحجة سندا وتعيين ما يعول عليه في الدلالة وعلاج المعارضات ان الخبر العام الثابت
حجيته الواصل الينا بعد اعمال الاصول المقررة من اصالة عدم القرينة وعدم المخصص فكذا
عن لم يرد عليه ما ذكر والحاصل ان المفروض سد جميع ابواب الاختلالات وجعل الخبر بالنسبة

الينا كالخبر بالنسبة اليهم من جميع الوجوه وبقاء الشك في انه هل يجب الفحص عن المخصص ام لا لا
غير ثم القياس اليهم فكيف يتفاوت حالنا مع حالهم فان قلت التفرقة من هذه الجهة ايضا ثم
لانا نعلم وجود مخصصات كثيرة وليس كذلك حالهم قلت نعلم جواب ذلك مما مر في بحث خطاب
المشافهة في رد الثمرة الاخيرة مضافا الى انا نفرض الكلام في محاورة الكاظم او الجواد عليهما السلام
الذين علموا بعمومات كثيرة ومخصصات عديدة من الائمة السابقين ومع ذلك اذا سمعوا
عن امامهم عاما لم يتاملوا في الامتثال من جهة احتمال وجود مخصص له في احاديث ساير الائمة
فان قلت لو كان له مخصص لنبه امامهم لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة قلت مع ان كون
كل سؤال في وقت الحاجة ثم انه لو كان مخصص في ساير الاحاديث ووجب عليهم الفحص
لم يلزم تاخير البيان ويمكن تقرير الدليل على وجه اتم وانفع فنقول الضرورة الدينية
قاضية على اشتراكنا مع الموجودين في التكليف ولازمه لزوم تحصيل تكليفاتهم وهو لا
يمكن الا بالرجوع الى ما خوطبوا به وهذا هو الغرض من البحث عن الاخبار مع كون اكثرها
خطابات مختصة بالموجودين وتحصيل تكليفهم منها لا يمكن الا بتحصيل طريق فهمهم وهذا
هو الغرض من البحث عن الاخبار وتاسيس الاصول اللفظية ولازم ذلك استخراج الاحكام
من الاخبار بطريق استخراجهم واذا علمنا قطعا انهم لا يتربصون للفحص عن المخصص فكيف نتربص
وهل هذا الا التناقض فان قلت لعلهم يفهمون الخصوص من الخارج او كانت لهم قرينة
قلت ندفعه بالاصل كما في ساير الاحتمالات **الثاني** اصالة عدم المخصص فانها دليل
على عدمه وبعد وجود الدليل على عدمه ما الباعث على الفحص عنه واجيب عنه بان اجراء
الاصل مع وجود العلم بوجود المخصص غالبا لا معنى له وايضا اجراؤه انما هو بعد الفحص
ويرد على الاول ان اجراءه لا يمكن اذا علم وجود المخصص لهذا العام وهو منتف بل يعلم
وجوده في الجملة والاصل انه لم يكن لهذا العام مخصص نظيره في الفروع الاواني المشتبهة
بالنجس قيل هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا
لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا
لان فتح باب الرخصة في ذلك لاحاد المجتهدين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع والفرق
ان احاديثنا مشتملة على ما له مخصص وما لا مخصص له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي
نراه اولا هو ما لا مخصص له ليس باولى من كونه ما له مخصص مما لا مخصص قلنا اولا ان جعل ذلك
من باب الشبهة المحصورة من غرايب الجليات فانه اذا كان ذلك من باب المحصور فاين غير المحصور
مع انهم حكموا بكون دار وسيعة من غير المحصور مع ان الحق في المحصور ايضا جواز ارتكاب غير

المقلد المتيقن وثانيا ان قوله مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في المحصورة لا يتم هنا لاجل
لعدم التفرقة قوله يقتضي ارتكاب الجميع ان اراد انه يقتضي ارتكاب مجتهد واحد للجميع فالا
نقتصر فان علينا ان نعمل بالعمومات قبل الفحص الى ان يبقى قدر نقطع بوجود المخصص لهذا القدر
من العمومات فان قلت لعله بعد الفحص لهذا القدر يرى ان المخصص كان لما عمل به اولا دون
ذلك فيلزم جواز عمله بالجميع قلنا لا ضير فيه كمن يجد على بعض المواضع المشتبهة بالنجس عملا بالاصل
في بعض صلواته ثم ظهر له بعد الوقت كون غير المسجود عليه طاهرا وان اراد انه يقتضي ارتكاب
جميع المجتهدين للجميع بان يعمل هذا بعام واخر باخر وهكذا قلنا لا مانع منه كما في المواضع
المشتبهة واما قوله لكون الاصل عدم كون الحديث الذي نراه الخ ففيه ان الاصل الذي ندعيه
هو اصالة عدم ورود مخصص له حيث انه امر حادث لا ان الاصل كون ذلك مما لا مخصص له
وان يلزم ذلك كما في ساير مواضع اجراء الاصل ويرد على الثاني منع توقف اجراء كل اصل
على الفحص وانما هو اصالة عدم الحكم الشرعي دون متعلقاته وموضوعاته **الثالث**
الاخبار المتكثرة منها المستفيضة الواردة في انه من بلغه شيء من الثواب وسمعه على شيء ففعله
كان له اجره وجه الاستدلال انها تدل على ان من بلغه عام في ثواب وسمعه ففعله كان مثابا
وهو باطلاقه يشمل الفعل قبل الفحص وبعده وايضا لو دل خبر على ثواب على افراد عام ففعله
في جميع افراد العام يكون مثابا ونفي الثواب لو فعله قبل الفحص مناف لعموم الخبر واطلاقه
واذا ثبت الثواب ثبت الجواز وبضميمة عدم القول بالفصل يثبت المطلوب في غيرها مما يشتمل على
الثواب ولا مخصص لهذه الاخبار بعد ان تفحصنا عنه ومنها الاخبار الدالة على جواز العمل
بعام الكتاب من غير تقييد وتتميم المطلوب بالضميمة المذكورة ومنها الرواية المشهورة علينا القاء
الاصول وعليكم التفريع فان المراد بالاصول العمومات اجماعا وبالتفريع تطبيقها
على الجزئيات فامر بتطبيق جزئيات العام عليه من غير تقييد بما قبل الفحص والاصل عدمه
ومنها الاخبار المستفيضة الواردة في ان السائل سئل عما في الزكوة فاجاب الامام بتسعة
اشياء ثم قال وعفى رسول الله عما سوى ذلك فقال السائل عندنا شيء كثير مثل الارز
هل فيه الزكوة فرد الامام م باني اقول عفى عما سوى ذلك وتقول عندنا ارز وذرة
وفي بعضها فغضب ردد ثم بحث السائل عن المخصص ولو لا جواز العمل قبله لما كان كذلك واختصاص
الاخيرتين بالمشافه الحاضر لا يضر لثبوت اشتراكنا معهم في التكاليف وكيفية الاستنباط
الاحكام من الاخبار وتفاوت حالنا معهم في علمنا بوجود مخصصات كثيرة غير ضاير اذ لم
يثبت كون ذلك مغيرا للحكم مع ان المخصصات كانت موجودة ايضا في زمان الصادق

والرضا والحزازان منهما وكذا الامر كون المخاطب مشافها حاضرا للمذاكرة **ومنها**
ما ياتي في بحث الخبر الواحد من الاخبار الامرة بالعمل بالاخبار من غير تقييد بما بعد الفحص
الرابع الطريقة المستمرة عليه بين العلماء من السلف والخلف بل الصحابة والتابعين
انهم اذا بحثوا عن مسئلة واحتج احدهم على صاحبه بعام من كتاب او سنة لم يطلب الاخر منه التوقف
حتى يتفحص عن المعارض والمخصص بل سكتوا وتلقوا بالقبول ولم ينقل لعله مخصوص فانتظر حتى نظر
جاب عنه والدي العلامة في التجريد بان المتتبع يكذبه حيث انا نتتبع كلمات العلماء ونرى
انهم تفحصوا غاية الفحص وراجعوا ابواب الاحاديث وحصلوا الكتب النادرة الوجود وقال في
الانيس كيف ولو ثبت الاحتجاج المذكور لثبت الاجماع على عدم لزوم الفحص مع ان لزومه
ما ذهب اليه المعظم ونقل عليه الاجماع ويرد على الاول ان المتتبع يعطي انهم في مقام التاليف
او مع الافتاء كانوا يتفحصون وبناء الاستدلال على مقام التنازع ولم يحصل لنا بعد
التتبع تكذيب ذلك وهذا القدر كاف وعلى الثاني ان المستدل يدعي ثبوت الاجماع وعليه
مبنى دليله ويمنع ذهاب المعظم على خلافه وقد يجاب ايضا بان نزاع المتنازعين كان في طائفة
من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فبالاستدلال لصاحبه بذلك كان ليسكت وذلك
لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي ولا يخفى
ركاكته فان النزاع لا يختص بطائفة من افراد العام بل يقع كثيرا في عمومه وايضا كيف يمكن
غفلتهم عن كونه عاما مع انه لابد في سكوتهم من فهم المعنى وايضا ليس الغرض عدم كون العام
مخصصا حتى يصح قوله لا ينافي تخصيص العام بل الغرض قبول الخصم حجية العام في جميع افراده
او بعضها من غير تربص فحص وقد يجاب ايضا بان الخصم لما كان يعلم ان صاحبه لا يحتج الا بعد
الفحص فكان يسكت لذلك وفيه منع مع ان فحصه لا يكفي لخصمه سيما ان في مقام المنازعة يتشبث
بكل ما جاز ان يتشبث به ويسكت الخصم **الخامس** قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما
اتيها وما بمضمونه من الاخبار دل على التكليف بما اتى به وقد اتى بالعام فيكون مكلفين به
فيجب العمل به وايضا دل على انه لا تكليف بما لم يؤت به والمخصص لم يؤت به فلا تكليف به وعلمنا
بمخصص في الجملة ليس ايتانا بالمخصص لذلك العام ولا يرد عليه بان مثله في الاحكام ايضا فيجب جواز
العمل بالاصل فيها لكل احد لان الاجماع فيه هو الفارق ولولاه لقلنا به فيه ايضا بل على وجوب
الفحص فيها ادلة اخرى ياتي في موضعها **السادس** شمول ادلة حجية الكتاب والسنة لما
قبل الفحص ايضا كما ياتي الاشارة اليه وربما استدل بوجوه اخر ايضا منها اية النفر حيث دلت
على وجوب قبول الخبر الواحد من غير تقييد وفي تمامية دلالتها عليه كلام ياتي في بحث

الخبر

الخبر وقد يبنى الاستدلال بالاولى باعتبار كون الفحص هو التثبت المنفي عند خبر العدل وفيه نظر
ومنها انه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب عن المجاز ايضا لاشتراكهما فيما هو المناط واللازم باطل با
لاجماع وفيه ان الاجماع لو ثبت فهو الفارق والا فلنلتزم الالتزام وفيه ايضا احتج المانع بوجوه منها
ما ذكره والدي العلامة في الانيس من ان الاجتهاد استفراغ الوسع فيجب على المجتهد البحث
عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة كما ان البحث عن المعارض بحث عن الدليل
ولا فرق بينهما فلو لم يلزم البحث عنه لم يلزم عن المعارض ايضا ولو لم يلزم البحث عنهما وعن الادلة
وكيفية دلالتها وجاز العمل بما يظفر به من دليل من غير سعي لزم بطلان الاجتهاد وكون كل
احد مجتهدا ويخرج منه اصل فاسد وهو جواز العمل بكل ما وصل الينا من دون افتقاد الجمع
الادلة وقصدها والنظر في وجوه التراجيح والعمل بالراجح بل يلزم جواز العمل باي خبر رايناه
في كتاب معتبر من دون احتياج الى كتاب اخر او باب اخر منه وملاحظة اقوال العلماء فيبطل
الاجتهاد ويختل الفقه قال ره وليت شعري من قال بعدم الاجتهاد كيف يقول بهذا القول الاصل
الفاسد الذي يخرج من عدم لزوم الفحص عن المخصص على ما يظهر من عبارته احد الثلثة وجميعها
احدها لزوم عدم الفحص عن المعارض ايضا وثانيها بطلان الاجتهاد لكونه بحثا عن الادلة وكيفية
الدلالة وثالثها جواز العمل باي خبر رايناه وهو موجب لاختلال الفقه والهرج في الشريعة
فان كان الاول ففيه منع كونه فاسدا بل الخصم التزمه ايضا فان قلت انه اجماعي قلنا نعم ولو سلم فهو
الفارق فلا يلزم الاصل الفاسد وان كان الثاني فما يكون المراد من بطلان الاجتهاد وبطلان
السعي واستفراغ الوسع في فهم الاحكام مطلقا او بطلان طريقة المجتهدين ولزوم طريقة
الاخبارية فان كان الاول ففيه منع لزوم بطلانه لان غاية ما يلزم جواز العمل بالعام من دون
استفراغ الوسع في فهم مخصصه ولا يلزم منه عدم الحاجة الى السعي مطلقا فان العامل بعام
واحد يحتاج الى ما لا يحصى كثرة من القواعد والمسائل من الاجتهاد في فهم الخبر واثبات حجيتها
وطريق معرفة اللغات وتاسيس الاصول المحتاج اليها في فهم الالفاظ وبالجملة كل من اراد العمل
بحديث ولو قطع النظر عن المخصص والمعارض بالكلية يحتاج الى السعي والاجتهاد الى حد لا يمكن ضبطه
في موضع فلا يلزم من جواز عدم الاجتهاد في الفحص عن المخصص والمعارض بطلان الاجتهاد
مطلقا وان كان الثاني اي بطلان طريقة المجتهدين فان كان المراد بطلان طريقتهم مطلقا
فليت شعري ما وجه الملازمة وان كان المراد بطلان طريقتهم في العمل بالعام بعد الفحص
فمع انه ليس طريقة جميعهم فليت شعري ما وجه بطلان اللازم وهل النزاع بعد الا في صحة طريقتهم
هذه وان كان الاصل الفاسد هو الثالث اي لزوم اختلال الفقه وهرج الشرع ففيه منع

اللزوم ولتوضيح ذلك نذكر اولا ما ذكره بعض مشايخ والدي ره في بيان لزوم الهرج واختلال
الفقه لو لم يجب الفحص عن المخصص ثم نعقبه بذكر ما فيه قال ما خلاصته انا لو بنينا الحكم على
العام قبل الفحص كيف نطمئن من ان يظهر علينا مخصص فنغير حكمنا ثم يظهر مخصص اخر فنغيره
هكذا فان المخصصات في امثال زماننا في معرض الظهور فيحصل المفاسد والهرج والمرج
واقبح من هذا تحققها في الفروج مثلا اذا راى المكلف اية واحل لكم ما وراء ذلكم فتزوج
امرءة ليس من محرمات الاية ثم اطلع على حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ووجد انه
قد تحقق بينهما رضعة فاعتقد انها ما كانت زوجة فخلى سبيلها من غير طلاق فتزوجت برجل اخر
فاطلع الاول على حديث لا يحرم من الرضاع ما لم يكن خمس عشرة رضعة فاعتقد انها كانت زوجته
فاستردها فاطلع ان رضاع يوم وليلة ايضا يحرم فاعتقد ثانيا حرمتها فخلى سبيلها فذهبت
الى زوجها الثاني او تزوجت بثالث فاطلع الاول على ان الرضاع لا يوجب حرمة الا في
الحولين فاستردها وهكذا اذا اطلع بمخصص خلى سبيلها واذا اطلع بمخصص لذلك المخصص
اعتقد انها زوجته انتهى اقول لو صح ما ذكره لزم بطلان الاجتهاد ايضا فان للخصم ان يجري مثل
ما ذكره على القول بالعمل بعد الفحص ايضا حيث ان الفحص لا يفيد العلم غالبا وتغير راي
المجتهد امر ليس بعزيز والعثور على الخطأ واقع متكررا فنقول لو حكمت بعام بعد الفحص عن
مخصصه كيف تطمئن من ان يظهر عليك مخصص بعد ذلك او خطاؤه في دليلك او بعض
ظنك في بعض متعلقات المسئلة ثم تغير ثانيا وثالثا كما وقع كثيرا فان سبب الاختلاف
غير منحصر في العثور على المخصص وقد يقع ذلك في الفروج كما اذا ظن اولا عدم حجية
عموم حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فتزوج ببعض من وقع بينهما الرضعة
غير الاتفاقيات ثم استقر رايه على عمومه وعلى كفاية رضعة واحدة فاعتقد حرمتها
فخلى سبيلها ثم تغير رايه واستقر على اشتراط خمسة عشر رضعة وراى ان الرضعة الواقعة
عشرة فاعتقد انها زوجته فاستردها ثم استقر رايه على كفاية العشرة فخلى سبيلها ثم تغير
رايه في بعض شرايط اخر فاستردها وهكذا في مسئلة ولاية الجد والاب على البالغة منفردا
او تشريكا الى غير ذلك فان قلت تكليفه اولا كان ما هو مقتضى ظنه وباعتباره يكون نكاح
الاول صحيحا ولو تغير رايه قلنا كذلك في العامل بالعام قبل الفحص فان قلت هو مقصر في الاجتهاد
فليس ما ظنه حكمه قلنا المجوز للعمل قبل الفحص بعد فحصه في سائر الشرايط لا نقول بتقصيره فان قلت
انه قد يخالف الاجماع قلنا مع ان كل مورد ليس كذلك كما في بعض ما ذكر ان العامل مع الفحص
ايضا قد يخالف المجمع عليه اما لعدم قوله بحجية الاجماع او لعدم قوله بثبوته بالطرق المحررة

اولعدم

او لعدم ثبوته عنده وتغير رايه ثانيا مع ان للخصم ان يقول بمنع ان مخالفة الاجماع مع
عدم ثبوته اولا ولو بلا فحص يوجب نقض حكم هذا كله مع ان الهرج على النحو الذي ذكره
انما يلزم لو لم يعثر على مخصص اصلا وكان عثوره مقصورا على العمومات دائما وهو غير ممكن
فان المتتبع يعلم ان المجتهد في اثناء تحصيله وتتبعه وطي اجتهاده وملاحظة العمومات يعثر على
كثير من المخصصات لتلك العمومات ويطلع عليها الا قليلا **ومنها** انه شاع التخصيص
في العمومات حتى انه قيل ما من عام الا وقد خص حتى صار مثلا مشهورا وهو لو لم يوجب الظن بوجود
المخصص فلا ريب في ايجابه الشك وهو مساو سببا لتساوي احتمال ارادة العموم وعدمها
او رجحان الثاني فلا دلالة للعام على العموم او الخصوص من حيث اليقين الا بعد الفحص
وما لا دلالة له ظاهرا لا يستدل به واما اصل عدم المخصص غير كاف هنا في دفع الشك لان
دلالة نفس الصيغة على جميع الافراد وحصول الظن منها من جهة هذا الاصل فهو الموجب
للظن لو لم يعرض امر خارجي والمفروض حصول شيوع التخصيص المورث لوهن ذلك الظن
فيعارض الاصل ويمحو الظن ولا ينافي ذلك ما مر من دعوى تبادر العموم من صيغته لان
تبادره لذاته لا ينافي عدمه لغيره ولا ايضا عدم حجية المثل لان مضمونه امر لا ريب فيه
جوابه من وجهين احدهما منع شيوع التخصيص بل تساويه في العمومات المتنازع فيها لان
القدر المسلم والمدلول عليه بالمثل هو شيوع مطلق التخصيص سواء كان بالمتصل او المنفصل
والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل لانه المحتاج الى الفحص وشيوعه لم يثبت بل صرح بعضهم
كونه قليلا بالنسبة الى العام وقد مر في اوايل الكتاب ان ما ذكر من ان المظنون الحاق
الشيء بالاغلب انما هو بالاغلب في صنفه ومما يوهن شيوع هذا التخصيص بل تساويه
غير المخصص انه ليس في الكتاب والسنة من الفاظ الاحكام ما كان مقصورا على جزئي
بل كل حكم كان ظاهره عموم فلو سلمنا كثرة المخصصات المنفصلة فلا شك انها ايضا عامة شاملة
لجميع ما تحتها وثانيهما منع الشك في عموم العام قبل الفحص وعدم حصول الظن فان حصول
الظن وعدمه امر وجداني ونحن نرى انفسنا انا وان اطلعنا على عمومات كثيرة قد خصت مع
ذلك اذا وجدنا حديثا عاما نظن عمومه من غير التفات الى التخصيص فراجع نفسك انك اذا
وجدت حديثا ان لا شيء من الكافر يرث من المسلم او لا يملك احد من العبيد شيئا فهل
لا يظن عمومه او لا وهل يساوي توريث كل فرد من الكفار عن المسلم عندك مع توريثه
فان قلت بالتساوي فانت مكابر لا نحتج جوابا غير السكوت وبه صرح بعض المتاخرين
قال في جواب من ادعى عدم حصول الظن من العام قبل الفحص والجواب ان هذه شبهة في

مقابلة الوجدان فانا وان راينا التخصيص كثيرا ولكن لم يبلغ الى اذهاننا مع عدم ذكر المخصص
العموم وما هذا الا لان ارادة الحقيقة ظاهرة عندنا لا يعارضها التخصيص لا سيما بالمنفصل
الذي لا يحكم العقل بحجية الا بعد تامل بالغ تامل **ومنها** ان الاصل حرمة
العمل بالظن ولا شك ان العمومات ادلة ظنية ولم يثبت جواز العمل بها الا بعد الفحص
فيقتصر منها عليه وجوابه اولا ان التمسك بهذا الدليل انما يمشي لو كان الدليل على حجية
القدر المعمول به من الكتاب والاخبار هو الاجماع خاصة ولو كان دليله منحصرا فيه الشاذ
يصح ان يتوهم ان القدر الثابت من الاجماع هو الحجية بعد الفحص دون قبله واما لو لم
يكن كذلك كما هو الصحيح اذ ليس غير الاجماع ما كان يجري بعد الفحص دون قبله لا يثبت دلالته على
قبل الفحص وبعده سواء وليس احد استدل عليهما بالاجماع خاصة بل لا يمكن التمسك بالاجماع
فيهما اذ لا اجماع في افراد الاخبار او نوع منها او جميعها وانما هو على مطلق حجيتها
وهذا لا يفيد في الاحكام شيئا فمن يستدل بهذا الدليل على عدم جواز العمل قبل الفحص ليس
له دليل على العمل بالعمومات بعده ايضا وثانيا انا سلمنا ان الثابت من دليل حجية العمومات
هو بعد الفحص وهو كاف لنا اذ منها ما يدل على حجية عمومات الكتاب والسنة ايضا او كلامن
غير اختصاص لها بما بعد الفحص ولم نجد لها مخصص به بعد الفحص ايضا فنستدل بهذه العمومات
بعد الفحص على حجية غيرها من العمومات قبله ومن هذه العمومات ما مر ذكره في الدليل الثالث
وما نحن سطر منها في مباحث حجية الكتاب والسنة كما في رواية معلى قال قلت لابي عبد الله
اذا جاء حديث عن اولكم وحديث من اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي
فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله وفي التوقيع الشريف لاهل زمان الغيبة واما الحوادث
الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وفيما روي في بني فضال
خذوا بما رووا وفي اخبار مستفيضة كثيرة واردة في علاج المتعارضات خذوا بما خالف
القوم وبما اشتهر بين اصحابك وغير ذلك فانه اذا اوجب الاخذ بمخالف العامة او المشهور
مع وجود المعارض له فبدونه اولى وكذا في روايات عديدة وبايهما اخذت من باب التسليم
وسعك فان قيل لا شك في ان فهم المراد معتبر في الاخذ والعمل والفحص لفهم المراد قلت
ان اردت الفهم القطعي فاعتباره ممنوع وان اردت الظني والحاصل من اعمال القواعد الممهدة
كاصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وعدم النقل وغيرها فلا يتوقف على الفحص ومحصل
الكلام ان هذا الدليل انما ينفع لو احتمل دليل لزوم الاخذ بكل من العمومات بما قبل
الفحص ولم نر دليلا كان كذلك والقول بان افادته الظن لازم وهو قبل الفحص غير حاصل

مدفوع

مدفوع بانه ان اريد ظن الصدور فلا مدخلية للفحص عن المخصص فيه وان اريد ظن المدلول
فبعد اثبات كون اللفظ حقيقة في العموم فيفيد قبل الفحص بالمحل الا اذا ضم ما يفيد الظن بارادة
غير الحقيقة او يوجب الشك فيها ايضا عند بعضهم وانضمامه هنا تم والمسلم من شيوع التخصيص هو
مطلقه الاعم من المنفصل والمتصل واما شيوع المنفصل بحيث يظن وجوده لكل عام سيما ما كان
مخصوصا بالمتصل ايضا وما علم بعض خصوصياته من الخارج قبل الفحص بالعقل او العادة او
الاجماع القطعي او نحوها فلا سلمنا ظن مخصص منفصل لهذا العام المخصوص ايضا ولكن ظن
خروج كل فرد يريد العمل فيه به غير مسلم جدا فيجب العمل بكل فرد فرد على مقتضى الحقيقة
وقياسه في عدم الحجية على المخصص المجمل بالمحل لا يمر انما هو فيما علم المخصص لا فيما ظن او شك فيه
ومنها الاجماع وجوابه انه ان اريد المنقول فهو ليس بحجة مع انه لم ينقله الا بعض
العامة وان اريد المحقق فممنوع فان قيل انا نقطع بان العلماء خلفهم وسلفهم يفحصون عن
المخصصات ويتتبعون الكتب ويبذلون جهدهم في الفحص عنه قلنا هذا يثبت جواز الفحص او
رجحانه لا وجوبه فان عدم عملهم قبل الفحص اعم من عدم تجويزهم العمل قبله على ان القدر المعلوم
ان فحصهم كان في مقام التاليف وهو غير مفيد لان بناء التاليف على ذلك واما فحص الجميع
في مقام الافتاء فغير معلوم **ومنها** انه لا شك في وجود مخصصات كثيرة ولا في
ان ذكرها لتخصيص العمومات لها فيمثلنا مثل عبد اعطاه سيده طومارا ويقول فيه عمومات
لكثير منها مخصصات فخذه واعمل بما فيه ولا شك انه لو عمل العبد بالعمومات من غير رجوع
الى الخصوصيات يذمه العقلاء ولو عمل بعام ثم ظهر له بعد وقت مخصص وعاقبه المولى لعدم
رجوعه الى المخصص لم يذموه وفيه ان هذا ليس مثلا لنا فان امورا لعرف وعلاجهم وذمهم
يتفاوت بادنى اختلاف وانما مثلنا مثل عبد قال له مولاه ان احكامك احكام العبد
الفلاني وقد يثبت له احكامه وقال له ايضا لا يجوز لك نقض اليقين بالشك وان الاصل
لك عدم التجوز وعدم التخصيص وانه لا تكليف لك الا بما اتاك فراجع بعض احكام العبد
الفلاني المثبتة في طوارجها هذا العبد وعلم ان فيه عمومات وخصوصيات بل علم انه كان
بناء ذلك العبد على العمل بالعام بمجرد سماعه من مولاه فاذا راى العبد اللاحق في ذلك الطومار
حكما عاما وعمل به لا نسلم مذمة العقلاء ولا جواز عقاب المولى فان عذره حينئذ واضح ونعم ما
قال بعض المتاخرين قال فيعمل بالعام وان كان الفرد الذي عملنا به خارجا عن حكم العام
في الواقع اذهم عليهم السلام كلفوا بالتبليغ ونحن كلفنا بما بلغنا ولقد بلغنا العام فنعمل
حتى يظهر ما ينافيه فاذا قيل لم عملت بهذا الفرد فالعذر واضح **ومنها** بعض الاخبار

مثل رواية سليم عن امير المؤمنين في جواب من سئل عن اختلاف اصحاب رسول الله ص وفي اخرها
فان امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام الحديث والظاهر لزوم معرفة
الجميع وبعد كوننا مامورين بمعرفة العام والخاص فكيف يتوهم بانا لم نؤمر بالبحث عن
الخاص واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول ص وقال الصادق في رواية داود انتم افقه
الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة تنصرف على وجوه فلو شاء انسان يصرف من كلامه
كيف شاء ولا يكذب ويدل عليه ايضا المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المختلفة على الكتاب
ولا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا تعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه وهو
معنى البحث عن مخصصه وجوابه ان المستفاد من الاولى ان اختلاف احاديث الرسول لما فيها من
الناسخ والمنسوخ والعام والخاص وما وجد دلالة ذلك على كوننا مامورين بمعرفتها
ولكن من اين يدل على ان العمل بواحد موقوف على معرفة الجميع وانه لا يجوز العمل بالعام قبل
معرفة الخاص وايضا لو كنا مامورين بهذه المعرفة فليس واجبا فوريا بل غايته ان من يريد معرفة
الجميع الاحكام يجب عليه معرفة جميع الاحاديث وهو كذلك واما الثانية فلا دخل لها بالمقام
فان كان المنظور قوله اذا عرفتم معاني كلامنا ففيه ان معرفة عموم العام معرفة معنى
الكلام والمفروض عدم ثبوت المخصص حتى يقال ان معناه الخصوص واما روايات العرض على
الكتاب فلا دلالة لها ايضا اذ بعد معرفة ان هذه الاية عامة يعلم الموافقة لها والمخالفة واحتمال
التخصيص مدفوع بالاصل كما انه يحتمله بعد الفحص ايضا وبه يدفع **المقام الثاني** في حد
الفحص على القول بلزومه فهل يجب حتى يعلم عدم المخصص او يكفي حصول الظن بعدمه ام يجب
الاستقصاء بقدر الامكان مذهب القاضي الى الاول لان العمل بالظن موقوف على عدم
امكان تحصيل القطع وهو ممكن وفيه المنع اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على
عدم الوجود وقد يورد ايضا بان المراد بتحصيل القطع ان كان القطع بحكم الله الواقعي فظاهر انه
لا يحصل بمجرد القطع بعدم المخصص وان كان القطع ببعض مقدمات الدليل فدعوى ان مع
امكان القطع به لا يمكن العمل بالظن مع عدم افادة اصل الدليل الظن غير مسلمة مع استلزامها
الحكم مضافا الى انه يلزم ان يكون المعتبر في شرايط الخبر من ايصال السند وصدق الراوي
وغيرها القطع لامع الباس عنه وفيه ان المستدل يختار الشاني ويقول ان الاصل عدم العمل
بالظن سواء في اصل الدليل او مقدماته خرج ما لم يمكن فيه القطع بالدليل فيبقى الباقي
تحت المكتفى لا لاثبات وهو لا يخصص ذلك فتلك المقدمة خاصة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح
بل نقول بمثله في الجميع الا انه يقول بعدم امكان القطع في الجميع ولو اراد الحكم في الفرق

بينها

بينها في ذلك لكان له وجه واما ما ذكره في شرايط الخبر فللخصم ان يلتزم به ويمنع فساده وذهب
الاكثر الى الثاني لان تحصيل القطع بعدم المخصص اما ممتنع او موجب لتفويت المقصود
والعسر والحرج والسعي بقدر الامكان موجب للثاني فلم يبق الا الظن وبهذا التقرير
ندفع بعض ما اورد على ذلك الدليل اقول لا يخفى ان من يقول بلزوم الفحص انما يقول
بدليل فاللازم على الباحث عن قدر الفحص الرجوع الى دليل لزوم الفحص وان الثابت
منه ماذا والتحقيق ان بعض ادلته لا يثبت ازيد من الظن وبعضها يثبت لزوم القطع و لكن
اذا انضم معه عدم الامكان يثبت لزوم السعي بقدر الامكان او قدر ما لا يلزم الحرج و
لا يفوت به المقصود لا مطلق الظن بل الثابت من دليل اصالة حرمة العمل بالظن الذي
يتمسكوا به هو السعي الاخير مطلقا **فوائد الاولى** ان ظهر مما ذكرنا عدم وجوب
الفحص ولكنه راجح حذرا من الخلاف واقتفاء لاثار الاصحاب وتحرزا عن مواقع الاختلاف
ويكفي فيه وفاقه لاكثر القائلين باللزوم تتبع الباب الذي عنون في كتب الاخبار
للمطلب والذي يظن اشتماله على حديث له مدخلية في المسئلة وان كان في كتاب اخر وقد
صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة وجود الكتب المبوبة سيما الوافي والوسائل
والبحار والاولى ان يفحص عن بعض الكتب الفقهية المشتملة على نقل الاقوال وسطر من
الاستدلال سيما كتب المتاخرين من اصحابنا **الثانية** ما ذكرنا من عدم لزوم
الفحص عن المخصص انما هو اذا لم يعلم مجملا وجود مخصص له فلو علم فلا بد من الفحص حينئذ ومنع
العلم فالفقيه اذا راى حديث لا حرام الاما حرم الله في القرآن يجب عليه الفحص لحصول العلم
الاجمالي بوجود حرام اخر ايضا **الثالثة** كل ما ذكر في المخصص جار بعينه في المعارض
غير المخصص ايضا بلا تفاوت **منهاج** جواز تخصيص كل من الكتاب والمتواتر والاحاد
منفصلة كل من الاولين بالاخر والاخير بالكل بالاجماع ظ والخلاف في بعضها نادر
وفي تخصيص الاولين بالاخير اقوال اولها الجواز مطلقا وهو الحق وفاقا لاكثر المحققين
وثانيها عدمه كذلك اختاره الشيخ في العدة واما السيد فبنى في الذريعة على جواز العمل بالاحاد
وعدمه ونسبة الثاني اليه كما لعله خطا وما استشهد به من كلامه وقع فيه الاسقاط
وثالثها الجواز ان خص من قبل بقاطع ذهب اليه عيسى بن ابان ورابعها ان خص بمنفصل القاطع
الكرخي وخامسها التوقف قال به القاضي ابو بكر ونسب المبلط الى المحقق وظ كلامه الثاني
ولنقدم امام الاستدلال مقدمتين الاولى انه سيأتي في مسئلة بناء العام على الخاص وحكم
العام والخاص المتنافيين وهما فيما اعم من ان يكون من الكتاب او السنة او احدهما من

جها

احدهما والاخر من الاخر يرجع الى انه تخصيص احدهما بنفسه وبالاخر فما الفرق بينها وبين مسئلة
جواز التخصيص ولبيان الفرق نقول انه لا بد في تخصيص شيء باخر من ثبوت امرين احدهما كون الثاني
دالا على تخصيص الاول وثانيهما ان يكون تعبد دلالته عليه صالحا له وجاز تخصيصه بان لم يكن مانع
من التخصيص وكل منهما قد ينفك عن الاخر فلا يكفي في تخصيص الاول ثبوت احد الامرين مثلا اذا
ورد حديث هكذا اسم تحر الخبر يوم وعلم ان تمامه من المعصوم وشك في ان لفظ العرفة هل هو
وصف او استثناء فان الشك ح في دلالته على التخصيص ولكن لو علم انه استثناء فلا شك في
التخصيص به ولو ورد حديث هكذا اسم تحر الا يوما وعلم ان الاستثناء من الراوي ولم نعلم انه
هل يقبل الزيادة من الراوي ام لا فانه لا شك في ان قوله الا يوما دال على التخصيص ولكن الشك
في انه هل يجوز تخصيص كلام المعصوم به ام لا لكونه من الراوي مانع والكلام هنا في بيان الصلاح
والجواز مع فرض الدلالة على التخصيص بمعنى انه اذا كان مدلول الخبر التخصيص للكتاب فهل يجوز
تخصيصه به ام لا حتى لو ورد في خبر ان الاية الفلانية مخصوصة بكذا فيكون محلا لذلك النزاع
وفيما سياتي في الدلالة على التخصيص وعدمها بمعنى انه اذا ورد حكم عام واخر خاص مناف له
فهل يدل ذلك على تخصيص الاول حتى لو ثبت من المعصوم جواز تخصيص الخبر بالخبر وورد خبر
ان عام وخاص يكونان من محل النزاع **الثانية** قد تداول في السنة القوم حتى
ادعى بعضهم عليه الاجماع ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح وقد استدلوا له بوجوه مذكورة
ياتي في بحث التعادل والترجيح وياتي انه لا دليل عليه باطلاقه نعم يصح اذا كان مرادهم من الجمع
والعمل بالدليلين معا العمل بهما على ما هو مقتضى دلالتهما معا اما بالحقيقة او المجاز الذي
يصح ارادته والحمل عليه في المحاورات وهو ما وجدت فيه العلاقة والقرينة في نفس اللفظ او
مقارنة معه او منفصلة ولا يكفي مجرد احتمال اللفظ لذلك المعنى ثم الجمع بهذا المعنى قد يكون
بارجاع احدهما الى الاخر بابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر بصرف من التجوز اليه
كالعام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص وحمل العام عليه جمع بين الدليلين وموجب
للعمل بهما اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المعتبر وهو التخصيص مع القرينة المقبولة
وهي الخاص وقد يكون بارجاعهما الى ثالث باثبات القرينة للتجوز في كليهما وذلك كارجاع
عامين متنافيين الى خاصين كما ورد ان العاري يصلي قائما ويومي وورد ايضا انه يصلي
قاعدا وفي خبر صحيح ان مع الامن من المطلع يصلي قائما ومع عدمه قاعدا فحمل الاول على
صورة الامن والثاني على عدمه بجعل الثالث قرينة وقد صرح بعضهم بان مراد من يقول
باولوية الجمع هذا المعنى واما مطلقا لجمل كيف اتفق فليس بصحيح بل ليس في الحقيقة بجمع لانه

هو العمل بالدليلين على ما هو مقتضى دلالتهما ويفهم منهما بطريق المحاورات وهو يكون اما
بالحمل على الحقيقة او المجاز المعتبر والحمل على معين بدون قرينة ليس لشيء منهما اما الحقيقة فظ
واما المجاز فلاشتراطه بالقرينة ومجرد احتمال وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين لا يجوز الحكم
بارادته وليس من المجاز المعتبر ومن هذا ظهر ان اولوية الجمع وان لم يتم باطلاقها الا ان لها
صورة صحيحة وهي ما اذا كان عليه دليل معتبر من فهم عرفي او غيره وذلك الدليل هو دليل
اولوية الجمع وبه يندفع ما قيل من منع الاولوية ان اريد بها الوجوب وعدم كفايتها ان
اريد مجرد الرجحان اذا عرفت ذلك فاعلم ان لنا وجوها الاول ما مر من اولوية الجمع بين
الدليلين وتقريره هنا ان الخبر الدال على التخصيص عام الكتاب او المتواتر دليل ثابت
الحجية كما هو المفروض كما ان العام ايضا كذلك والعمل بالعام في جميع موارده يوجب رد
الاول وعدم قبول تخصيصه والعمل بمقتضى التخصيص عمل بالدليلين اما في الخاص فبحقيقته و
اما في العام فبمجازه المقترن بالقرينة والجمع بقبول ما يدل عليه الخاص من التخصيص اولى بل
انه متعين بل رد التخصيص رد للعام ايضا لان المخصص يدل على انه ليس المراد منه حقيقته فالعمل
بحقيقته ليس عملا به وانما قلنا ان الخبر الدال على التخصيص وانه مجاز العام المقترن بالقرينة فلان
الخاص اما صريح في التخصيص بان يقول ان العام الفلاني مخصوص بكذا فدلالته عليه وكونه
قرينة لتخصيص العام واضح او الحكم فيه خاص وسياتي في مسئلة بناء العام على الخاص ان العرف
يفهم من العام والخاص المتنافيين الواردين في كلام متكلم واحد او في حكم الواحد تخصيص
العام وان ورودهما معا قرينة على التخصيص وانما قلنا ان تقريره هنا كذلك لانهم يستدلون
لهذا الدليل على بناء العام على الخاص ايضا وتقريره ح ان الخاص دل على الحكم في مورده
والعام في جميع افراده والعمل بالعام يلغي الخاص وبالخاص في مورده وبالعام في
الباقي عمل بهما اما بالخاص فظاهر واما بالعام فلان ذكر الخاص قرينة على ارادة التخصيص
وهو مجاز للعام والعمل بمجاز اللفظ مع القرينة عمل به والجمع بجعل الخاص مخصصا للعام وحمله
على تخصيصه اولى بل رد الخاص رد للعام ايضا بتقريب ما مر ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما يتوهم
من اتحاد المسئلتين لاتحاد الدليل نعم في تقرير بعضهم الدليل في المقامين قصور وخلط
يوجب الاشتباه وظهر ايضا انه لا حاجة الى ما ارتكبوه من التطويل في بيان هذا الدليل
في ذلك المقام بل يكفي ان نقول ان المفروض حجية المخصص فيجب العمل بمدلوله ومدلوله تخصيص
العام من الكتاب او المتواتر فيجب قبوله والعمل بمقتضى تخصيصه والى هذا يشير كلام السيد
الداماد وظهر ايضا اندفاع ما اورد على هذا الدليل في المقامين من ان الجمع كما يمكن تخصيص

العام يمكن بارادة معنى اخر مجازي من الخاص ومن ان تخصيص العام ليس عملا بالدليلين بل هو اعمال
احدهما والغاء الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب
ان مع العمل بالخاص يلغي ذلك البعض اما اندفاع الاول فلان معنى الجمع بهذا المعنى هو الحمل
على ما يدل عليه القرينة او يتفاهم عرفا وقد عرفت وستعرف ايضا ان بعد ورود العام و
الخاص يكون الخاص قرينة مفهمة لتخصيص العام وهو مجاز معتبر بخلاف حمل الخاص على مجاز اخر
اذ المفروض انه لا قرينة عليه مع ان المفروض في المقام الاول هو ثبوت دلالة الخاص على كون
العام مخصصا به واما الثاني فلانه يعمل بالعام ح ايضا بمعناه المجازي المقرون بالقرينة
وهذا عين العمل به مع ان الدليلين هما العام والخاص دون بعض مدلول العام فانه ليس دليلا وقد
عمل بالعام ايضا ولو في بعض افراده الثاني انه لو لم يخصص عام الكتاب او المتواتر بالاحاد فاما
يعمل به في جميع الافراد او لا يعمل به في شيء منها والاول بط اذ لو عمل به في جميعها لكان لدلالته
على ارادته ودلالته عليها لا يكون الا باصالة الحقيقة وعدم التخصيص وهي لا يكون الا مع عدم
القرينة على التخصيص ولا سبيل لنا الى العلم بعدمها الا بمعونة اصالة عدم القرينة وهي مع
وجود خبر دال على كونه مخصوصا غير ثابتة بل عدمها ثابت وكذا الثاني للاجماع ولتعين ارادة
غير القدر المخصوص اذ المخصص ان خص فهو باق والا فهو داخل في المراد ولا قرينة على تجوز
اخر فان قيل يمكن ان يقال في جانب الخبر انه محمول على التجوز ولا يجري فيه اصالة الحقيقة
لمعارضة العام بغير ما ذكر قلنا لا شك ان اصالة عدم القرينة لا يخرج عن مقتضاها الا
دليل والخبر الدال على التخصيص يصلح دليلا عليها بخلاف العام فانه لا يدل على معنى مجازي
للخاص حتى يكون مظنة لوجود قرينة عليه الثالث وهو مخصوص بالكتاب الاجماع فان الصحابة
والتابعين والعلماء قد خصصوا عام الكتاب في موارد متكررة بل لا يخلوا واقعة عن عموم
من عمومات القران مخصص بالاحاد والحاصل انه ما من عام الا وقد خص عاما من الكتاب
بخبر وهذا اجماع منهم عليه وليس المراد الاجماع على نفس الحكم حتى يرد انه المخصص وقد
يستدل ايضا بدليلين اخرين قريبين من الاول بل مترتبين عليه فلا فائدة في ذكرها احتج
المانع مطلقا بوجوه منها ان العام المعروض قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع
فيجب الغائه واجيب عنه بان الكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة والخبر بالعكس
فيتساويان ورد بان ظنية دلالة الكتاب لاحتمال المجاز والنقل والتخصيص وغير ذلك
والجميع محتمل في الخبر ويمكن ان يقال ان لثبوت وجوب العمل بالاصل في تلك الاحتمالات فانتفائها
في حكم المقطوع عند المستدل ولكن نظره الى تواتر الاخبار على ان اكثر معاني القران

خبر لا يبلغه عقول الناس ولا يعلمه الا الراسخون وليس ذلك في الاخبار ويمكن الجواب عن
الدليل بوجهين اخرين ايضا احدهما ان قطعية السند ومع ظنية الحجية لا فائدة فيها والا
فالاخبار ويمكن الجواب عن الدليل بوجهين اخرين ايضا قطعية الصدور من خصوص حجية ظواهر
الكتاب وجواز العمل بها من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيها الاخباريون بل كثير منهم منع
من اخبار متكثرة ودعوى الاجماع عليها ممنوعة سيما اذا عارضه مخصص من الاخبار ودلالة
الاخبار عليها متعارضة محتاجة الى الترجيح الظنية فيها وبه عامه خاص الخبر في الظنية فان
قيل لا شك ان قطعية الصدور من الله يوجب ترجيحا قلنا لو لم يعارضها ترجيح الخبر من جهة كونه
خاصا مع شيوع التخصيص ما لم يفهم العرف واشتهار تخصيص الكتاب بالاخبار وقوعه وثانيهما
انه لا شك ان المناط في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع
بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه العموم ام لا فغير مقطوع به فيكون
الحكم على العموم مظنونا كحكم الخاص على الخصوص والقول بان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره قبيح
انما تم اذا لم يكن هناك قرينة على ارادة غير الظاهر وربما كانت قراين قد اختفيت علينا والثاني
عدمها مع ما فيها عند وجود الخبر المخصص لا يفيد غير الظن فلم يبق القطع بالمراد من العموم بذاته
الخبر ومنها انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به ايضا لان النسخ تخصيص في الازمان
فهو من افراد التخصيص او لان العلة في التخصيص هي اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهي
موجودة في النسخ والتالي بط بالاجماع وجوابه ان الاجماع لو سلم فهو الفارق بين هذا
الفرد وساير الافراد او بين الاصل والفرع بل هنا فرق اخر ايضا وهو اهونية التخصيص
لشيوعه وغلبته وندرة النسخ وكونه ابعد وجوه خلاف الظاهر وقد ذكر بعض العامة في بيان
اهونية التخصيص ان التخصيص دفع لبعض المدلول قبل العام به والنسخ رفع للمدلول المعمول
والدفع اهون من الرفع لان الدفع هو المنع من الحدوث والرفع ابطال البقاء والحادث
يحتاج الى المؤثر ويكفي في البقاء علة الوجود فدفع الحدوث بسبب عدم ثبوت علته اسهل
من دفع ما ثبت اقول توضيحه ان النسخ عندهم دفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص الحكم بان
هذا الحكم لم يثبت لبعض الافراد اولا ولا شك ان الثابت وجودا كان او عدما يجب
الحكم بثبوته ما لم يثبت علة لرفعه بمقتضى الاجماع وادلة الاستصحاب ومقتضى ذلك
كفاية دليل الوجود او العدم في ابقائه من غير حاجة الى دليل اخر واحتياج الحدوث
الى دليل وعلى هذا فاذا دل خبر على نسخ حكم يكون معارضا لادلة الاستصحاب و
لدليل ثبوت هذا الحكم ايضا واذا دليل على تخصيصه يكون معاضدا بادلة الاستصحاب

والدليل عدم الحكم ولا شك ان اعمال الخبر معاضد بادلة كثيرة اهون من اعمال المعارض لها
ومما ذكرنا وضح خبط بعضهم في هذا المقام حيث رد ما ذكروه في توجيه اولوية الدفع
من الرفع تارة بانه لا معنى له في احكام الله عز وجل اذ لا يصعب عليه شئ ابدا واخرى
بانه مبني على عدم احتياج الباقي في البقاء الى العلة الجديدة وهو ممنوع وثالثة بان
حصول ما لم يكن في الواقع ليس باقل من بقاء ما ثبت ووجه الخبط ان الكلام في ان خاص الخبر
اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ
او التخصيص وكون احدهما اصعب في نفس الامر لا يوجب فهم الاخر من اللفظ وحمله عليه
بيان الخبط اما اولا فلانه زعم ان المراد العلية الواقعية وان الاهونية بالنسبة الى الله تعالى
ولذا قال لا تصعب على الله شئ ومنع عدم احتياج الباقي الى العلة الجديدة فان ثبوت
حكم بالامارات الشرعية يكفي في بقائه تلك الامارة اجماعا بالاستصحاب فان قلت هو
العلة الجديدة قلنا هو معلوم الوجود واما ثانيا فلانه لا مناسبة لرد الثالث مع المقام
فانه لم يدع احد ان حصول ما لم يكن اقل من بقاء ما ثبت واما ثالثا فلان ما ذكر من ان
الكلام في خاص الخبر فان الكلام ليس في ذلك اصلا ولم يتعارض فيما نحن فيه تخصيص ونسخ
ولم يحتمل نسخا بل كان كلام المستدل انه لما لم يجز النسخ بالخبر لم يجز التخصيص ايضا مع ذكر
ومرجعه الى انه اذا دل خبر على النسخ بان يقول نسخ الحكم الكتابي بالفلاني لما لم يكن مقبولا
فالدال على التخصيص ايضا كذلك وكان جواب المجيب ان الدال على التخصيص معاضد بالاستصحاب
وعلى النسخ معارض له فلا يلزم من عدم قبول الثاني عدم قبول الاول ولا مدخلية لما ذكر
في رد ذلك **ومنها** ان الاخبار المتكثرة واردة في ان كل خبر يخالف كتاب الله فهو
زخرف واضربوه على الجدار واجيب عنه تارة بالحمل على غير المقاوم لا مطلق الخبر لعدم
رد المتواتر المخالف بالاجماع وفيه ان مقاومة الخبر الخاص لعام الكتاب عين التنازع
مع انه لا يصير للحمل وخروج المتواتر بالاجماع مع انه غير داخل لان مورد اكثر تلك الاخبار
الغير المعلوم الصدق ولولاه فالحمل عليها ليس بادون من الحمل على غير المقاوم واخرى
بان تلك الاخبار مختلفة ومتعارضة معارضة بمثلها من تقديم العرض على مذهب العامة
والاخذ بما خالفهم وفيه ان الامر بالرد مخالف الكتاب ورد في موضعين احدهما عند تعارض
الاخبار والثاني مطلقا وما فيه التعارض والمعارضة لو سلم هو الاول واما الثاني فلا
معارض له فنفرض الكلام في خبر مخصص للكتاب من غير معارض له من الاخبار وغيرها فلا تعارض
بالنسبة اليه في الاخبار وثالثة بان المراد من المخالفة ان يكون مبطلا لحكم الكتاب بالكلية

وفيه منع كونه تخصيصا بلا دليل ان التخصيص ايضا رفع حكم الكتاب في البعض بالكلية ورابعة
بانها معارضة بادلة حجية خبر الواحد فيجب اما طرحها او تاويلها لكون الاخيرة اقوى وفيه مع
منع كون المعارض اقوى انه يكون تلك الاخبار اخص مطلقا من ادلة خبر الواحد فالحكم فيه
العمل بالخاص اجماعا ولولاه لجرى مثله في المتنازع فيه ايضا مع ان ادلة حجية خبر الواحد لا
على حجية تلك الاخبار ايضا وخامسة بانها معارضة مع ادلة جواز تخصيص الكتاب بالخبر ولا
يخفى فساده وسادسة بان من ادلة حجية الخبر اجماع الشيعة والتفرقة لا تعارضهما تلك الاخبار
الا مع ثبوت جواز تخصيص الكتاب بالخبر فالاستدلال بتلك الاخبار دور على ما مر منه
وفيه ان للمعترض ان يقرر الدليل بطريق الخلف فنقول لا يجوز تخصيص الكتاب بالخبر
والا لجاز تخصيص الايتين بتلك الاخبار وجوازه يوجب عدم جواز تخصيص الكتاب بالاخبار
وما يلزم من وجوده عدمه باطل فلم يلزم دور بعد مع ان الايتين يثبتان حجية تلك الاخبار
ايضا وسابعة بانها مخصصة بقوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وفيه مع عدم ثبوت كون
الاحاد مما اتاه الرسول مع انه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر لكانت تلك الاخبار
اخص من الاية فيجب تخصيص الاية وبالجملة ادعاء الاصحاب في فتواهم في حيص وبيص في رد
ذلك الدليل وتوجيه تلك الاخبار مع ان الرد والتوجيه بحمد الله سبحانه ظاهر وهو انا نقول
لا نسلم ان الخبر الخاص المعارض لظاهر العموم الكتابي مخالف له فان مخالفته له بعد ثبوت عمومه
وثبوته باصالة الحقيقة والظهور وهما انما يثبتان بمعونة اصالة عدم القرينة وهي في موضع يكون
خبر حجة دال على التخصيص ممنوعة لانه اما قرينة او دال عليها فلم يعلم مخالفة الخبر للكتاب ومنها
ان العمل بخبر الواحد للاجماع وهو مختص بما لم يوجد فيه دلالة ومع الدلالة القرانية يسقط
وجوب العمل به وجوابه مضافا الى عدم اختصاص دليل العمل بالخبر بالاجماع انه حلة جار في عام
الكتاب ايضا ومنها ان تخصيص الكتاب بالخبر مستلزم لتخصيص ادلة الخبر التي منها الايات
باخبار العرض وهو مستلزم لعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر لبطلان ما يوجب ثبوته انتفاءه
وجوابه قد ظهر مع ان ادلة الخبر لا تنحصر بالايات بل لا تتم دلالتها ومنها ان المولى اذا امر
عبده بامر عام فيتوقف لاخبار مخبر بالتخصيص يوجه الذم اليه وجوابه انه اذا امر بامر المولى
بالعمل بخبر هذا المخبر مع ان الامر بالعمل بالعام ايضا مظنون ومنها قوله تعالى فبشر الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله والقران احسن من الخبر وجوابه ان
هذا اذا خالفه الخبر وهو لم يثبت كما عرفت ودليل المفصلين والمتوقف وجوابه ظاهر
منهاج يجوز تخصيص المنطوق بمفهوم الموافقة اجماعا وبمفهوم المخالفة

على الاشهر الاظهر ودليله يظهر مما مر حجة المخالف ان المفهوم اضعف دلالة من المنطوق
فلا تعارض وجوابه ان العام ايضا ضعيف من جهة الدلالة ومن جهة شيوع التخصيص واما ما قيل من ان
الاظهر التفصيل بين انسد الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار الموارد وانتفاء البواعث على القيد
سوى المفهوم فيخصص العام بمفهوم اقوى منه دلالة او مساو بخلاف ما هو اضعف منه ففيه
انه من قبيل القوة بمعونة القرائن وهو خارج عن محل النزاع وطريقة ارباب الفن فان محط
النظر هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن فهو حقيقة اعتراف بقول المخالف وليس فيه
تفصيل **منهاج** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما يعلم تاريخهما او لا وعلى
الاول اما يكونان مقترنين او العام متقدما او متاخرا فهذه اقسام واعلم اولا انه قد
عرفت سابقا ما يحرر به محل النزاع هنا وحاصله ان النزاع هنا في دلالة الحكم الخاص
المنافي لعام على تخصيصه كالنزاع في الضمير المعقب للعام في انه هل يوجب التخصيص ويدل
عليه كما ان النزاع المتقدم كالنزاع في قبول تخصيص الراوي وعدمه وقد غفل جمع من محل
النزاع هنا فمنهم من ظنه متحدا مع ما سبق ومنهم من زعم اجمالا لتفاصيل صورة ولعلم ايضا
ان المراد بالعام والخاص هنا هما المطلقان لانهما المراد منهما على الاطلاق ولان الادلة لا
ينطبق الا عليهما الا ترى انهم يجعلون الخاص بيانا للعام ويبنون الكلام فيه على جواز تاخير
البيان مع ان كلا من العامين من وجه يتصف بما اتصف به الاخر من استعداد البيانية
وصيرورة احدهما بيانا للاخر احيانا وتخصيصه به ليس بذاته وايضا تريهم يقولون ببناء العام
على الخاص ولا يجري ذلك في الثاني كما لا يخفى وايضا تريهم يستدلون بانه لو عمل بالعام
لزم الغاء الخاص ولا كذلك العمل بالخاص ولا يلزم في الثاني الغاء شئ منهما ومن هذا
يظهر غفلة بعض المتاخرين حيث انه بعد ما نقل اختصاص البحث بالمطلقين عن بعضهم تامل
فيه وظن عمومه واستشهد ببعض ما لا اشهاد معه ومنشا غفلته ما ذكرنا من عدم التفرقة
بين هذا البحث وما تقدم واختلاط المبحثين في بعض كتب الاصول كمختصر الحاجبي وغيره
من غير تفطن بالفصل بينهما في اكثر الكتب كالذريعة والعدة والمحصول والمنهاج و
النهاية والتهذيب والمعالم وغيرها ولولا اختلاف المبحثين لم يفصلوا بينهما ثم من
الشواهد التي ذكرها ما قال من ان الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص
الكتاب بالكتاب بآية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها وبينهما عموم من وجه انظر انه
قال استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب مع ان هذه المسئلة
بناء العام على الخاص وهذا دليل واضح على الغفلة المذكورة ثم ان الاستدلال

بالايتين ذكره ابن الحاجب ومن تبعه في مقام جواز تخصيص الكتاب بوروده على الظاهر ترتيب
متعواته وهو بحث اخر والكلام فيه في مطلق التخصيص سواء كان المخصص خاصا مطلقا او من وجه
بل ولو بمعونة الخارج فان كلام المانع يندفع بمطلق التخصيص ومن الشواهد ايضا ما ذكره
المعالم في الحاشية ويجئ بيان علم دلالته ثم المطلقان المتنافيان كما عرفت على اربعة اقسام
الاول ان يعلم اقترانهما والمراد به هنا ان يكونا في كلام يعد بحسب العرف واحدا والحق
المشهور فيه ان العام يخصص بالخاص وحكاه في بعض المحققين وفي لم والايلس نفي الخلاف
عنه خلافا لبعض الحنفية فقال بثبوت حكم التعارض في قدر ينافيه ولا به وتعليق ان هذا قوله في
المقارنة الحقيقية واما العرفية فالخاص المتاخر عنه مخصص والمتقدم منسوخ لنا وجوه الاول
الفهم العرفي فان من قال لعبده اشتر اللحم ولا تشتر لحم البقر وبالعكس يفهم اخراج لحم البقر
وارادة غيره بل على ذلك طريقة المحاورات لا يشك فيها احد ولا يتامل في الخاص قرينة
للعام عن عمومه الثاني ما مر ثالثا لا شك انه من انه يجب العمل بالعام في غير مورد الخاص وبالخاص
في مورده وهو المراد من التخصيص اما الاول فللاجماع وعدم المعارض واما الثاني فلكونه
دليلا حجة من غير علم بالمعارض اذ لا معارض له سوى العام ومعارضته فرع دلالته على هذا المورد
وهي فرع حجية اصالة الحقيقة فيه وهو فرع حجية اصالة عدم القرينة ومع وجود مثل
ذلك الخبر الخاص كيف يجري ذلك الثالث انه قد عرفت في بحث اصالة الحقيقة انها اذا لم
ينضم مع اللفظ ما يظن لاجله عدم ارادة الحقيقة ولا يكون معه حال صدور ما يجوز التكلم
المتكلم عليه في ارادة خلاف الحقيقة ولا شك ان الخاص المقارن مما يوجب ظن ارادة الخصوص
فلا دليل على اجراء حكم العام في مورد الخاص واما تجويز تجويز في الخاص فلا هو خبر بالا
السالم عن المعارض لعدم صلاحية العام قرينة له وعدم افهامه اياه فلا ايضا في اصالة عدم
القرينة ولا يجوز اتكال المتكلم عليه الرابع ان المتصور هنا اما النسخ او التخصيص او جوزنا
قبل وقت العمل وارتكاب خلاف اصل اخر في احدهما والاول باطل اذ المقارنة فرع مجرد
العتقاد واستمرار التكليف وهو هنا منتف وكذا الثالث لاصالة عدمه وانتفاء ما يصلح
قرينة له فبقي الثاني وقد يستدل ايضا بان الخاص في دلالته على مورده اقوى فيجب ترجيحه
وبانهما دليلان لا يجوز العمل بظاهرهما ولا اهمالهما لعدم معارض لبعض موارد العام ولا
ترجيح العام لعدم المرجح ولا الخاص فقط فتعين المط وفي الاول منع ايجاب قوة
الدلالة بعد تحقق الدلالة للترجيح وفي الثاني احتمال التوقف او التخيير او التساقط
في محل التعارض على اختلاف الاقوال الثاني ان يعلم تقدم العام ويجب فيه ايضا العمل

قد ظهر ان ... ... قرينة ... ... المطلوب ... ... على المطلوب ... ... الاول ...

بالعام في غير مورد الخاص وبالخاص في مورده، وان كان ذلك بالنسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام للدليلين الاولين بل الرابع بادنى تغيير بان يقال الثالث ايضا والاولان مثبتان للمط ومن هذا يظهر مكان دعوى الاجماع ايضا لم يذكر واسوى الاحتمالين النسخ او التخصيص وحكمهما هنا واحد الثالث ان يعلم تقدم الخاص والحق فيه التخصيص مطلقا وفاقا للمعارج وية ويب وكر وهو مختار العلامة والعميدي والشافعي والبصري والرازي والبيضاوي والعبري والحاجبي والعضدي وخلافا للحنفي والقاضي والعدة والغنية فاطلقوا القول على النسخ وقيل بالتوقف وهو المستنبط من كلام السيد لنا ما سبق من وجوب العمل بمدلول الخاص قبل ورود العام لاصالة الحقيقة وعدم حدوث ما يوجب حمله على خلافها لعدم دليل على عموم ذلك العام الا اصالة الحقيقة وعدم التخصيص وهي غير جارية هنا لما مر في الدليل الثالث بل الثاني ايضا ومنه يظهر ثبوت المط بالاستصحاب ايضا اذ قبل ورود العام ثبت حكم الخاص ولم يعلم له رافع يقيني فيستصحب وقد يستدل ايضا بانه لو لم يخص العام لبطل القاطع بالمحتمل دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام عليه محتمل لجواز ان يراد به الخاص ورده صاحب المعالم بعد ذكره له في الحاشية بانه يتم في بعض الصور وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا انتهى ومراده من الخالي من جهة العموم ما كان جزئيا حقيقيا ومن الذي له جهة عموم ما كان اضافيا بالنسبة الى العام فانه لعموم بالنسبة الى ما تحته يكون ظاهرا في معناه لا قطعيا ومن هذا ظهر فساد ما تقدمت لاشارة اليه من حمل بعضهم قول صاحب المعالم رضا هذا على تعميم المبحث بحيث يشمل العامين من وجه ايضا وفي هذا الرد نظر لان الخاص وان كان له جهة عموم لا ينفي خصوصه بالنسبة الى فرد من الخاص فتقديم العام عليه ابطال للقطع بالمحتمل مع انه لا وجه لتخصيص عدم التمامية ببعض صور المعارضة اذ احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم ومنه يظهر فساد الدليل ايضا مضافا الى ان دلالة الخاص على التأبيد كدلالة العام على الافراد والعام انما عارض الخاص في دلالته عليه لا مطلقا وقد يستدل بوجوه مزيفة اخرى لا فائدة في ذكرها احتج الناسخ بما روي عن ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث وبان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين كان بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى اخر الافراد والثاني ناسخ فكذا ما هو بمثابته وبان المخصص للعام بيان له

فكيف يتقدم عليه وبانهما لفظان تعارضا فوجب تسليط الاخر على الاول كما لو كان خاصا وبان تردد الخاص بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا وبالاجماع المنقول في العدة والجواب عن الاول منع ثبوته وحجيته ودلالته وعن الثاني منع التساوي ولذا يجوز الاستثناء عن الثاني دون الاول وعن الثالث ان المتقدم ذات البيان واما وصف التبيين فهو متاخر وتوهم مقارنته ضعيف لتوقفه على تقديم ما يحتاج الى البيان وعن الرابع منع الوجوب والقياس مع الفارق وعن الخامس ان التردد لو منع لمنع من النسخ ايضا لانه ايضا بيان وعن السادس بمنع الحجية بما مع ان الاكثر دليل المتوقف ان كلا من الخطابين اعم من وجه من صاحبه لعموم الخاص ايضا من حيث شموله على الزمان الذي لم يشمله المتاخر وعدم شمول العام له والجواب بما لا يخلو عن نظر والصواب ان يقال مضافا الى عدم ثبوت عموم العام منع عموم الخاص بالنسبة الى الزمان بل هو مستفاد من الخارج الرابع ان يجهل التاريخ والحق المشهور فيه ايضا بناء العام على الخاص لعدم خروجه في الواقع عن احد الاقسام المتقدمة والحكم بالنسخ فيما اذا تاخر الخاص وورد بعد وقت العمل بالعام لا ينافي بناء العام على الخاص لاتحاد المال ولذا لم يتعرض بعض الجماعة في صورة الجهل للتخصيص بل جعلنا المط تقديم الخاص من غير تعرض لكونه نسخا او تخصيصا واما القول بان الاصل تاخر حضور وقت العمل فمعارض بان الاصل تاخر ورود الخاص ايضا ويدل على المط ايضا على العلماء سلفا وخلفا فانهم لا يزالون مخصصون عمومات اخبارنا بخصوصاتها بحيث يحصل العلم بالاجماع للمزاول للفن وبعلم انه طريقتهم من الصدر الاول والعهد الاقدم الى زماننا هذا من غير توقف مع الجهل بالتاريخ غالبا بل في الجميع وتقدم الراوي او الامام لا يفيد لان ائمتنا في الحقيقة حاكون راوون لا موسسون منشئون والمنشئ هو النبي وهو قد بين جميع الاحكام واودعها ولا يعلم المتاخر منها والمتقدم بالنسبة اليه واورد بانه اذا احتمل النسخ في صورة الجهل في صورة الجهل فكيف يقدم الخاص اذا كان خبرا والعام كتابا لعدم جواز نسخ الكتاب بالخبر والجواب مضافا الى منع عدم الجواز ان الكلام هنا انما هو بملاحظة تقديم كل من العام والخاص من حيث العموم والخصوص مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية ولا فقد يظهر عدم جواز العمل بالخاص من جهة اخرى ايضا وقد يجاب بما مر من ان شرط النسخ ورود الخاص بعد وقت العمل والاصل عدم تحقق شرطه وبان غلبة التخصيص وشيوعه تقتضي ترجيحه بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل لثبت

المدلولين وبعد ما ثبت من كون الخاص قرينة مفهمة للتخصيص وان عموم العام فيما يعارض الخاص غير ثابت واصالة الحقيقة فيه غير جارية فلا اشكال واما احتمال النسخ للثاني فقد عرفت نفيا بالاجماع في اخبار الائمة واما اخبار الرسول فلقد رتها عندنا سيما الخاص المعارض منها مع الكتاب فلا مرية فيها سهل **الثانية** قد عرفت ان ما ذكر حكم العام والخاص المطلقين واما من وجه فحكمهما حكم المتنافيين المتعارضين في محل التنافي فيرجع فيه الى المرجحات ومع انتفائها يرجع الى التخيير او التوقف او التساقط كما ياتي في بحث التعادل والترجيح

الفصل العاشر في المطلق والمقيد اما المطلق فقد مر تعريفه والفرق بينه وبين النكرة في بحث العام والخاص وانه الدال على الجنس او الفرد لا بشرط او كل فرد فرد على البدل وعرفوا المقيد بانه خلاف المطلق والشايع بين الاصوليين انه ما اخرج عن شياع بوجه والنسبة بين هذا المعنى والاول العموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رجل عالم دون الاول **منهاج** الكتب ما مر في العام والخاص من احكام التعارض وتخصيص العام واشباهها جار في المطلق والمقيد وتقييده فعليك بالمقايسة **منهاج** اذا ورد مطلق ومقيد فاما يختلف حكمهما او لا فعلى الاول لا حمل بالاجماع سواء كانا من جنس واحد ام لا وسواء اتحد موجبهما او اختلف لعدم المقتضي واما نقل عن اكثر الشافعية من حملهم اليد في اية التيمم عليها في اية الوضوء لاتحاد الموجب فهو ليس من باب حمل المطلق على المقيد مع ان اصل حملهم بالحمل لا فيما كان لاحدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك كافرة فتقيد المطلق ح وان لم يكن بخصوص المقيد وعلى الثاني فاما يكونان مثبتين متحدي السبب ومختلفيه او مطلقين او يكون المطلق مطلقا والمقيد مثبتا او بالعكس وعلى التقادير اما يكونان منفيين او مثبتين او المطلق منفيا والمقيد مثبتا او بالعكس فان كانا مثبتين متحدي السبب منفيين عمل بهما بالاجماع المحقق والمحكي في الاحكام والمختصر والتجريد لعدم المنافاة ووجوب الحمل كما هو ظاهر المحصول وصريح المنتخب ضعيف جدا وهو مثل ان يقال ان ظاهرت فلا تعتق مكاتبا او المكاتب وان ظاهرت فلا تعتق مكاتبا كافرا او المكاتب الكافر بان يكون التنوين للتمكن واللام للحقيقة دون التنكير والاستغراق والا لخرج المثال عن المط اذ لا يكون ح هناك مطلق بل يكون المثال للنكرة او العام واما الاستغراق المستفاد من مجموع لا تعتق مكاتبا او المكاتب على تقدير كون التنوين واللام للتمكن والجنس فلا يخرج المثال عن المط اذ المط التمثيل بالمطلق وان لزمه عموم ومن هذا يظهر ما في قول من رد المثال الاول بكونه من تخصيص العام

التخصيص الحاقا للشيء بالاغلب ويرد على الاول مضافا الى ما مر ان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا وعلى الثاني ان حجية مثل هذه المرجحات غير ثابتة وبناء احكام الله عليها مما يجرء عليه سبحانه ومما قد يجاب بل يستدل به على اصل التخصيص ايضا ان منشأ الاشكال هو احتمال النسخ وان ذلك الاحتمال عندنا مهمل لان التردد بين النسخ والتخصيص ح يتوقف على ان يكون ورود الخاص في زمان يمكن فيه النسخ وان يجهل التاريخ والادلة التي في ايدينا محصورة في اخبار العترة والكتاب واقل قليل من الاخبار النبوية ولا تردد في الاول لانتفاء الشرط الاول فيها لورودها في زمان انقطاع الوحي ولا في الثاني لان تاريخ الايات مضبوطة واما الثالث فهين لانه قليل ووجود ما كان مورد النزاع غير معلوم وفيه انه وان لم يتصور ابتداء النسخ منهم الا ان اسناد الكشف عن النسخ اليهم جائز لانهم حفظة الاحكام ومستودعه فيمكن ان يكون اسر النبي اليهم نسخ بعض الاحكام بعده واما ما ادعاه من ضبط جميع تواريخ الايات فغير معلوم ومما ذكر يندفع اشكالان اوردا في هذا القسم الثاني حيث حكموا بكون الخاص الوارد بعد وقت العمل ناسخا احدهما ان كثيرا من اخبارنا الخاصة ورد بعد زمان طويل من زمان العام مع انه لا يتحقق النسخ في زمن الائمة وثانيهما ان جميع الاخبار المخصصة للكتاب المروية عن ائمتنا وردت بعد زمان العمل فلا يجوز العمل بها لعدم صلاحيتها للنسخ لورودها في زمان انقطاعه ولا للتخصيص لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة هذا ولكن الانصاف ان الظاهر انعقاد فهم على عدم تحقق النسخ بعد زمان النبي بحيث يعلم اجماعهم على ذلك وان امكن عقلا بناء على امرا وعلى القول بالتفويض بالائمة ايضا وعلى هذا فيتم الجواب المذكور واما الاشكالان فيندفعان ايضا بما ذكرنا سابقا من كون ائمتنا راوين حاكين هذا ثم انه نقل عن السيد بن المرتضى وابن زهرة التوقف في الرابع وهو الظاهر من ير وذهب اليه على بن ابان والكرخي والبصري ونسب الى ابي حنيفة ايضا وظهر ضعفه **فائدتان الاولى** قد يستشكل في بناء العام على الخاص بانه قد استفاضت الروايات بالامر بتقديم ما هو موافق للكتاب او مخالف لمذهب العامة ونحو ذلك عند تعارض الاخبار وهذا شامل لما اذا كان التعارض بالعموم والخصوص المطلقين ومقتضاه تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او غير ذلك ودفع بان بناء العام على الخاص انما هو عند عدم المرجح وما ذكر من المرجحات ولا يخفى انا نراهم لا يلتفتون في مقام الاستدلال اذا ورد عليهم عام وخاص الى تلك المرجحات بل يبنون العام على الخاص مطلقا وان رجعوا اليها في سائر صور التعارض فالاولى ان يقال ان التعارض انما يكون عندنا في

الاولى

ه ن لفظ مكا بنا ليس عاما وعومه من جهة وقوعه موقع النفي غير ضائر مع اطلاق اصل اللفظ والا لما تحقق مثال للنط لان مع اطلاق اللفظ يحصل العموم لمكان النفي وكذا يظهر ما في قول من دفع دد المثال الاول من جهة ان النكرة المقتضية للعموم فهو من باب الجنس بانه يمكن ارادة الجنس بجعل التنوين للتمكن فان اسم الجنس الواقع موقع النفي يفيد العموم ايض وكذا ما في قول من قال بان وجوب العمل بهما هنا لانه الابغض منهما عاما وخاصا والا فعلى ارادة المهية فيمكن الجمع بالحمل فان ارادة المهية لا ينفك عن العموم والخصوص ايض والحاصل ان الاطلاق غير منفك عن العموم والخصوص وما اخرج اللفظ عن العموم خرجه عن المط ايض وان كانا مع ماذكر مثبتين او مختلفين اثباتا ونفيا فتسميه يحمل المطلق على المقيد يعني يحكم بان المراد العمل بالمقيد في الاول وخلافه في الثاني بلا خلاف يعرف كما في التمهيد بل في النهاية الاجماع واستدلوا بان فيه العمل بالدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق ولا عكس واعترض بان اعمال الدليلين يحصل بحمل المقيد على الاستحباب بان يكون افضل فردا التخيير ويحمل الامر على الوجوب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا المستفاد من العقل فما كان المامور به كليا فانه كان مستفادا من المطلق ايض والجواب عنه من وجهين احدهما ان الاول وان كان ايض مجازا الا انه ارجح لشيوعه وشهرته بل انفهامه عرفا وثانيهما منع كون حمل المطلق على المقيد تجوزا اما على كون المطلق موضوعا لكل فرد فرد فظ واما على وضعه للمهية لا بشرط فلان مقتضى المطلق ح وجوب ايجاد المهية مع قطع النظر عن الافراد والقيودات والمقيد يقتضي وجوب ايجاد القيد ايض ولا منافاة بينهما لان الثاني يدل على وجوب ما يدل عليه الاول مع زائد ولا دلالة للاول على نفي وجوب الزيادة فيجب ايجاد المهية امتثالا للدلالتين ومع القيد امتثالا للقيد فالمراد بحمل المطلق على المقيد ليس ان يكون مستعملا فيه بل المراد منه ان مراد الامر حين ذكر المطلق الاتيان بالمهية في ضمن هذا الفرد وان لم يكن ح لفظ دال على الخصوصية بل اكتفى بالبيان المتاخر فيكون من قبيل ما اذا اوجب شيئا ثم يذكر له شرط فانه كما لا يحصل تجوز في المشروط فكذا ههنا فان خصوصية الفرد من الشرايط ايض وهذا مراد من قال في سند منع التجوز ان استعمال المطلق في المقيد ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة يعني انه يمكن ان يراد بالمطلق نفس المهية ويستفاد القيد من الخارج واما ما اورد عليه من انه ان اريد انه يمكن الاستعمال على وجه الحقيقة وان لم يكن كك هنا وهذا نوع مرجح للتجوز في المطلق فله وجه ولكنه لا ينفي التجوز عن المطلق وان اريد انه مستعمل في المقيد ففيه انه ليس الا مجازا

وان

وان اريد ان الخصوصية مستفادة من الخارج نحو جاء رجل من اقصى المدينة ففيه ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم ولو فرض مثله ودفع الابهام من الخارج فيكون ح بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون مجازا في معناه ايض فنختار الثالث ولا يلزم الابهام ولا اجمال لان الحكم متعلق بالمهية وهي امر واحد معلوم لا ابهام فيه نعم لتوقف وجودها على الخصوصيات وله خصوصيات كثيرة يكون ما تعلق به الامر المبهم وهو المقدم مجملا يعني يظهر بعد القرينة كونها في الاول كان حيث ليس التخيير مرادا وهذا ليس ابهاما ولا تجوزا في المطلق كما لا يوجب قوله انصب السلم المباح بعد قوله كن على السطح شيئا منهما في لفظ السطح ثم لا يخفى انه يمكن ان يجعل كل من الجوابين دليلا براسه على المط اما الاول فيقال لا ريب في انه اذا قال المولى لعبده اشتر اللحم ثم قال اشتر لحم الغنم يفهم كل احد ان مطلوبه لحم الغنم وهذا بيان له واما الثاني فيقال يجب العمل بالمقيد لانه مما امر به والامر بالمطلق لا ينافيه بل يؤكده في بعض المامور به وليس شيء اخر يعارضه قبل المطلق وان لم يناف المقيد بل اجتمع معه ولكن مقتضى الاول ينافي مقتضى الثاني لان مقتضى الامر بالمطلق صحة العمل باي فرد كان وان كان بضميمة العقل لوجود الطبيعة في ضمنه ولان الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب انه ينافي مقتضى المقيد اقول ان اراد ان ما ذكر مقتضى نفس الامر بالمطلق فهو باطل وان اراد انه مقتضى بضميمة عقل واصل كما هو المصرح به في كلامه فهو كك ولكن الحاصل ان اقتضاءه ح ليس من مقتضى المطلق بنفسه بل يكون بحكم العقل والاصل وحكمهما انما هو اذا لم يكن هناك تقييد والحاصل ان اقتضاء الامر بالمطلق التخيير انما هو بمقتضى العقل والاصل واقتضائهما له مطلقا حتى مع وجود المقيد ثم فان قيل الماهية المطلقة هي التي لم تتقيد بقيد فينا فيها يقتضي وجود فرد خاص قلنا ليس ذلك معنى المهية المطلقة لانه مقيد لشرط الاطلاق فينافي الاطلاق وايض لو كان كك لم يتحقق المهية لا بشرط في ضمن المهية بشرط شيء بل المهية المطلقة المهية من حيث هي لا بشرط التقييد ولا الاطلاق بل ولا بشرط كونه لا بشرط فان المهية من حيث هي ليست الا هي فكل كلما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا للشارع فلو كان مراده هو المقيد فلا بد من ارادته عند ذكر المطلق ايض وارادة المقيد من المطلق مجاز وما يوجب خروج لفظ عن حقيقته ينافي حقيقته نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات نحو جاء رجل من اقصى المدينة اقول ان اراد انه لا بد من ارادته عند ذكر المطلق من لفظه فهو مم وان اراد انه لا بد من كونه مرادا في الواقع

منظورا وان كان بيانه للفظ اخر فهو كك ولا يلزم تجوز في المطلق فان المقيد من مقدمات وجود المهية ولا يلزم من ارادة مقدمة خاصة تجوز في ذي المقدمة ولكن لا يخفى ان ما ذكرنا انما اذا كان الحكم مما يمكن تحققه للمهية والمقيد معا ولم يلزم من ثبوته لاحدهما انتفاؤه عن الاخر كالوجوب والحرمة وامثالهما والا فلا بد من التجوز كما ليستة لشيء مثل الطهارة فاذا قال الغسل مطهر للبول ثم قال الغسل مرتين مطهر له لا يمكن ابقاؤهما على حقيقتهما اذ المطهر ان كان الغسل مع قيد المرتين لا يكون المهية بلا قيد مطهرة وان كانت المهية مطهرة لا يكون للقيد مدخلية فيه هذا كله اذا لم نقل بكون المطلق موضوعا لكل فرد فرد والا فلا تجوز مع ارادة المقيد من المطلق ايض فلا منافاة في اصلا وربما يستدل ايض بان الحمل يقتضي تيقن البراءة اللازم تحصيله بخلاف العكس واورد عليه بانه انما يلزم بعد تيقن الشغل بالمقيد وهو غير معلوم لانه فرع انتفاء احتمال التجوز في المقيد ورد بان اصالة عدمه والمعارضة باصالة عدمه في المطلق ايض مدفوع بعلمه ويمكن ان يرد ايض بان الشغل اليقيني وان لم يكن حاصلا بالمقيد ولكن الشغل باحد الامرين من المطلق والمقيد يقيني فلا بد من تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا بالاتيان بالمقيد ولا يتوهم ان ما علم الشغل به يقينا هو القدر المشترك بينهما وهو المطلق فينتفي الزائد بالاصل لان المطلق الذي علم الشغل به ان كان هو الذي يتحقق مع القيود الاخر ايض فلا نم تيقن الشغل به وان كان هو المتحقق في ضمن هذا القيد فهو لا يجامع نفي القيد بالاصل ولا يخفى ان اكثر هذه الادلة انما يختص بالقسم الاول فيبقى الثاني واما الاخر منه وهو ما كان المطلق منفيا فهو وان لم يجر فيه الجميع الا انه لكونه من باب العام والخاص الشائع الظاهر ان يظهر دليل الحمل فيه مما مر فيه ايض وقد يتوهم ان حمل حمل المطلق على المقيد يتوقف على حجية مفهوم الصفة فيرد على القائلين بعدمها بان تقييدهم المطلق موجب للتناقض وفيه اولا ان مفهوم اعتق رقبة مؤمنة انه لا يجب عتق غير المؤمنة وهذا لا يوجب تقييدا في المطلق اذ لولاه لكان عدم وجوب عتق غير المؤمنة معلوما ايض فلا يوجب حجية المفهوم حمل المطلق على المقيد حتى ينتفي بانتفائها وثانيا ان الحمل المذكور لا يتوقف على المفهوم لان الحمل مستفاد من منطوق المقيد فان وجوب المقيد وتحقق المهية في ضمنه وحصول امتثال الامر الاطلاقي به ايض وعدم تعقل امتثال بعده يكفي في الحمل المذكور ولو لا مفهوم ومن هذا ظهر انه لا حاجة في دفع التوهم الى ماذكر بعض الى حد من التفرقة بين مفهوم الصفة الذي في مقابله مطلق والذي ليس كك وادعاء حجية المفهوم في الاول مع ان الظاهر تسليم التناقض في الجملة وقد عرفت انه ليس كك ثم انهم اختلفوا في ان بناء المطلق على المقيد

في

في هذه الصور هل هو من باب البيان حتى لا يكون المراد حين ذكر المطلق هو الاطلاق او لا بمعنى صحة اي فرد او من باب النسخ حتى ينسخ ما اريد اولا من الاطلاق والحق المشهور انه بيان بمعنى انه يدل على ان مراد المتكلم حين ذكر المطلق هو المقيد وان لم يرده من لفظه الا اذا تاخر المقيد عن وقت العمل فيكون التقييد ح ناسخا ووجه الجميع ظاهر مما سبق هنا وفي بحث العام والخاص وقيل نسخ ان تاخر المقيد مطلقا لتوقف البيان على دلالة المطلق عليه تجوزا او تضمنا وان كانا مختلفي السبب مثبتين او منفيين او مختلفين فلا حمل اجماعا منا ومن العامة فيه اقوال ويظهر حكم ساير الاقسام من الحمل وعدمه بالتامل **تذنيبات الاولى** قال في التمهيد اذا كان كل من الدليلين المتعارضين مطلقا من وجه ومقيدا من اخر وجب تقييد كل منهما بالاخر لاستحالة الترجيح من غير مرجح واحتمالا لوجوب الجمع بين المطلق والمقيد مطلقا ولا يخفى ان المستفاد من التقييد بالمتعارضين ان مراده ما اذا كانا متنافيين اي مختلفين نفيا واثباتا ولا شك ان تقييد كل منهما بالاخر لا وجه له بل لم يقل احد بذلك فيهما وقيل بتقييد الاضعف او التخيير او التساقط على الاقوال والظاهر العمل بالعموم في المنفي وتقييد المثبت خاصة نعم يجب تقييد كل منهما بالاخر اذا كانا مثبتين وجميع الصور المحتملة متحققة في المطلق والمقيد من وجه ايض وحكم الجميع يظهر بالتامل **الثانية** صرحوا بان حمل المطلق على المقيد انما يكون فيما كان مطلقا بالنسبة الى وصف واما المطلق بالنسبة الى الاصل بمعنى ان يذكر شيء منفردا تارة ومع شيء اخر لم يكن صفة للاول اخرى لا يقتضي تقييد العادم للمذكورية كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق عبدا ثم قال ان ظاهرت فاعتق عبدا وامة اقول يعني لا يحكم بان المراد بالعبد في الاول هو العبد مع الامة او هما المراد عند ذكر العبد والا فلا شك انه يحكم بوجوب عتقهما معا كما في المطلق والمقيد بحسب الوصف **منهاج** اذا ورد حكم تارة مطلقا واخرى مقيدا بقيد وثالثة بقيد مناف للاول كورود المرة الترابية في الولوغ مطلقا مرة ومقيدا بالاولى اخرى وبالاخرى ثالثة فقال في التمهيد ووالده في الانيس والتجريد ان القيدين يتساقطان ويبقى المطلق على اطلاقه المستلزم للتخيير بين القيدين بل هو مقتضى قاعدة الجمع بين الادلة نعم لو لم يمكن التخيير بينهما لدليل خارجي لكان الوجه ما ذكروه هذا اذا اتحد المطلق والمقيدان في النوع اي كان سبب الجميع واحدا ونوع الحكم متحدا واما اذا اختلف السبب والحكم نوعا وان اتحد جنسا فيعمل بهما كتقييد صوم الظهار بالتتابع وصوم المتمتع بالتفرقة **الفصل الحادي عشر** في المجمل والمبين والمجمل ما له دلالة غير واضحة والمراد

بالدلالة الدلالة على المعنى من حيث انه مراد بمقتضى قانون الاستعمال اي بمقتضى القانون
القانون ان يكون مرادا فلا ينتقض بالمجاز المطلق ولا المشترك كذلك فما كان معناه
متضحا على قوانين الاستعمال لا يكون مجملا واما قولهم الخاص والمقيد بيان وانه لا يجوز
تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر فلا يدل على كون العام والمطلق او الخطاب
بما له ظاهر غير مراد مجملا لان المراد بالبيان هنا بيان مراد المتكلم لا المجمل والتوضيح انه
قد يتوهم من ذلك ان المجمل قد يطلق على ما ظهر ان المراد منه ليس ما يفهم منه ظاهرا وان لم
يكن قبل الظهور فيه اجمال فيقال انكشف كونه مجملا وان التتبع يعطي خلافه والاطلاق
البيان على ما ذكر ليس من البيان المقابل للاجمال فان عدم البيان اعم من الاجمال
واما قولهم في بيان اقسام المجمل ان منه ما يكون بسبب الاشتراك المعنوي اذا اريد
منه فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب فالمراد انه يقترن بالمطلق عند التكلم به
ما يدل على ارادة فرد معين عند المتكلم من غير بيان تعيينه وقد يعرف المجمل بتعريفات
اخر لا فائدة في ذكرها وهو اما يكون فعلا او قولا والثاني اما يكون مفردا او مركبا
والمفرد اما يكون سبب اجماله معنويا او لفظيا والمراد بالمعنوي ما كان الاجمال
في المعنى مع اتحاد اللفظ وبالفظي ما كان الاجمال بسبب الاجمال في اللفظ والمعنوي
اما يكون من غير المتكلم او من المتكلم والاول اما يكون من الواضع كالمشترك او من غيره
كالمعتل والثاني كالمجازات المتكاثرة ومنها المتردد بين افراد طبيعة واحدة اذا قامت
قرينة على ارادة فرد والمركب اما يكون سبب اجماله الجهل بالمعنى المحلي التركيبي او ضم لفظ
موجب له والمبين نقيض المجمل فهو المتضح اما بنفسه نحو والله بكل شيء عليم فان فائدته لشمول
علمه يفهم لغة وكونه ظاهرا لا ينافي بناء على انه ما لا يحتمل غيره ما يفهم منه مطلقا غير مناسب
لعدم اتحاد النص والمبين ومن قال باتحادهما فانما على ما عرفوا النص بانه ما لا يحتمل
غير ما يفهم لغة والمثال ايضا كذلك او بغيره نحو واسئل القرية ومنه العام المخصص وهو
قد يكون فعلا وقولا مفردا ومركبا منهاج اختلفوا فيما نسب الى شيء
من الاعيان من الاحكام مثل احلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات و
حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم فالاكثر الى انه لا يوجب الاجمال وقال
البصري بالاجمال والحق الاول لنا ظهوره عرفا في المنفعة المقصودة من العين المضاف
اليها كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في المنكوح
الى غير ذلك ويؤكده الاستقراء فان تصفح كلام العرب وتتبع الايات والاخبار يعطي

ذلك

ذلك اقول هذا انما يصح اذا كانت المنفعة المقصودة من العين المضاف اليها كالاكل
في الماكول امرا واحدا واما اذا كانت امورا كثيرة فلا والتوضيح ان الاعيان مختلفة غاية
الاختلاف فمنها ما يقصد منه نفع واحد وهو نادر جدا بل لا يكاد يوجد فان كل
ما يكون ماكولا او مشروبا او ملبوسا او منكوحا يقع بيعا وشراء وقد يقصد بعد او
شرائه كما قد يقصد اكله او شربه او لبسه او وطيه ومنها ما يكون المنفعة المقصودة منه متعددة
بل قد يمكن تعلق الحكم بغير المنفعة كما في قوله سبحانه حرمت عليكم امهاتكم فانه يمكن تعلق الحرمة
بضربهن او قتلهن او سبهن او غير ذلك وايضا قد يكون العين الواحدة مشتملة على اشياء كثيرة
كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والجلد والعظم والصوف والمقصود من الاول الاكل ومن
الثاني الاكل والاسراج ومن الثالث اللبس والافتراش ومن الرابع الاستعمال الى غير ذلك
وقد يكون ذا افراد كثيرة لكل فرد منفعة خاصة كالطيبات وقوله ما وراء ذلكم وعلى هذا
فالحكم بان المقصود من الميتة الاكل ومن الامهات الوطي ونحو ذلك بل قصر الحكم على جزء
المنفعة لا وجه له نعم قد يكون المقام او قرينة اخرى دالا على ذلك وح فلا نزاع فيه وانما
الكلام في المجرد والظاهر انه لا يمكن انكار تحقق الاجمال وثبوته ح ودعوى الظهور العرفي
مطلقا والاستقراء غريبة نعم لو خص النزاع ببعض ما ورد في الشرع بخصوصه كما يحتمل
بعيدا لكان القول بعدم الاجمال متجها ولكن بسببية قرينة المقام والشواهد الخارجية
وقد يتمسك في دفع الاجمال بانه وان لم يرتفع بالحمل على المنفعة المقصودة ولكن لا اجمال
لوجوب الحمل على الجميع فاما يحمل على البعض المبهم او المعين عند الله او عند المخاطب ايضا
والاخير منتف والثاني يوجب الاول لاستلزامه الاغراء بالجهل وللاول الثاني
وفيه ان نسبة اللفظ الى كل بعض والى الجميع متساوية فالمحذور الذي يلزم من حمله على
بعض معين من ارادة شيء مع عدم دليل عليه يلزم من الحمل على الجميع ايضا فان قيل لولا
الحمل على الجميع لزم الاجمال القبيح قلنا القبيح هو التكليف بالمجمل دون الخطاب به مع
ان اللازم هو اجماله بالنسبة الينا لا في الواقع لاحتمال ان يكون قرينة حين الخطاب
والاصل غير مفيد اذ لو كان الخطاب بالمجمل قبيحا لكان هو مع ما مر من عدم دليل على
تعيين الجميع دليلا عليها منهاج لا اجمال في اية السرقة لا باعتبار القطع
ولا اليد لان المتبادر من الاول الابانة ومن الثاني جملة العضو الى المنكب ويدل
على الثاني ايضا انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال في اي موضع منها لا في اي يد هي
يصح بالنسبة الى اليمنى واليسرى ولو كانت اليد موضوعة لكل من الاجزاء لصح

الاستفهام بانه في اي الايدي وايضا تقطيع بعض الطلاق بعض اليد على ما دون المنكب
واحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك ايضا كالقران يدفعه الاصل وايضا انعقد الاجماع
على الوضع للجملة والاصل يدفع غيره وخالف فيه السيد وجماعة من العامة فقالوا باجمالها
بسبب اشتراكها للذين جعلها وكل واحد من ابعاضها لاطلاقها عليها فيقال غمست
يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته بيدي
وانما اعطى باصابعه وكتبت بيدي وانما كتب باناملة وقيل باعتبار القطع ايضا لاطلاقه
على الابانة وعلى الشق والجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده وهو مبني على اصلهم
من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا وقد عرفت ضعفه ثم ان النزاع في ذلك هل هو
بخصوصه ام هو بعنوان المثال فيجري النزاع في كل ما كان له اجزاء ولكل جزء منه اسم ويطلق
اسم المجموع على كل منها كاليد والوجه والرجل والراس ونحوها فانه يقال ضربت زيدا
وقتلت زيدا وجرحت وجهه ورجله وراسه مع انه لم يضرب ولم يقتل ولم يجرح الا
جزءا منها وكذلك اليوم والليل فيقال غنا الليلة عند زيد مع انه كان بعد العشاء للجلوس
المتعارف وبقي عملنا اليوم لزيد مع انه لم يعمل بجميع اجزائه قد يقال الظاهر عموم النزاع وكانه
لاجل الاطلاق على الاجزاء هنا ايضا ولا يخفى ان قول السيد بكون الاصل في الاستعمال
الحقيقة انما هو فيما لم يعلم التجوز في زيد والوجه والراس واليوم والليلة ونحوها مجاز في
الاجزاء فليس له نزاع فيه فلا ظهور للعموم بل الظاهر في اكثر ما ذكر ثبوت التجوز عنده ولا يتوهم
انه يلزم التجوز في مثل ضربت زيدا او رايته او كرهت راسه اذا تعلق الحكم ببعضه ويلزم
ضربه مجموعه اذا قيل اضرب زيدا لان التركيب صار حقيقة عرفية فيما يصدق على البعض ايضا
ومن اجل ذلك قد توهم الاجمال في اية السرقة باعتبار التركيب فان المتبادر من مجموع
قطع اليد ليس الا القدر المشترك بين قطع المجموع والبعض فان الوضع الاضافي فيه غير
الافرادي كما في ضرب زيد وغسل الثياب وكسر الراس وغسل اليد ومن هذا القبيل
اليوم فانه وان كان حقيقة فيما بين الطلوع الى الغروب الا ان عمل اليوم واقامة اليوم
حقيقة فيما تعارف من العمل بعد طلوع الشمس بقليل الى قريب من الغروب وفيه انه
لو سلم ذلك فلا يلزم الاجمال لثبوت التجوز كما في ضرب زيد مع ان وضع التركيب
الاضافي او الاسنادي لغة معلوم وهو لا يتحقق سوى الربط الخاص بين المفردات
فهذا وضع عرفي والاصل تاخره عن زمان الشارع منهاج المشهور انه
لا اجمال في نحو لا صلاة الا بطهور مما ينفي فيه الوجود ظاهرا ولا يمكن الحمل على الحقيقة

وقيل

وقيل انه مجمل مطلقا والمشهور انه ان ثبت للمنفي حقيقة شرعية في الصحيح كما هو مذهب جماعة فيحمل على
نفي الذات وان لم يثبت فان ثبت له حقيقة عرفية في نفي الجدوى كان الحمل عليه ايضا متعينا
ولو فرض انتفاؤهما ايضا فيجب الحمل على نفي الصحة وقيل الفائدة لتشمل العبادات والمعاملات
وغيرهما لان نفيهما اقرب الى نفي الذات الذي هو الحقيقة من سائر المجازات نحو نفي الكمال وغيره
من الصفات لان ما لا يصح ولا يجدي يستلزم نفي سائر الصفات فيصير الفعل كالعدم بخلاف
غيره مع ان الدلالة عليه بالالتزام تابعة ولم يعلم ظاهر بل وعلى الفائدة ولا اجمال وفيه
انه قد عرفت في المباحث السابقة عدم دليل تام على وجوب الحمل على اقرب المجازات مع انه قد يعلم
عدم امكان الحمل على نفي الفائدة ويتعدد المجازات الاخر والدلالة الالتزامية ينتفي مع انتفاء
المطابقة فالصواب ان يتوقف فيما ثبت له حقيقة في الصحيح يحمل على نفي الذات فما لم يثبت له ذلك د
يتبادر منه عرفا نفي صفة خاصة او الفائدة يحمل عليه والا يكون مجملا منهاج قال جماعة
ان ما له محمل شرعي ولغوي اذا ورد في الشرع مثل الطواف بالبيت صلوة والاثنان فما فوقهما
جماعة ليس بمجمل اذ يتعين الشرعي لان شان الشارع تعريف الاحكام لا اللغة اقول الكلام
في الحقيقة الشرعية امر مشهور وهي كما يحصل بكثرة الاستعمال يحصل بخصوص الوضع ايضا من
الشارع ولا شك انه اذا وضع لفظ لمعنى يكون بيانه ايضا من وظيفة الشارع الا ان ينفي ذلك
وتعين ارادة بيان الحكم بالاصل ولكنه لا يخرج عن المعارض كما بينا توضيح ذلك مفصلا في
كتاب الفوايد هذا هو الكلام في تعيين احد المحملين ثم بعد تعيين الشرعي هل يحمل على الاحكام
في جميع الاحكام او يحكم بالاجمال او يتعين الحمل على البعض واستدل للعموم بصحة الاستثناء
ولزوم اللغو لولاه وكلاهما مدخولان والحق انه لو دلت قرينة على تعيين حكم ولو كانت
الشيوع تعين الحمل عليه والا تحقق الاجمال منهاج التكليف بالمجمل بمعنى
الخطاب بالتكليف خطابا مجملا وان بين حال العمل جائز لعدم المانع وفي الكتاب والسنة
واقع والمنكر مكابر ومثل قوله سبحانه واتوا حقه يوم حصاده وان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة والا ما يتلى عليكم مجمع عليه ولا اخلال مع القرينة والتطويل قد يكون لحكمة خفية
مع ان كون المجمل مع القرينة اطول من التنصيص مطلقا ممنوع والاجمال قد يقصد للتهيؤ
للامتثال فائدة ولا يخفى ان هذه المسئلة اخص مما ياتي من مسئلة تاخير البيان عن وقت
الخطاب هذا اما التكليف بالمجمل بمعنى ان يكون المكلف به مجملا حال العمل ايضا ولم يقترن
بالبيان اصلا فهو غير جائز قطعا لعدم امكان الامتثال وامكانه احيانا بالاتيان
بجميع ما يحتمل ان يكون المامور به يخرجه عن الاجمال لان الواجب هو الجميع ولو تعا

منهاج يتحقق البيان بالقول اجماعا اما من الله او من الرسول و بالفعل على الاصح
لوقوعه وادلته ولذلك قيل في المثل ليس الخبر كالمعاينة والحولية مطلقا غير مسلم ولو سلمت فغير
ضاير وايجابها التأخير الممنوع ممنوع لوجوه ويعلم كونه بيانا بالضرورة من قصده او النظر
او النص ثم قد يجتمعان بان يرد بعد المجمل قول و فعل يصلح كل منهما للبيان فان توافقا
بان يكون المفاد من بيانه كل منهما امرا واحدا وعرفنا السابق فهو البيان وان جهل فاحدهما
من غير تعيين والاخر تاكيد وان اختلفا فالقول هو المبين والفعل محمول على الندب او على
الوجوب عليه خاصة وفاقا للمنهاج لدلالة القول على البيان بنفسه بخلاف الفعل ولاولوية
الجمع وذهب الامدي الى ان المبين هو القول مع تقدمه ومع تاخره مبين في خصائصه و
الفعل مبين في حقه وابو الحسين البصري الى ان المتقدم هو المبين مطلقا واعلم ان بيان الظاهر
بالمساوي دلالة والاقوى جائز وبالادنى باطل ومنهم من منع البيان بالاولوية ايضا ويمكن
ارجاع النزاع الى اللفظي واما بيان المجمل فقالوا بجوازه بانه بكل من الثلثة ولا يظهر وجه لحصول
البيان بالمساوي والادنى ويمكن بيانهما معا بالمساوي بحسب المرجحات الخارجية والاقوى
والادنى ما لم يخرج عن الحجية والوجه في الكل **منهاج** تاخير البيان في التكليفات
عن وقت الحاجة ممتنع وفاقا لغير بعض الاشاعرة لا يجابه التكليف بالمحال ولا يتوهم ان هذا انما
هو في المجمل من جميع الوجوه او بعد الاتيان بجميع ما يمكن ان يكون هو المكلف به واما فيغيره
فلا لامكان الاتيان بالمكلف به بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون هو لما مر واما عن وقت
الخطاب فقد اختلف فيه على اقوال الاول وهو الاشهر جوازه مطلقا والثاني عدمه كذلك وهو
مذهب ابي علي وابي هاشم والصيرفي والحنابلة والثالث انه جائز في المجمل دون ما له ظاهر
غير مراد وهو المنقول عن الكرخي والرابع جواز تاخير بيان المجمل مطلقا والتفصيلي فيما له ظاهر واما
الاجمالي بان يقول ان هذا اللفظ غير باق على ظاهره فلا وهو المنقول عن بعض متاخري المعتزلة
والقفال والدقاق والمروزي وطائفة اخرى والخامس كالرابع في غير النسخ وهو مذهب
السيد المرتضى وفي عبارته التي ذكرها لبيان مذهبه وان لم يكن تفرقة بين الاجمالي و
التفصيلي الا انها التي يظهر من مطاوي استدلالاته وكذا النسخ ولم يذكر لانه غير المحتمل
عنها واختار هذا الشيخ في العدة ونقله عن شيخه ابي عبد الله والسادس ان التاخير ممتنع في
غير النسخ نقله العضدي عن عبد الجبار ومتابعيه ونقل في الذريعة مذهبا اخر هو جواز التاخير
في الاوامر دون القصص والاخبار وصرح فيه بان جواز التاخير في النسخ اجماعي ولا يبعد ذلك
وان لم يصرحوا باستثنائه حيث انه لا يسمى مجملا ولكن العضدي جعل القول السادس قسما

للمنع

للمنع مطلقا والحق هو المشهور لنا الاصل وعدم المانع وامكان المصلحة وقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
وقوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه حيث ان ثم للتراخي والحمل على البيان التفصيلي
تحكم وجعل الاية الاخيرة بيانا اجماليا فيختص المتاخر بالتفصيلي انما يصح اذا كان هذا بيانا فالقول
ان علينا جمعه وقرآنه كما في بعض شروح المنهاج وليس كذلك بل الضمير للقرآن والمراد اما بيان
جميعه وهذا البيان الاجمالي ليس متعلقا بجميع القرآن او بيان ما يحتاج الى البيان وكونه غير
معين لا يكون متعلقا بالخطاب ايضا ولنا ايضا وقوعه في مثل الصلوة والزكوة والحج والمغنم وجلد
الزانا والسرقة الى غير ذلك ووقع ايضا في قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فان البقرة
وان كانت ظاهرة في المطلق الا ان الامتثال سواء الاجوابا في بيان صفاتها اوجب تعينها
في الواقع قبل التعيين بعد السؤال للامر ولديهم وعنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون
ولما روي عن ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم وروى في العيون وتفسير العياشي عن الرضا قلنا الظهور في غير المعين مع ملاحظة بعده
ثم والذم للتاخير هو الامتثال بعد البيان ايضا من جهة كثرة ثمن البقرة فقد روي انه بلغ ملاء
مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا وقول ابن عباس لم يثبت ولو ثبت لا حجية فيه مع معارضته
بما في تفسير الامام وتفسير علي بن ابراهيم ويجاب بذلك عن روايتي العيون والعياشي مع ان
الظاهر من الضماير الراجعة الى البقرة انها البقرة الاولى بل الاتحاد هو الموافق للاصل ايضا
ويؤكده انه لو كانت البقرة غير معينة اولا لما سأل موسى عن التعيين وايجابه التاخير عن وقت
الحاجة ثم لان الامر لا يفيد الفور ولا يخفى ان هذا الدليل مختص بما له ظاهر واريد غيره وقد استدل
ايضا بقضية ابن الزبعرى وفيه نظر وقد استدل ايضا بوقوعه في العرف وعلل بانه يصح عرفا ان يقول
الملك لاحد وليك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان
ما تعمله هناك وفيه مضافا الى ان المصير غير الوقوع ان هذا ليس خطابا بمجمل اصلا اذ لا مجمل في
الكلام لشيء من اقسامه نعم يصح هذا نقضا لمن منع الجواز استنادا الى انه يقبح المخاطبة بما لا
يعلم منه المكلف به بعينه كما حققه وادعيا لها امران في الا بدلا المانع مطلقا اما على عدم
الجواز فيما له ظاهر فالاغراء بالجهل والمنافاة للوضع اما الاول فلان العاقل لا يخاطب الا
بقصد الافهام فالذي يخاطب بلفظ ويريد به خلاف ظاهره ولا يبينه اما يريد افهام المراد
او الظاهر والاول منتف لانه لا يمكن الا مع البيان والثاني وهو الذي يقتضيه الاصل
اغراء بالجهل واما الثاني فلان الالفاظ موضوعة لحقايق مخصوصة يفهم عنها عند الاطلاق ومقتضى
الوضع ارادتها عنده وحمل المخاطب عليها وعدم العدول عنها الا مع القرينة فارادة

غيرها من غير دلالة منافية لوضعها لها والاستعمال المنافي للوضع قبيح عند ارباب
المحاورات واما على عدم الجواز في المجمل فلزوم التكلم بما لا يفهم وهو قبيح ولو جاز ذلك
لجاز خطابنا الزنجي بالعربية من غير بيان المراد في الحال لعدم الفرق بينهما والجواب عن
دليل المنع في الاول تارة بالنقض بالنسخ وفيه ان المانع المطلق يمنع في النسخ ايضا واخرى
بان لزوم الاغراء انما هو لو لم يجوز المخاطب التخصيص والتجوز ولزوم المنافاة للوضع
اما الاول فلانا نختار انه يريد افهام واحد من الظاهر وغير الظاهر اي المردد
بينهما وبعبارة اخرى الظاهر مع تجويز خلافه فلا اغراء لانه يلزم لو اريد افهام الظاهر من
غير احتمال الخلاف واحتمال ارادة خلافه لما هنا قائم لان انتفائه فيما قبل وقت الحاجة
موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا واما قولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان
اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل على
حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة
بمخصص واحد وايضا قد حكموا بجواز استماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع
ان العقل يدل على تخصيصه وكذا جوزوا اسماع العام المخصص بالسمع من غير اسماع
المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك
احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك واما الثاني فلان منافاة تاخير البيان
عن وقت الخطاب لمقتضى الوضع انما هو لو لم يبين وقت الحاجة قوله وحمل المخاطب عليها
قلنا لو لم ينصب قرينة على ارادة الخلاف بعد انقضاء الوقت ومن هذا يظهر الجواب عما
ذكره السيد من ان حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فانا لا نقول ان نفس
زمان الحاجة مؤثر في الدلالة بل نقول ان بحضوره ينقطع احتمال عروض التجوز فيحمل
اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة ومثل هذا التاثير لا بعد فيه كما هو
يقول به في زمن الخطاب فانه يجوز التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه لو احلة لا
مدخلية لطول الزمان وقصره في الدلالة ورد سلطان العلماء هذا الجواب بانه يوجب
ان ارادة خلاف الظاهر وان كانت محتملة الا انها احتمال مرجوح لا يدفع الاغراء وهو كذلك
لان بناء عدم التجوز واصالة الحقيقة ان كان على ظاهر الكلام والظن فلا شك ان الظاهر
عدم الانصراف عن الظاهر ومنعه مكابرة واحتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة
بل لا ريب في حصول الظن بعد الفراغ بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وان لم يكن البناء
على مطلق الظن بل على الظواهر المخصوصة فلا شك ان التجوز وان كان محتملا ولكنه بعيد

احتمال

احتمال النصب القرينة بعد ذلك وهو امر حادث ينفيه الاصل واما ما ذكره من بعض امثلة
الحقيقة وانه مخصوص بوقت الحاجة ونحوها لم يقل به احد كما صرح به الفاضل المتقدم وما
استشهد به من جواز تاخير القرينة الى اخر الكلام قياس مع الفارق فان حال الاشتغال
بالكلام محل لما لا يحتمله حال السكوت كما يقتضيه العرف وذلك ليس لتفاوت الزمان
في الطول والقصر بل لمدخلية الاشتغال واما الاستشهاد المخصوص بالعقل من دون علم
السامع ففيه ان اعطاء العقل فيما له ان يستقل فيه يكفي لرفع الاغراء ولو فرض عدم تعقل
المخاطب ولو في زمان الحاجة ايضا وعلم المتكلم به فعلم الاغراء وعلم جوازه واما الا
ستشهاد بجواز تاخير اسماع المخصص الموجود فيظهر ما فيه فالصواب في الجواب منع قبح الاغراء
المذكور فان باعث الفرار عن الاغراء هو لزوم القبيح وكلية تم فان التكليفات الا
تبلائية سيما في العرف والعادة اكثر من ان يحصى فيمكن ان يكون مصلحة في توطين المكلف نفسه
على ظاهر العموم او مثله واما الجواب عن دليل المنع في الثاني فبانا لا نم ان مع تاخير البيان
في المجمل يلزم الخطاب بما لا يفهم لحصول فهم احد المدلولات مع التردد فيها وبه يظهر
الفرق بينه وبين خطاب العربي بالزنجي وان لم يفهم شيئا ولكنه يعلم ان خطاب الحكيم
لا يكون عبثا فيؤول لمن نفسه قلنا المخاطب في المجمل يفرق بين انواع الخطاب وانما يلتبس عليه
تفصيل ما تعلق به الامر بخلاف الخطاب بالزنجية فانه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او
نهيا او خبرا او استفهاما او غرضا الى غير ذلك فلا ياتي فيه مظنة الاستعداد ولو فرض
فيه حصول فهم في الجملة للسامع بقراين المقام وكان له رجاء تفسيره فنلتزم الجواز فيه ايضا فيصير
الاول على الجواز في المجمل دليل المجوز مطلقا وعلى المنع فيما له ظاهر دليل المانع مطلقا فيه
وقد مر جوابه واستدل ايضا بانه لو جاز التاخير فيه فاما يجوز الى مدة معينة او الى الابد
والاول تحكم والثاني خطاب بما لا يفهم ابدا وفيه مضافا الى انه يجري في المجمل ايضا
انه يجوز الى مدة معينة عند الله وهو وقت التكليف والحاجة ولا تحكم لوجود المرجح وهو
لزوم الاغراء في الثاني دون الاول مع ارتفاع البيانين فلو وجد الاجمالي علم ارادة
غير الظاهر وجوابه ظاهر وللثالث ما للثاني الا ان النسخ عنده مخرج بالاجماع وللرابع
استلزام التاخير للجهل بصفة العبادة بخلاف النسخ فان الجهل باخر زمان التكليف ورد
بلزومه فيه وقتا فالجهل وصفة مشترك والجهل بعلم مما مر **منهاج** اتفق القائلون
بعدم جواز التاخير عن وقت الخطاب على جواز اسماع العام لمن لا يعرف المخصص اذا
كان عقليا من غير اعلام وفي غير بعض كلماتهم بعدم الفرق بين وقتي الخطاب والحاجة

لان العطاء العقل يكفي في دفع الاغراء وفيه ان مراتب العقل متفاوتة نادا علي المدرك
للتخصيص فلا يكون ممن لا يعرفه والا فيلزم الاغراء فان قلت قد يكون ادراكه موقوفا على
التفات او تدبر وهو لم يلتفت او لم يتدبر فعدم الاعلام لا يوجب اغراء قلنا ان جوزه
ولم يتدبر فليس ممن لم يعرف لان المراد به من لم يعرفه مع اعمال الالات الموفرة المقدورة
والا فعدم الاعلام اغراء فالصحيح عندهم عدم جواز التاخير مطلقا وعندنا عن وقت
الحاجة وان كان المخصص الموجود شرعا نحو ان تاخر اسماعه عن وقت الخطاب عندنا ظ
واما عندهم ففيه خلاف تجوزه بعضهم لو توعد والا فلا ومنعه اخرون للاغراء
المذكور واحتج المكن بوجهين اخرين ايضا احدهما انه لو جاز لانسد باب العمل بالعمومات اذ لا
يحصل العلم بعدم المخصص لشيء منها وصل النادر العمومات واجيب بان عدم جواز التاخير
عن وقت الحاجة اجماعي فبعد حضوره وعدم بلوغ المخصص نعلم العدم وفيه ان اللازم
على الشارع بيان الاحكام بقدر ما يمكن منه فان كان في زمان الحاجة موجودا ومطلعا
على الحاجة ومتمكنا من تبليغ المخصص يجب عليه ذلك والا فعليه بيانه لبعض من عدل او ابداعه
في اصل وامر الناس بالاخذ عنه وليس عليه ازيد منه وح فقد يتكثر الوسايط او يحصل
الاشتباه في الاصل بسبب العوارض والحوادث وطول المدة فح لا يمكن نفيه لجواز تحقق
المكن وعدم وصوله الى السامع انه على القول باختصاص خطابات الشارع بالمشافهين يكون
اللازم عدم تاخير الاسماع عن وقت حاجتهم لا حاجتنا فالصحيح في الجواب ان احتمال وجود
المخصص منفي بالاصل وثانيهما انه يوهم العمل بالكل فهو تجهيل وفيه منع فيهم كليه ولعل
انه كما جاز تاخير البيان والاسماع عن وقت الخطاب يجوز التبعيض في التاخير ايضا بيانا و
اسماعا لعدم المانع ووقوعه فما مر وقيل لا يجوز لايجابه الاغراء لايهامه العمل في
الباقي والجواب قد سبق وكذا يجوز تاخير الرسول تبليغ الحكم المنزل اليه الى وقت الحاجة
لامكان المصلحة وعدم المانع وقد يمنع لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر
للفور والا لم يقد فائدة جديدة لقضاء العقل بالضرورة بوجوب التبليغ عليه وفيه ان
الوجوب الشرعي فائدة جديدة مع انه متعقب بقوله والله يعصمك من الناس فبيان العصمة
مع التبليغ ايضا فائدة على ان نزول الاية عندنا معشر الامامية في قضية خاصة **الفصل**
الثاني عشر في النص والظاهر والماول والمحكم والمتشابه **منهاج** قال والد
العلامة في بيان اللفظ ان احتمل غير ما يفهم منه مرجوحا فظاهر ومساويا فمجمل والا فنص
والمشترك بين الاول والثالث محكم والمتشابه والماول نقابلان الى الراجح والاول اقول

القدر المشترك بين الظا والنص ما كان احتمال ارادة ما يفهم منه راجحا سواء كان مع المنع
عن ارادة الغير او بدونه وبعبارة اخرى ما كان احتمال ارادة غير ما يفهم منه مرجوحا سواء
بلغت المرجوحية حد المنع ام لا ومقابل المحكم الذي هو المتشابه ما كان احتمال ارادة ما
يفهم منه غير راجح او احتمال ارادة غير ما يفهم منه غير مرجوح اعم من ان يكون مساويا او لا
ومقابل الظا الذي هو الماول هو ما احتمل ارادة غير ما يفهم منه احتمالا راجحا سواء
بلغ حد المنع عن ارادة غيره ام لا وظهر من ذلك ان المتشابه القدر المشترك بين السادس
والثاني اي ما كان احتمال ارادة غير ما يفهم منه غير مرجوح سواء كان راجحا ان مساويا
ومرجح تم في ذيب وتيقنا الجهالة في ذه والمراد بما يفهم منه ما يفهم منه لغة او معنى اللفظ
ولذا الغير في ذيب بقوله معناه ومعنى احتمال اللفظ لغير معناه وعدمه هنا احتمال كون ذلك
الغير مرادا للمتكلم لا احتمال كونه موضوعا له للفظ وعدمه ولا احتمال كونه مما يجب على المخاطب
حمل اللفظ عليه وعدمه وفي التوضيح ان احتمال اللفظ لمعنى غير ما يفهم منه وعدمه يحتمل ثلثة معان
احدها انه يحتمل ان يكون له بحسب الوضع معنى اخر غير ما يفهم منه شخصي او نوعي مع قطع النظر
عن ارادة المتكلم وثانيها انه يحتمل ان يجب على المخاطب حمله على غير ما يفهم منه سواء كان
موافقا لارادة المتكلم في الواقع او لا وثالثها انه يحتمل ان يكون مراد المتكلم في استعمال
خاص منه غير ما يفهم منه ليس المراد الاول اذ مناط هذا التقسيم انما هو مراد المتكلم وايضا
لو كان كذلك لزم انتفاء النص ولا الثاني لا يستلزم انحصار الاقسام في النص والمجمل
اذ كل لفظ تكلم به اما يكون دليل على وجوب حمله على معنى خاص او لا والاول نص والثاني
مجمل فتعين الثالث ولا يخفى ان تعريف الماول على ما عرفت مخالف للظاهر ما ذكره الاكثر
قال في ذيب بعد قوله وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر ان مرجوح الظاهر الماول وقال
في ده اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظ والمرجوح ماول فان حاصل
هذين التعريفين ان اللفظ المحتمل لخلاف معناه مرجوحا ظاهر وماول معا اي ظاهر
بالنسبة الى المعنى الراجح وماول بالنسبة الى المرجوح وعلى ما عرفه والدي ره لا يكون
اللفظ اولا الا مع احتمال لخلاف معناه راجحا وما ذكره طه اصح لانه يرد على ما ذكره
انه اذا كانت اية ظاهرة في معنى ثم ورد خبر ان المراد منها غير ظاهرها ان يكون خارجة
عن تلك الاقسام لانها ليست ظاهرة لاحتمال ارادة غير ما يفهم منها راجحا ولا ماولا لعدم
كون احتمال خلاف ما يفهم منه مرجوحا والحاصل انه يخرج عن القسمة ما احتمل غير ما يفهم
منه راجحا وايضا يلزم ان لا يكون مثل تلك الاية ماولا مع انه ماول قطعا وايضا يلزم ح

عدم اطلاق الماول على جميع الظواهر وان لم يفسره احد بغير ظاهره ولم يبلغ خبر على ارادة
غير ظاهره مع انه لا يصح قطعا فان قيل كل ما له معنى مرجوح يصح ان يقال هذا تاويله فيكون
ماولا بالنسبة اليه قلنا المراد انه لو حمل عليه بدليل يصير ماولا لا ان يطلق عليه بالفعل
فان قيل جميع المجازات يكون ماولا على ما ذكره قدس سره مع انها ايضا منقسمة الى الاقسام
الستة كما يأتي قلنا مسند كون انقسام الالفاظ اليها انما هو باعتبار افادتها المعنى المراد
عند التركيب سواء كان حقيقيا مفهوما باعتبار الوضع او مجازيا مفهوما باعتبار قرينة كلامية
متصلة فلا يلزم ما ذكر نعم على ذلك يلزم ان يكون المجازات الخالية عن القرائن الكلامية بل
المفهومة عن سند خارج عما له مدخلية في التركيب ماولة وهو ملتزم ويتضح المقام انه لا شك
في ان لكل لفظ حال تركيبه معنى حقيقيا او مجازيا يفهم منه بحسب اللغة عند هذا التركيب فاذا
تكلم متكلم بذلك التركيب فلا يخ اما يوجد امر خارجي ودليل منفصل عن التركيب مما لا ربط
له بالتركيب يبين معنى الكلام ام لا فعلى الثاني يحمل اللفظ على المفهوم منه بحسب قواعد اللغة
ولا شك انها لا تفيد غير الظن غالبا ويلزمه احتمال الارادة غيره مرجوحا ويسمى مثل ذلك ظاهرا
وعلى الاول لا يخ اما يكون هذا الامر المنفصل موكدا للمعنى المفهوم منه بحيث يوجب انتفاء
احتمال ارادة غيره فيجعل اللفظ نصا او يؤيد احتمال الغير وح اما يكون الظن الحاصل منه مكافئا
للحاصل من القواعد فيصير اللفظ مجملا او يرجح عليه فيجعله ماولا ومما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل
من ان تقسيم اللفظ الى النص والظا غير صحيح لانه ان اعتبر بالنسبة الى الحاضرين في مجلس الخطاب
ففيه ان اللفظ ان تجرد عن القرينة فهو نص في الحقيقة والا فهو نص في المجاز وان اعتبر بالنسبة
الى الغائبين ففيه انه ما من لفظ الا ويحتمل ان يكون رديف قرينة ووجه الضعف ظاهر ثم ان
الظاهر من تضاعيف كلماتهم وقوع الاختلاف في المراد من الاحتمال الماخوذ في حدود
هذه الاقسام هل هو اللغوي او العقلي فالظاهر من العميدي هو الاول وهو صريح شيخنا البهائي
طاب ثراه في زبدته حيث قال اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص وانما قلنا ان كلام الشيخ
صريح مع ان قوله لغة يحتمل ان يكون قيدا للفعل الاخير لتصريحه في الحاشية بكونه قيدا للاحتمال
وبعدم ارادة الاحتمال العقلي وبه يشعر او يصرح كلام بعض اخر ايضا ولا يخفى ان الاحتمال
وعدمه لغة يحتمل معنيين احدهما وهو الاظهر ان ارادة غير المفهوم منه مجوزة في اللغة او غير مجوزة
يعني ان بعد ملاحظة قواعد اللغة يكون اللفظ بحيث يحتمل الغير او لا يحتمل وثانيهما ان يكون
اللفظ بحيث اذا سمعه المخاطب كان محتملا لغير ما يفهم منه او غير محتمل من جهة التفاهم من غير التفات
الى القواعد ومراعاتها وان كان في الواقع مرتبا عليها ومرجعه الى التبادر ولا يصح شيء

منها اما الاول فلان معنى الاحتمال وعدمه هو الموافقة لقواعد اللغة وعدمها ولازم
ذلك انحصار الاقسام في النص والمجمل وايضا مقتضاه ان تعيين معنى اللفظ باستعمال
القواعد اللغوية يجعله نصا مع انهم اجمعوا على كونه من الظواهر واما الثاني فلانه قد
يتبادر من كلام معنى او لا ثم بعد الالتفات الى القواعد يحصل الشك او يصرح المتكلم بان
المراد غير ما يفهم واللفظ ليس بنص ح قطعا مع ان مقتضى التعريف كونه نصا والتحقيق
ان المراد الاحتمال العقلي وعدمه بحسب قواعد اهل اللغة راجع الى الاحتمال اللغوي
بالمعنى الاول والصواب ان يقال المراد باحتمال غير ما يفهم نقيض العلم بخلافه سواء كان
علما عقليا او عاديا او شرعيا فيدخل فيه الاحتمال العادي ايضا والمراد به ما يمكن حمل
اللفظ عليه وارادته بحسب عادة الناس وطريقة محاوراتهم العرفية وان لم يجر عادتهم في محاوراتهم
على خلافه فمعنى التعريف ان الظا هو ما لم يعلم بالعلم العقلي او العادي او الشرعي
عدم ارادة غير ما يفهم منه مع رجحان ارادة ما يفهم منه والنص ما علم باحدها لوجوه عدم ارادة
الغير وهكذا ساير الاقسام وههنا فوايد ينبغي التنبيه عليها **الاولى** اعلم ان
تقسيم اللفظ الى هذه الاقسام ليس مختصا بالنسبة الى المعنى الحقيقي بل المجاز ايضا ينقسم اليها
فان المجازات مع القرائن قد يفيد القطع بواسطة امر خارجي وقد لا يفيد الا الظن و
قد يكون مجملا او ماولا ويرجع الماول الى المجاز الذي لم يكن قرينة معه والى هذا يشير
ما قيل من انه ان اردت جعلت المجازات كلها من الماول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر
عن القرينة سواء قارنتها القرينة او فارقتها فمع ملاحظة الهيئة التركيبية يكون ظاهرا ونصا
ومع قطع النظر عن القرينة وقال بعض معاصرينا في بحث الظاهر والماول بعد تصريحه
في بحث المحكم والمتشابه انه يلزم ان يريد الاستعمال الصحيح على الحقيقة والمجاز وهو خلاف ما
اجمعوا عليه وايضا المستعمل فيه في الماول اما هو الموضوع له فيكون حقيقة وظاهرا الا انا ولا او غيره
فيكون مجازا ولم يقل احد بان الاقتران بالقرينة جزء حقيقة المجاز بل ولا شرط له نعم شرط وجود
القرينة عند الحاجة **الثانية** اعلم انه قد يوخذ النصوصية والظهور في عرف الفقهاء
امورا اضافية فتريهم يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا بل قد يطلقون النص على الخاص والظاهر
على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا فالمراد
النصوصية بالنسبة الى العام **الثالثة** اعلم ان تعاريف هذه الاقسام انما هو
على مصطلح القوم واما ان المراد بالمحكم والمتشابه المذكورين في الكتاب العزيز هل هو ما
ذكر ام غيره وانما يعرفنا الشارع مع ان الشريعة غير معلوم مع انهم ذكروا المحكم المذكور

في القرآن معاني كثيرة واختلفوا فيها قال السيد الصدر ان المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة في تفسير هذا الشمول ونقل عن الشيخ الفاضل حسين بن شهاب الدين العاملي انه قال ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه انتهى ثم نقل تعاريف له منها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان متضمنا لترتيب الافادة اما مع تاويل او بدونه وقد يفسر بالمضبوط والمتقن وهو المعنى اللغوي كما صرح به في مجمع البحرين وقال شيخنا الطبرسي وقيل في المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد منه بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ونقل صاحب الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء عنهم ع ان المنسوخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات وبالجملة تعيين المراد بالمحكم والمتشابه المذكورين في الكتاب مشكل بل العقد المعلوم ان النص الغير المنسوخ محكم وان المجملات متشابهات ولكن لا يضر ذلك في القول بحجية ظواهر الكتاب اذ لم يثبت وجوب الاقتصار في العمل بما علمنا انه من المحكمات او المنع عن العمل بغيره كما يأتي

الرابعة التاويل على ثلاثة اقسام القريب والبعيد والمتعذر ويختلف قربا وبعدا باختلاف المشارب والحنفية في بعض الظواهر تاويلات بعيدة من دون دلالة مرجحة **الخامسة** بعضهم ذكر لكل من هذه الاقسام امثلة لا يكاد ينطبق على التعاريف كما يظهر للناظر فيها ولا فائدة في ذكرها كثيرا

الفصل الثالث عشر في المنطوق والمفهوم منهاج

المنطوق في الاصطلاح يطلق تارة على ما يدل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا ويجعل المدلولات الالتزامية باجمعها من المفهوم وبهذا الاصطلاح جرى البيضاوي في المنهاج وكذا ابن الحاجب المنطوق بالصريح وعرفه بانه ما دل عليه اللفظ بصريح دلالته اولية واخرى على معنى ثبت به حكم او حال المذكور وبه جرى من عرفه بانه مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكورا وحالا من حالاته وليس المراد ان هذا الحكم والحال هو المنطوق كما توهم بل هو المدلول الذي يكون حاصله هذا الحكم والتعريف الذي ذكره الاكثر وهو انه ما دل عليه اللفظ في محل النطق وان كان ظاهرا لانطباق على الاصطلاح الاول بان يراد من كون المدلول في محل النطق كونه داخلا في الموضوع له ولكن بيانهم لمحل النطق يدل على ان المراد هو الثاني قال العضدي المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به او لا وقريب منه كلام والد العلامة طاب ثراه في الكتابين ولكن ارادة هذا المعنى من الحد يحتاج الى ارتكاب تكلف وكان هذا التعريف ناش على الاصطلاح الاول وذكره

من جرى على الثاني غفلة ثم فسره بما يجعله منطبقا عليه والاولى على الثاني ما مر من انه مدلول ثبت به حكم او حال للمذكور فان قيل المفهوم في ان جاءك زيد فاكرمه اما عدم الوجوب وهو للاكرام او عدم وجوب الاكرام وهو لزيد وكلاهما مذكور ان قلنا الحكم عدم وجوب الاكرام لزيد الغير الجائي وهو غير مذكور وعرفوا المفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم انهم قالوا ان كلا من المنطوق والمفهوم على قسمين اما المنطوق فصريح وغير صريح والصريح مطابقي او تضمني وغيره الذي ايماء اقتضاء او ايماء او اشارة واما المفهوم فمفهوم موافقة ان كان حكم غير المذكور موافقا لحكم المذكور اثباتا ونفيا ومفهوم مخالفة ان لم يكن كذلك ويأتي اقسام الغير الصريح ومفهوم الموافقة في بحث القياس ومفهوم المخالفة ههنا قيل تقسيم غير المنطوق الصريح الى المنطوق الغير الصريح والمفهوم وجعل بعض اقسامه من الاول وبعضه من الثاني لا بد وان يكون مستندا الى فرق ولا شيء يصلح له اذ ما يصلح اما اللزوم وعدمه وهو فاسد لثبوت اللزوم بينهما اذ لو انتفى في احدهما لم يفهم المدلول لانتفاء الوضع بالفرض واما نحو اللزوم فانه ربما يقال ان اللزوم بين الموضوع له والمنطوق الغير الصريح بين بالمعنى الاخص او الاعم وبينه وبين المفهوم غير بين وهو ايضا باطل لتحقق التخلف غالبا اما في المنطوق فكما في قوله رفع عن امتي الخطاء حيث جعلوه من المنطوق الغير الصريح بين بالمعنى الاخص او الاعم وبينه وبين المفهوم ولا يلزم من تصور رفع الخطاء رفع المؤاخذة عنه ولا من تصورهما الجزم باللزوم واما في المفهوم فكما في قوله صم الى الليل فان العقل بعد تصور المنطوق يجزم بعدم وجوب الصوم في الليل وعلى هذا فالصحيح اما تخصيص المنطوق بالصريح او تخصيص المدلول بالمنطوق ورده والد العلامة بابداء الفرق بامر ثالث وهو كون المدلول حالا للمذكور وغيره كما هو المستفاد من تعريف المنطوق والمفهوم والاقتضاء والايماء والاشارة اما تعبير احكاما للمذكور فتكون من الاول او لغيره فمن الثاني ولا يخرج بذلك شيء من امثلتها وان خرجت عن المنطوق وامكان تاتي الاعتبارين في بعض امثلتهما غير قادح لان لكل منهما ما يخصه فان جعل الحكم حرمة الضرب كان منطوقا وان جعل نفس الحرمة واريد اثباتها للضرب كان مفهوما اقول هذا الفرق ذكره جماعة اخرى ايضا وهو ايضا لا يتم اما اولا فلاستلزامه ان يكون ثبوت الحكم الثابت للعام الافرادي على كل فرد منه بالمفهوم وهو مما لم يقل به احد بل يكون ثبوت جميع الاحكام لخصوصيات الموضوعات بالمفهوم واما ثانيا فلانا نراهم يصرحون بان لمفهوم المخالفة اقساما ويعدون مفهوم الشرط والصفة والغاية واخواتها مع انه

لو كان المفهوم مدلولا كان حكما لغير مذكور لم ينحصر فيها بل لم يكن محصورا لان كل شيء يثبت له حكم او حال يثبت للازم غالبا واللازم غير مذكور فلا وجه للحصر والتكلم في هذه الاقسام خاصة واما ثالثا فلان جميع امثلة الاقسام مفهوم المخالفة يتحقق فيه الاعتباران ايضا فلا وجه للفرق واما رابعا فلان دلالة ان جاءك زيد فاكرمه على اثبات عدم الوجوب للاكرام مفهوم مع انه حكم للمذكور وبالجملة هذه الفرقة ايضا مما يظهر فسادها بتتبع موارد استعمالاتهم والظاهر انما نشأت من بعض العامة وتبعه غيره من غير تامل ويمكن الفرق بكون اللزوم مدلولا خاصا اي كان اللزوم في مجرى الفهم من اللفظ وغيره والحاصل الفرق باللزوم الوضعي وغيره ويجعل المفاهيم من الاول او مما يتحقق فيه الاول وان تحقق غيره ايضا وغيره من الثاني ولتشعر به تعريف المنهاج للمفهوم وهو ايضا وان لا يخلو عن مناقشة الا انه اقرب بالصواب ولا فائدة مهمة في تحقيق الفرق فالاقتصار على ما ذكر اولى

منهاج ياتي البحث عن مفهوم الموافقة في باب القياس واما المخالفة فله اقسام ياتي ذكرها وقالوا ان شرطه بجميع اقسامه اي شرط تحقق المفهوم وفهمه ولزومه للمنطوق في الدلالة ان لا يظهر للتقييد فائدة غير التخصيص كالغلبة او توهم خروجه او صدوره لسؤال او حادثة او تقدير خوف او جهالة او تحقق او تقدير اولوية او مساواة في المسكوت او تقدم حكم او اقتضاء حكم لطلبه وتحقيق المقام يتوقف على بيان وجه اشتراط ذلك وان الشرط هل هو العلم بانتفاء فائدة اخرى او يكفي عدم العلم بها واذا تحققت فائدة اخرى واحتمل ان يكون الفائدة التخصيص فهل يعتبر المفهوم حينئذ ام لا صرح بعضهم بان احتمال فائدة اخرى يسقط المفهوم ولازمه عدم حجية مفهوم اصلا سيما في كلام الشارع اذ لا احاطة بجميع الفوائد ثم العلم بانتفاء غير واحد متعذر غالبا وصريح بعض اخر انه يكفي عدم العلم والظاهر من والدي العلامة ره في ذلك ومن شرح العضدي وغيرهما انه اذا كانت هناك فائدة اخرى واحتملت كونها موجبة للتخصيص يسقط المفهوم ولبيان ذلك نقدم مقدمة هي ان كل شيء يفهم من لفظ يكون هذا اللفظ دالا عليه ويكون دلالته عليه لفظية ثم الدلالة اللفظية اما عقلية او وضعية والعقلية ما حصلت بعد سماع اللفظ بمعونة دليل عقلي وهي على قسمين احدهما ما يدل عليه اللفظ لا باعتبار معناه بل من حيث هو كدلالة اللفظ على اللافظ وثانيهما ما يدل عليه باعتبار معناه كدلالة وقوع النار على الفطن على انه لو وقع ودلالة وجوب ذي المقدمة على وجوب المقدمة والوضعية على اقسام لانها اما يكون بوضع اللفظ للشيء او لشيئين معا فيفهم احدهما بواسطة وضع اللفظ لهما او لشيء مقيدا بكونه مع

شيء اخر بان لا يكون القيد داخلا في الموضوع له وغرضنا من هذا القسم ما لا يكون القيد لازما نفس امر للقيد والا لدخل في القسم الثاني من الاول بل يكون اللزوم في مجرى الدلالة بان تقييد الواضع شيئا لامر غير لازم له ووضع اللفظ للمقيد بشرط المتبادر في الاستعمال في المقيد بشرط القيد الى ان يحصل التبادر اذا عرفت ذلك فنقول ان المقامات المبحوث عنها مفهومة من الالفاظ عند من يقول بحجيتها ودلالتها عليها دلالة لفظية وظاهر انها ليست من القسم الاول من الاول ولا من الاول من الثاني فهي اما من الثاني من الاول كما ذهب اليه بعضهم بان يكون اللفظ موضوعا للمنطوق ويحكم بواسطة الدليل العقلي بلزوم المفهوم له في الدلالة او من احد القسمين الاخرين من الدلالة الوضعية كما هو صريح بعض اخر بان يكون الجملة التركيبية موضوعة للمنطوق والمفهوم او المنطوق بشرط المفهوم فعلى الاول يجب في اعتبار المفهوم العلم بعدم فائدة اخرى للتخصيص ويضر احتمال وجودها ولذا ترى جماعة يردون المفاهيم في الاستدلالات الفرعية بتجويز فائدة اخرى للحصر وذلك ان الدليل العقلي الذي يستدلون على اعتبار المفهوم ان تخصيص المذكور بالذكر لا بد وان يكون لمخصص لبطلان التخصيص بلا مخصص والترجيح بلا مرجح والمفروض انتفاء مخصص اخر سوى تخصيص الحكم بالمذكور بالذكر لا يحتمل فيكون مخصصا به ولا شك ان هذا انما يتم على فرض العلم بعدم سبب اخر للتخصيص لابطال الاحتمال للاستدلال فان قلت يمكن نفي احتمال فائدة اخرى عند احتمالها ونفي كونها مخصصة عند وجودها بالاصل قلنا الاصل عدم اعتبار المفهوم ونفي المتكلم الحكم عن المسكوت ايضا وعلى الثاني يكفي عدم العلم بفائدة اخرى ولا يجابها التخصيص على تقدير تحققها ووجهه انه على هذا يكون اللفظ موضوعا للمنطوق والمفهوم او لشرطه فيكون حقيقة في ذلك واللفظ يحمل على الحقيقة الا مع القرينة الصارفة والتخصيص لاجل فائدة اخرى وان كان قرينة ولكن تحقق هذه القرينة يتوقف على العلم بفائدة اخرى ويكون التخصيص لاجلها ثم الدلالة هل هي عقلية حتى يضر الاحتمال او وضعية حتى لا يضر الحق ظهور كونها وضعية اذ لو كانت عقلية لما دل لفظ على مفهوم اصلا اذ ليس موضع الا ويحتمل ان يكون التخصيص لامر لا نعلمه ولا تعلم ارادة المتكلم مع ان الذهن يتبادر الى المفاهيم ويفهمها كثيرا وبعبارة اخرى لا شك انه اذا سأل سائل عن ثوب هل هو طاهر ام لا فاجاب بانه ان لم يلاق غسالة الحمام فهو طاهر يفهم منه انه ان لاقاها نجس ويتبادر ذلك الى الذهن قطعا ولا شك ان الدليل العقلي غير جار فيه لاحتمال ان يكون المخصص امرا لا نعلمه فلا يكون عقلية بل يكون وضعية

وسيأتي زيادة بيان لذلك والثمرة بين القسمين الاخيرين من لو جعلته هذا ثم اعلم ان
مرادهم من حجية المفهوم وعدمها حيث يقولون ثبوتها اي انفهامه وعدمه لا بمعنى
الثبوت فلا كلام في حجيته وذلك لانه لا شك في انه اذا كان حكم ايجابيا او سلبيا
مفهوما من كلام الشارع يجب اتباعه اي ذلك لا يحصل فهمه نعم قد يحصل النزاع فلو
سلم كون انتفاء الحكم عن المسكوت مفهوما منه لا يكون نزاع في حجيته بل النزاع في كونه
مفهوما فمعنى قولهم مفهوم الشرط مثلا حجة انه هل يفهم من الجملة الشرطية ذلك ام لا

منهاج اختلفوا في حجية مفهوم الشرط اي مفهوم الجملة الشرطية سواء كانت بحيث
لا ادوات الشرط نحو ان واخواتها او كان بلفظ الشرط نحو اكرم زيدا بشرط مجيئه بل كل ما دل
على التعليق صريحا او تضمنا كالاسماء والمتضمنة لمعنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم
يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فما ملكت ايمانكم والحاصل مفهوم الجملة التعليقية
ولنقدم اولا مقدمة هي ان الشرط في اللغة يستعمل بمعنى العهد والالزام وفي النحو بمعنى
التعليق اي توقيف امر على امر والمعلق عليه ومنه حروف الشرط اي الحروف الدالة على التعليق
والجملة الشرطية اي المتضمنة للتعليق وهو المفهوم منه عرفا وحاصله ما يستلزم عدمه العدم
سواء استلزم وجوده الوجود ام لا وفي الاصولية بمعنى ما يستلزم عدم المشروط ولا
يستلزم وجوده وجودا ولا عدما والمراد في الاكثر بالشرط في الجملة الشرطية هو المعنى
الثاني اي التعليق فالجملة الشرطية هي التي علق فيها وجود معنى اخر سواء علق عدمه على
عدمه ايضا نحو ان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء او لا نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا
على قاعدة اهل الميزان كما ان الاول على متعارف لسان العرب ومحاوراتهم فيكون
الثاني مجازا ومفاده الاول سببية الاول للثاني والملازمة المشروط عليه لا ينافي سببية
لان الشرط والسبب المتنافيين هما الاصوليان واما الشرط النحوي وهو ما يتوقف
عليه وجود شيء اخر فلا ينافي السبب بل يجتمعان والمراد بالشرط في الجملة الشرطية هو ذلك
المعنى اي ما يسمى شرطا في النحو او العرف ايضا سواء كان ذلك شرطا اصوليا ايضا ام لا ولو
كان الواقع بعد ان واخواتها شرطا اصوليا بنوعيها فهو يخرج عن هذا المعنى ويصير
لاجل وضع تلك الهيئة لما يدل على السببية ثم ان الجملة الشرطية قد يستفاد شرطيته من ادوات
الشرط وقد يستفاد من لفظه نحو اكرم زيدا بشرط مجيئه وهما سيان في المعنى ويطلق الجملة
الشرطية عليهما في العرف وان احتمل اختصاص اصطلاح النحاة بالاول اذا عرفت ذلك فنقول
ان المراد بالشرط في المقام هو المعنى الثاني والمراد بالجملة الشرطية الجملة التعليقية سواء كان

الشرط الواقع فيها سببا اصوليا ام لا والظاهر انه لا فرق هنا بين الجملة الشرطية بادوات الشرط
او صريح لفظه فان الكلام جار فيهما على نسق واحد في الاكثر اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد
ذهب الاكثرون من اصحابنا ومنهم الفاضلان والشهيدان ومن العامة الى انه حجة واختار
السيد ان العدم وتوقف الشيخ في العدة بل توقف في جميع المفاهيم والحق ما ذهب اليه الاكثر
لان من الامور البديهية ان السامع اذا سمع قول القائل ان لم يلاق ثوبك نجاسة الحالة
فهو طاهر يتبادر الى ذهنه ان لاقاها ثوبه فهو نجس وكذلك المتبادر من قولك اذا جاء
زيد فاكرمه او اكرمه بشرط مجيئه انه اذا لم يجئ لا يجب اكرامه ويجب حمل اللفظ على المتبادر
وتضمنه اصالة عدم النقل في الهيئة التركيبية ثم المطلوب ايضا من الاخبار المستفيضة
وجود التبادر في زمان الشارع ايضا بل هي بنفسها ايضا ادلة على المطلوب واستدل ايضا بوجوه
اخر ضعيفة منها ان الحكم المعلق على شيء مذكور اما بصريح الشرط او بواسطة ادواته ولا
شك في كون الاول شرطا لغويا فلا بد من انتفاء المشروط بانتفائه لانه معناه وكذا الثاني
لمساواة صيغة الشرط للفظه عرفا فان قولنا ان دخل زيد في الدار فاكرمه مساو في المعنى مع
قولنا اكرمه بشرط دخوله بمعنى ان اهل العرف يفهمون منهما معنى واحدا ويحكمون باتحادهما
معنى ولا ريب ان المفهوم من الثاني انتفاء المشروط بانتفاء الشرط فكذا الاول واصالة
عدم النقل يثبت المساواة لغة ويتم المطلوب وفيه ان كان بناء الدليل على ان المتبادر
من الجملة الشرطية مطلقا سواء كانت متضمنة للفظ الشرط او لادواته انتفاء المشروط بانتفاء
الشرط فهو يرجع الى الدليل الاول وان كان بناؤه على ان الجملة الشرطية مطلقا لكونها شرطية
والشرط معناه ما ينتفي المشروط بانتفائه يستلزم ذلك فهو خلط بين اصطلاح الاصولية والنحو
في الشرط واثبات معنى الشرط على الاول في الجملة الشرطية على الثاني وهو غير صحيح فان
الشرط والجملة الشرطية في اصطلاح النحاة بالاحرف الشرط او ما علق عليه حكم وجودا بلفظ
الشرط او بادواته او بغيرهما وفي اصطلاح الاصوليين الشرط هو ما ينتفي المشروط با
نتفائه ولا يستلزم وجوده وجود المشروط والكلام في اصطلاح النحاة ويكون مبنى الدليل
حينئذ على اصطلاح الاصولية فيمنع حينئذ كون الشرط بمعنى النحو لادواته لهذا المعنى وان كان
البناء فيما يتضمن ادوات الشرط على الاول وفيما يتضمنه نفسه على الثاني فالاول يرجع الى
الدليل الاول والثاني وان لم يكن فيه خلط الا ان في كون معنى الشرط ذلك مطلقا حتى
في عرف الشارع كلاما وقد يورد على هذا الدليل ايضا بان الغالب في اداة الشرط
في الاحكام ورودها للسببية فلا يكون الحمل الشرطية باداتها مساوية لما يتضمن لفظ

الشرط في المعنى وفيه مضافا الى ان السببية غير منافية للشرط بل يؤكده انه ناش من الخلط المذكور
ومنها انه لو لم يدل الشرط على مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لم يكن لتخصيص الشرط
بالذكر فائدة وكان بمثابة قولنا الانسان اذا كان ابيض لا يعلم الغيب واذا كان اسود لا
يبصر اذا نام لان المفروض انتفاء غيره فائدة تخصيص الحكم بالمذكور فيجب الحكم بدلالته عليه
صونا لكلام البلغاء عن اللغو وهذا يجري في كل المفاهيم حتى اللقب لانه لو اسقط اختل
الكلام وقيام غيره مقامه لا يخالف بمراده فان قيل فائدته رفع توهم التخصيص قلنا لو كان
اللفظ عاما بعد التقييد وليس كذلك بل يؤكد التوهم في الطرف الاخر وفيه ان هذا الدليل
لا يثبت المطلوب الا في موضع لم يحتمل فائدة اخرى اصلا بدليل عقلي او نقلي او قرينة حالية او
مقالية فلا يثبت به قاعدة كلية هي حجية مفهوم الشرط بل الظان الخصم لا ينكر الحجية في مثل
هذه الصورة بل هذا لا يختص بهذه المواضع المعدودة بل كل مقام لا يحتمل الا فائدة حكم
حكم بها وان كان لقبا وهذا في الحقيقة ليس قولا بالمفهوم مع انه كان يتحقق موضع لم يحتمل
فائدة اخرى فان الفوائد ليست محصورة حتى يمكن نفي الجميع بل منها ما لا يخطر بالبال مع
ومن اين حصرت الفوائد الاخر ليت كلها مخالفة للاصل بل يحتمل ان يكون بعضها امورا
عدمية كعدم الاحتياج الى حكم المسكوت وعدم الالتفات اليه وامثاله ومنهم من قرر
الدليل هكذا كل متكلم عاقل يمكنه تأدية مراده بلفظ مطلق اذا عبر عنه بمقيد يعلم انه اراد
ان يفيد فائدة لا يصلح المطلق لافادتها وح نقول لا يخلو اما ان يكون الجملة الشرطية
لا فائدة لها سوى الفائدة التي كلامنا فيه بدليل فلا شك في حصول القطع بارادتها
او يكون هناك فوائد ولم نفهم من مخصص تخصيص احدها بالارادة فنقول انا وان رأينا
في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص من
لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه وفي بعضها مساوله يلزم من وجود احدهما
وجود الاخر وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي اعني ارادة عدم
اللازم على تقدير عدم الملزوم ولكن التتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الثاني
اكثر منه في الاول لا بحيث جعلت الكثرة سببا لتبادر المساوي او لازمه بل علمناه عن
القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا بعد ذلك جملة شرطية ولا قرينة على
تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل الظن بتوسط عدم جواز خلوها عن الفائدة
اصلا او ندرته انه من القسم الغالب وفيه ان هذا الدليل على فرض تماميته لا يفيد لكلام
الشارع لان حصول هذا الشيوع في عصره غير معلوم والاصل تأخره مع ان حجية مثل

هذا الظن وكونه مناط الاعتبار غير ثابت بل خلافه ثابت ومنها السؤال عن علة القصر مع
الامن والجواب بكونه صدقة فلولا اعتبار مفهوم الشرط لما فهم السائل
ولما اقره النبي عليه فان قيل لعل فهم السائل كان لاستصحاب الاتمام قلنا ذلك خلاف الظاهر
مع ان اصالة القصر عندنا ثابتة وفيه ان الرواية ضعيفة غير ثابتة عندنا فلا يتم الاستدلال
بها احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
فانه لو كان المفهوم حجة لدل على عدم تحريم الاكراه عند عدم ارادة التحصن مع ان حرمته
مطلقا ظاهرة واجيب عنه تارة بان الشرط هنا ورد موردا الغالب اذ الغالب ان الاكراه يكون
عند ارادة التحصن ويؤيده ان الاية نزلت فيمن يرد ويكرههن المولى على الزنا واخرى بانه
يجوز ان يكون الفائدة المبالغة في النهي عن الاكراه عند ارادة التحصن فانهن اذا اردنه
مع قصورهن فالمولى احق به وثالثة بان انتفاء التحريم مع عدم ارادة التحصن لانتفاء الاكراه
ح فان قيل مع عدم ارادته لا يجب تحقق ارادة البغاء لجواز انتفاء الارادتين قلنا اذا امر الخلي
يحصل الالتفات فيتحقق احدهما لا محالة والاولى في الجواب ان الخروج عن مقتضى الحقيقة مع القرينة
ليس بامر جديد ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة والثاني ان انتفاء المشروط عند عدم
الشرط انما يلزم لو لم يقم مقامه بدل وقد يكون للشرط بدل وجوابه ان لم يثبت شرط اخر فا
لاصل عدمه وليس هذا من باب اثبات المفهوم بانضمام اصالة عدم الشرط حتى يخرج من باب دلالة
اللفظ بل من باب حمل اللفظ على حقيقته بانضمام اصالة عدم التجوز وان ثبت وجود شرط اخر
فيكون الشرط احدهما كما ان الامر حقيقة في الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل
واحد يحملهما على التخيير الثالث ان قول القائل ان جاء زيد فاكرمه لا يدل على نفي الا
كرام على تقدير عدم المجيء بوجه اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا
ملازمة بين وجوب الاكرام في صورة مجيئه وعدمه على تقدير عدمه وجوابه انه يدل
بالالتزام قوله لا ملازمة بين وجوب الاكرام الخ ان اريد عدم الملازمة بينهما في الخارج
فسلم وان اريد عدمها حين كون وجوب الاكرام في صورة المجيء مدلولا للجملة الشرطية فهو
تم وسنده ما ذكرنا من التبادر

منهاج اختلفوا في مفهوم الصفة اي تعليق
الحكم على الذات موصوفة باحد الاوصاف سواء كان الوصف صريحا مثل في الغنم السائمة
زكوة او مقدرا كقوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فذهب السيد والمحقق
والعلامة وصاحب المعالم بل اكثر اصحابنا الى عدم الحجية وهو مختار المعتزلة والحنفي وابن
شريح والغزالي وامام الحرمين والقاضي وقال الاشاعرة والشافعي والحنبلي والاشعري

والبيضاوي والعبري بانه حجة ونسب الى الشيخ مناف ذكرى والختار والدعا العلامة
ونسبه الى الشيخ ط، وفيه نظر فان صريح عدته التوقف كنقل البناني رحمه وقال البصري ان
كان الكلام للتعليم والبيان فمفهوم الوصف فيه معتبر والا فلا ونقل الصفدي عنه الا
عبادة فيما كان ماعدا الصفة داخلا تحتها ايضا وقيل انه من باب مفهوم العدد دون الصفة
والحق عدم حجيته الا اذا كان التوصيف بلفظ الغير وكان الوصف تخصيصا وبعبارة اخرى
وكان يصح ذكر لفظ الا مقام الغير لنا اما على الاول فانه لو دل التوصيف على انتفاء الحكم
عن غير محل الوصف لكانت باحدها الثلث وهي باسرها منتفية اما انتفاء غير الالتزام فظاهر واما
الالتزام فلانه لا ملازمة في الخارج ولا في الذهن لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ولا لغة بين
ثبوت الحكم عند صفة وانتفائه عند اخرى اما انتفاء غير الاخير فظ واما هو فلانه موقوف
كما عرفت سابقا على ثبوت الوضع للمنطوق والمفهوم او شرطه وهو غير ثابت والتبادر
الذي كان يعتبر في الشرط هنا غير متحقق الا ترى انه اذا قال عالج المريض المدنف بالقمونيا
لا يفهم عدم معالجة غير المدنف به والا ترى انه اذا قال ان جاءك زيد فاكرمه ثم قال بعد ساعة
ان لم يجئك زيد فاكرمه يعد الكلامان متناقضين ويظن كون الاخير ناسخا للاول
بخلاف ما اذا قال اكرم الرجل البصري ثم قال بعد زمان اكرم الكوفي فانه يعمل بهما
من غير خطور تناقض بين الكلامين واما عدم التناقض بين قول القائل ان جاءك
زيد فاكرمه وان لم يجئك فاكرمه فانما هو لاجل كون العطف قرينة للتجوز ولم يتحقق
فصل حتى يستقر الحقيقة في الذهن فيناقضها المعنى المجازي واما اذا حصل الفصل واستقرت
الحقيقة في الذهن والصريح يفيد التناقض ويعد ناسخا فان قيل فعلى هذا يلزم عدم
دلالة اعتق رقبة مؤمنة على عدم كفاية الكافرة قلنا نعم لا يدل عليه من جهة المفهوم كما
توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما هو المنقول عن الائمة في به بل يدل عليه من جهة ان اتحاد
موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل
بالمطلق ترك للمقيد بخلاف العكس واما على الثاني فلتبادره منه اذا قال القائل الثوب
الغير الملاقي للبول طاهر يتبادر منه نجاسة الملاقي له وكذا قوله عالج غير المدنف بالقمونيا
وكذا اذا قال اكرم الخياطين الغير البصريين واستدل على عدم الحجية مطلقا بوجوه
منها ما ذكرنا لاثبات الجزء الاول وفيه ان الملازمة في الموصوف بالغير ثابتة بما ذكرناه
ومنها انه لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر مع انه لو قال في بلدنا رجال علماء لا يدل على
عدم الجهال فيه واجيب بالتزامه والتخلف في بعض الموارد لقرينة من خارج ومنها انه

لوصح

لوصح لما جاز التصريح بخلافه كما في مفهوم الموافقة حيث لا يصح ان يقال لا تقل له اف واضربه
فانه يعد مستهجنا وقبيحا وانما قلنا انه لما جاز لاستلزامه التناقض فان مفهوم كل متناقض صريح
منطوق الاخر لانه يكون التقييد بالوصفين حينئذ خاليا عن الفائدة واجيب بانه يصرف الظواهر
عن معانيها بالدليل والتصريح بالخلاف دليل فلا يلزم تناقض ثم مفهوم الموافقة لما كان
من القوى لان اللزوم فيه عقلي لا يجوز التخلف لو عُبِّر التصريح بخلافه اولى لو قرن الدليل
هكذا لو ثبت المفهوم لتبادر التناقض من التصريح بالخلاف بعد فاصلة لا شك انه اذا كانت
القرينة منفصلة لا بد من خطور التناقض بينها وبين ما سبق من الكلام حتى يصرف عن ظاهره وحقيقته
ويصار الى المجاز ولكن لا يخطر تناقض بالبال لتم كما اشرنا اليه ولكن المسلم من ذلك انما هو في
غير الموصوف بالغير ومنها انه لو ثبت المفهوم لزم التعارض عند ثبوت خلاف المفهوم من دليل
خارجي بين المفهوم وذلك الدليل كما في قوله تعالى لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة
والتعارض خلاف الاصل وفيه انه غير ضائر مع قيام الدليل عليه احتج القائل بحجيته مطلقا
ايضا بوجوه الاول التبادر والثبوت مثل المسلم يأكل واليهودي لا يبصر والاسود
لا يعلم الغيب ولولا التبادر لا اختصاص لما توجه الذم واجيب بمنع التبادر واما في المسلم
يأكل واشباهه فالذم عليه وتقبيحه لاجل انه من باب توضيح الواضحات اقول الاولى ان يجاب
عن الامثلة بانه ان اريد ان التقبيح على نفي الحكم عن غير محل الوصف فهو تم فانه لا يلزم نفي
الاكل عن غير المسلم وعدم الابصار عن غير اليهودي ولو قيل ذلك لجاز له ان يقول نفيت
الحكم عنه وان اريد ان التقبيح على ذكر الموصوف فهو تم ولكنه اعم من ان يكون لاجل نفي الحكم
عن غير المذكور او لكونه لغوا بلا فائدة ومن هذا يندفع الاستشهاد بذم القائل الا طلح
الذي وزنه عشرون مثقالا مرجحا انه ليس من الواضحات والثاني اشعار الترتيب على
الوصف بالعلية كما يأتي في مبحث القياس وفيه ان محض الاشعار غير مفيد وحصول العلم
تم والثالث قول ابي عبيد في مطل الغني ظلم ولي الواحد يحل عقوبته وقول مثله حجة في
المقام وجوابه انا نقول انه على اجتهاده ممكن وجعله خلافا الظ لا وجه له اذ لا وجه لظهور
كونه اخبارا مع انه معارض بما يأتي من قول الاخفش والقول بانه منه غير ثابت مشترك في
القولين منقول لان عنهما بخبر واحد من العادة قيل الاثبات مقدم على النفي قلنا قول الاخفش
ايضا اثبات ولكن يلزمه النفي والرابع ما مر من لزوم اللغو لولاه وتقدم جوابه فان احتمال
فائدة اخرى قائم فلا لغو ثم لو ثبت في موضع انتفاء قرينة حالية او مقالية او دليل الغو
انتفاء جميع الفوائد الا الاخر فنحن نقول باعتبار المفهوم فيه ولكن ليس ذلك مسئلة حجية مفهوم

الوصف في كل مكان لم يثبت فيه فائدة اخرى فلا نسلمها وان كانت حجيته في كل موضع يثبت
فيه عدم فائدة اخرى فالحجية مسلمة والمنكر لا يحاشى عنه ولكنه ليس لاعتبار مفهوم الوصف بل
ابدائه فائدة اخرى مع انه لا يكاد يوجد موضع ثبت ذلك الا بقرينة فيخرج عن محل النزاع
قولا واحدا هذا كله مع ان التوضيح اقوى فائدة لذكر الوصف ولا يمكن فرض انتفائه في شيء
من الصور بل قال الاخفش وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط سلمنا انها
موضوعة للاحتراز ولكنها موضوعة للتوضيح ايضا فلا يحمل على احدهما بدون الدليل والخامس
انه لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك ولم يفد الاختصاص وجوابه ان الواسطة ثابتة ثم ان جميع
ما ذكر من اختلاف واختيار ورد دليل وايراد وسؤال وجواب جار في التقييد بالتمييز والحال
ايضا لكونهما وصفين ايضا منهاج مفهوم العدد ليس بحجة وفاقا للاكثر وقيل
حجة مطلقا وقال والدي العلامة شرطه العدد ان كان علة الحكم اقتضاء للمخالفة في الاقل
والموافقة في الاكثر والا لم يفد نفيا عما عداه ولا اثباتا وقيل الحكم ان كان حظرا اوكراهة
اقتضى الاثبات في الزائد دون الناقص وان كان غيرهما فبالعكس لنا عدم المقتضي من
وضع او دليل على ما مر في الصفة احتج الاولون بما تقدم من لزوم اللغو لولاه وبقوله صلعم
لازيدن على السبعين بعد نزول قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وبانه لو لم
يدل تعليق حكم على عدد على نفيه عن غيره لم يفد لزم ان لا يحصل الحكم به لاستلزامه تحصيل الحاصل
ففي نحو قوله طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا يلزم ان لا يكون السبع
مطهرة لان الطهارة ان حصل بدون السبع لا يحصل بها لانه تحصيل الحاصل ولا يحصل بالزائد
ايضا لذلك ومن قال بان هذا الدليل يختص بالناقص فقد سهى والجواب اما عن الاول فقد
مر واما عن الثاني فبانه يمكن ان يكون مراده ص لازيدن على السبعين لعل الله يغفر لهم حيث
ان السكوت عن الزائد لا ينفي الامكان والرجاء كما كان مع السبعين قبل نزول الاية
الا انه لن يغفر الله لهم والمفيد للمستدل هو الثاني على انه لو تم لم يجر في الناقص واما عن
الثالث فبانا لا ننكر انه يمكن ان يدل دليل خارجي في بعض المواضع على نفيه عن غيره لا نفي
في الحكم ولزوم تحصيل الحاصل دليل خارجي وليس هذا من باب مفهوم العدد واحتج الثالث
على الاول بدوال العلة وعلى الثاني باشتمال الاكثر على العلة والزائد لا ينافيه وعلى الثالث
بعدم المقتضي وفيه ان كل شيء اتصف بحكم ودل دليل على عليته فثبت مخالفة ما لا يشمل
على العلة المذكورة في الحكم وموافقة ما يشتمل عليه له فيه وان كان من الالقاب فلا يختص
بالعدد مع ان مطلق الاتصاف لا يدل على العلية ولذا يتصف به الاقل من المتصف والاكثر

فلا حجة

فلا حجة يكون العلية مفهومة من الخارج ولا شك ان الدال على المخالفة والموافقة المذكورتين
هو العلية لا انه مفهوم العدد على ان ما حكم به من دلالته على موافقة الاكثر فيه انه ان اريد
ان الحكم تعلق بالاكثر ايضا فهو تحصيل الحاصل وان اريد ان الحكم يحصل بالعدد المذكور
والزيادة لا ينافيه فهذا ليس موافقة للاكثر مع الاقل احتج الاخير على ثبوت الحكم في الزائد
ان كان حظرا او كراهة دون الناقص بوجود المحرم في الزائد وعدم المقتضي في الناقص
وعلى الثبوت في الناقص ان كان غيرهما دون الزائد بوجود الناقص في ضمن العدد وعدم
المقتضي في الزائد وفيه مضافا الى انه استنباط من القرائن دون العدد ان ما ذكر ليس كليا
فانه قد يتعلق الايجاب او الاستحباب بعدد ولا يتعلق بالناقص بل يكون حراما كوجوب اربع
ركعات في الظهر وحرمة ركعة فان قلنا ان الركعة المتحققة في ضمن الاربع واجبة قلنا كذلك
فيما يتعلق به الحرمة فان الدرهم الواحد المتحقق في ضمن عشرة دراهم المنهي عن اعطائها
منهي عنه ايضا وقد يتعلق الحرمة بشيء ويتعلق الوجوب بالزائد كنافلة الركعات منهاج
مفهوم الغاية حجة وفاقا للاكثر بمعنى ان تعليق الحكم على غاية سواء كان بالتصريح بها او
بالاتيان بما يدل عليها يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها والمراد ان يكون
الغاية غاية للحكم دون ما اذا كانت غاية لبعض متعلقاته فانه راجع الى مفهوم الصفة
وذهب السيد وبعض متاخري المتاخرين من اصحابنا الى عدم حجيته وهو مذهب بعض
العامة لنا اولا التبادر فانه مما لا شك فيه ان المتبادر من قول القائل كنت مع
زيد في هذا السفر الى المنزل الفلاني المفارقة عنه بعده ولو قال احد كنا في سفرنا
في الاجزاء الى موضع كذا يصح ان يقال ما حدث بعده اوجب تحكم وثانيا ان المتبادر
من قول القائل صم الى الليل وقم الى النهار ان اخر وجوب الصيام والقيام الليل
والنهار ولولا مخالفة بعد الغاية لما قبلها لما كان اخرا اذ معنى كون شيء اخر الشيء
وانتهاء له انه يتم عند الوصول اليه والا لم يكن اخرا وانتهاء له فلو فرض ثبوت الحكم
بعد الوصول الى الغاية غاية وهو ينافي المنطوق والفرق بين ذلك الدليل وسابقه
ان بناء السابق على تبادر المفهوم من اللفظ من دون توسط امر اخر وبناء ذلك
على دعوى تبادر كون الغاية اخرا وانتهاء للحكم من اللفظ واستلزام كونها اخرا
منافية للمفهوم قيل لو كان المتبادر هو كون الغاية اخرا وكان معنى الاخر ما ينتهي
اليه الشيء وينقطع عنده وكان معنى اخر وجوب الصوم الليل انه ما ينقطع الصوم
عنده فقد صار المفهوم من جملة المنطوق ولو كان معنى الاخر ما ينتهي اليه الشيء

انقطع ام لم ينقطع فلا يلزم المفهوم قلنا التبادر ان الغاية هي الاخر والمنتهى لا انه شرط بحيث
مطلقا لا خصوص ملاحظة ان ما بعد المنتهى مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنه ولا عموم
ذلك ولكن ندعي كون حكم ما بعدها مخالفا لما قبله لازما لذلك المطلق قيل لو كان عدم
المخالفة خلاف مقتضى المنطوق فيلزم كون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم
مجازا قلنا نعم كذلك ولا محذور فيه سوى ما قيل من انه لم يقل به احد فان اراد انهم صرحوا
بكونه حقيقة فهو ممنوع وان اريد انهم لم يصرحوا بالتجوز فهو غير ضائر مع كونه لازما لقولهم
بحجية المفهوم فان قيل اذا قال القائل سر من هنا الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها
الى بغداد لا يجوز اصلا قلنا نعم ولكن لان المفهوم معتبر فيه لان هذا الكلام ومثله
لتحديد المنازل في العرف فكانه قال وليكن المنزل الاول الى البصرة والثاني الى
الكوفة وهكذا قيل لازم كون اخر الصوم مثلا اول الليل ان الصوم الواجب بهذا
الخطاب انتفاؤه اول الليل فلا يستلزم عدم وجوبه بعده بل يمكن السكوت لمصلحة
قلنا المتبادر انتفاء وجوب الصوم من غير تقييد اول الليل الا ترى ان قول القائل كنا
في راحة الى المنزل الكذائي يتبادر منه انتفاء الراحة بعده مطلقا لا الى احد التي بحث
عنها لهذا الكلام قيل لا نسلم ان معنى تعليق الحكم على الغاية انها اخره بل معنى قوله الى
الليل اني اريد منكم الامساك الخاص في زمان اوله طلوع الفجر واخره الليل وظاهر ان
مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم مطلوبيته فيما بعده قلنا
هذا ليس تعليقها للحكم على الغاية بل الغاية حينئذ لبعض متعلقات الحكم الذي يرجع الى
التوصيف وبين فيه وجوب الصوم في زمان عين اوله واخره وكلامنا في تعليق حكم على
غاية دليل السيد وما يصح جوابه ظاهر مما مر في الصفة وقد يستدل ايضا بقوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت الاسراء
الى السماء وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولعل النكتة ان المعاين المحسوس في نظر
الكفار انما كان الذي ذكر في الاية وكان يمكن اثباته عليهم بما يحصل لهم المشاهدة
كاخباره من غيرهم وعما وقع لهم في الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور
بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم واما النقض بمثل قولهم ان وصل فلان
الى موضع كذا فقد امن اللص مع انه ليس المراد ان نجاه وزعمه ووصل الى بعده ليس مامونا
بل الا من يحصل بعده فقد دفع بانه ليس من تعليق الامر على الغاية بل جعل بعض متعلقات
الكلام مغيا هذا حكم ما بعد الغاية وقد وقع الخلاف فيها ايضا والخلاف فيها في انها هل هي

داخلة في المغيا ام لا بل حكمها حكم ما بعدها فقيل بالدخول مطلقا وقيل بعدمه كما ذهب في
التمهيد والتجريد الى الاكثر وقال نجم الائمة انه المذهب وجعله ابن هشام الصحيح وفصل
ثالث فقال تدخل ان كان من جنسه والا فلا ورابع بالدخول ان لم يتميز حسا وعدمه ان تميز
اختاره الرازي في المحصول وقيل بالاجمال للاشتراك وقيل لعدم تعيين المعنى وقيل بالدخول
مطلقا الا ان يقترن بمن وهذا القول فيما بعد الى خاصة احتج الاول بقوله تعالى وايديكم الى
المرافق وارجلكم الى الكعبين وبان غاية الشيء منتهاه ومنتهى الشيء داخل فيه والا لم يكن منتهى
وايضا طرفه وطرف الشيء داخل فيه والا لم يكن طرفه ويرد على الاول ان الاستعمال هنا اعم
من الحقيقة لتحقق الاستعمال الاخر ايضا كما في قوله سبحانه فنظرة الى ميسرة واتموا الصيام الى الليل
وعلى الثاني ان فرقا بين منتهى الشيء وما ينتهي اليه الشيء والاول داخل قطعا لتركب كل شيء
من مبدء ومنتهى ووسط والنزاع في الثاني استدل الثاني بالتبادر وبتصريح اللغويين
واما لعدم دلالة اللفظ على الدخول وعدم ارادة المتكلم اياه وبانه الاكثر عند القرينة
والمشكوك يلحق بالاغلب ويرد على الاول منع التبادر فانه لا يفهم من قول القائل كنت
في البصرة الى الثلثا انه خرج قبل دخول الثلثا بل لا يبعد دعوى تبادر الدخول وعلى
الثاني المنع ان اريد تصريح الجميع وعدم الحجية ان اريد تصريح البعض لمخالفة بعض اخر
على الثالث ان اللفظ دال على معنى قطعا واراد المتكلم معنى ايضا هو اما الدخول او عدمه
فنسبة الاصل اليهما على السواء وليس ذلك من قبيل المفهوم الذي ليس له لفظ خاص يدل
على الرابع منع الاكثرية وعلى التسليم منع الالحاق واحتج الثالث بالدخول في اختلفت
القران الى اخره والخروج في اتموا الصيام الى الليل وفيه ما عنه الاستعمال والرابع انه
لو لم يتميز حسا كاليد والمرفق وليس بعض المقادير اولى فليس تقدير ما يجوز اخراجه لتقدر
معين اولى من تقدير بما هو اقل او ازيد وفيه اولا ان هذا ليس من باب تعيين معنى
اللفظ وانما هو الحكم بالدخول من خارج وثانيا انه يمكن ادخال شيء من النهاية بحيث
يحصل العلم بغسل اليد مثلا من غير غسل جميع المرفق من باب المقدمة احتج القائل بالاجمال
للاشتراك باستعماله فيهما فيلزم كونه حقيقة فيهما وجوابه قد سبق ولم اقف للفارق بين
المقترن بمن وغيره على دليل ومن هذا يظهر ضعف ادلة جميع الاقوال وان الحق هو التوقف
لعدم تعيين المعنى **منهاج** لا ريب في ان كل ما افاد الحصر يفيد نفي الحكم
عما عدا المحصور فيه لانه جزء معنى الحصر وانما الخلاف في بعض الالفاظ ان افادته للنفي
هل هو بالمنطوق او المفهوم فمنها الحصر بالا ولا خلاف في كونه مفيدا للحصر ولا ينبغي

الريب في انه منطوق لان نفي الحكم عن غير المحصور فيه هو معنى ما قبل الا وليس هو في محل
النطق فان المراد بالحصر بالا الاثبات لما بعدها لشيء بعد النفي عن الغير نحو ما زيد الا قائم
فالمراد الحصر بما والا بل بكل ما يفيد معنى ما والا لا بالا فقط ومنها بانما والخلاف
فيه في الموضعين فذهب الاكثر الى افادته الحصر وهو مذهب الشيخ والفاضلين والطريحي
ونجم الائمة والبيضاوي والسكاكي وذهب الامدي وابو حيان الى انه لا يفيده بل يفيد
تاكيد الاثبات واختلف الاولون فقيل بان الحصر مفهوم وقيل منطوق والحق عدم
افادته له لعدم دليل عليه احتج المخالف بالتبادر وبتصريح اللغويين فان ابا علي الفارسي
حكي ذلك في كتاب الشيرازيات عن النحاة وصوبه وبالاستعمال كقول الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر فانه
لعلقمة مفضلا عامر بن الطفيل عليه ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر فانه
لو لم يحمل على الحصر لما حصل المقصود وبانه مركب من اثبات ونفي فمعنا التركيب لا بد
ان يكون كذلك لاصالة الحقيقة فاما يكون ان الاثبات المذكور وما للنفي غير المذكور
او بالعكس والثاني باطل اتفاقا فتعين الاول وهو معنى الحصر والجواب عن الاول
منع التبادر فانه لا يتبادر الى الذهن من قولك انما زيد قائم الا تاكيد اثبات صفة
القيام لزيد ولذا لو قال احد انما يجب عليك ذلك ثم ظهر وجوبه على غيره ايضا او
وجوب غيره عليه لا يشعر بتناقض او تعارض نعم قد يستفاد الحصر من شيء اخر ويكون
الكلام مشتملا على لفظة انما فيظن استناده اليه كقوله انما الاعمال بالنيات وانما
وليكم الله وامثال ذلك فان الحصر فيها لاجل تعريف المبتدا والاخبار بما هو اخص
منه مفهوما كما ياتي ولذا يستفاد الحصر من قوله الائمة من قريش نعم لما كانت لفظة
انما مؤكدة يتاكد الحصر معها ولذا يتوهم تفاوت بين انما الاعمال بالنيات والائمة
من قريش وعلى الثاني منع تصريحهم جميعهم ومنع حجية تصريح البعض مع مخالفة بعض
اخر وعلى الثالث الاستعمال في غير الحصر ايضا كما في قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة و
انما النسيء زيادة في الكفر وعلى الرابع منع كون ان للاثبات بل هو لتاكيد الكلام
نفيا كان او اثباتا ومنع كون ما نافية بل يجوز ان يكون كافة كما صرح به ابن هشام مع
ان النافية لنفي مدخولها وهو المذكور وصرفها الى نفي غير المذكور ليس حقيقتها فاذا
صرف عن الحقيقة فيحتمل ان يكون المعنى دفع الحكم المذكور وعدمه بل هو المتبادر ومنها
الحصر بتقديم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له بل تعريف المبتدا سواء كان صفة او
اسم جنس وجعل الخبر ما هو اخص منه مفهوما علما كان او غير علم نحو صديقي زيد والعالم

حيث لا عهد ولا ريب في افادته الحصر لان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية
لا يتجاوز عنه الى غيره ولذا لو قال العالم علم الفقه يصح ان يقال ليس كذلك بل علم التفسير ايضا
علم ولا في كونه بالمفهوم وهو ظ وقد يستدل على افادته الحصر بانتفاء الجنسية والعهد
فتعين العموم والحصر والا اخبر بالاخص عن الاعم ورد بجريانه في العكس ايضا وباحتمال
المعهود الذهني اي الكامل ودفع الاول بابداء الفرق بتعسفات والثاني بتكلفات
مضافا الى انه لا يجري في المعرف بالاضافة على القول بعدم كونه مفيدا للجنسية ومع
ان اللام اذا اخرجت عن حقيقتها التي هي الجنسية وارتكب التجوز فهو لا يختص بالعموم ومنها
عكس سابقه نحو زيد صديقي صرح بافادته الحصر صاحب المفتاح ووالدي العلامة في الا
نيس واستدل عليه بما ذكر دليلا للاصل ثانيا وقد عرفت ضعفه والتبادر غير ثابت
فالحق عدم افادته الحصر ومنها الحصر بتعريف المبتدا او الخبر او كليهما بلام الجنس سواء
كان الخبر اعم او اخص مطلقا او من وجه صرح بافادته الحصر مطلقا علماء البيان ونص
عليه وشرحه وحواشيه بل الظ منها اجماعهم عليه انه مقتضى اتحاد الجنسين او اتحاد شيء
وجنس بل هو كما قيل معنى اعلى من الحصر ويدل عليه ايضا التبادر كما يظهر من ملاحظة
قولهم الكرم التقوى والامير الشجاع والامير زيد وغلام زيد الامير وزيد العالم
وزيد الانسان والتوكل على الله وغير ذلك من الموارد والنفع مما ذكر ان قولنا
الامير زيد يفيد الحصر من جهتين تعريف المبتدء وجعل خبره اخص ومن جهة تعريف المبتدا
باللام وصديقي زيد يفيد من الجهة الاولى خاصة وزيد المنطلق من الجهة الثانية ومنها
الحصر بتقديم ما حقه التاخير والحق عدم افادته له كلية وحقيقة ووضعا وان افاده في
بعض الموارد لعدم دليل عليه ولذا لم يذكره الاكثر وان اعتبر مفهومه في مقام تقييد
وكذا كل ما افاد الحصر اي قصر الحكم على واحد حقيقة او مجازا ثم ان كان مدلوله اثبات
الحكم للمحصور فيه ويفهم النفي عن غيره فيه مفهوما وان كان النفي ايضا مذكورا كما في ما والا
يكون الحكمان بالمنطوق ولذا لم يعد اكثر الاصوليين الحصر بما والا من باب المفهوم واما
توهم ان الاول ايضا كذلك لان مفاد المنطوق الحصر وهو معنى مركب من النفي والاثبات
فغير صحيح لان مفاد المنطوق ليس الحصر بل مفاده اثبات الحكم للمذكور ويستفاد من فهم اختصاصه
به من الهيئة باللزوم كما في الشرط ويسمى مجموع الحكمين حصرا فتامل **منهاج** لا حجية
في مفهومي الزمان والمكان وفاقا للاكثر وقيل بحجيته واختاره والدي العلامة رح لبعض
ما مر من التبادر وخلو التقييد عن الفائدة لولاه والتبادر ممنوع والفائدة غير منحصرة في

ذلك كما مر واما عدم صحة البيع وغيره من العقود اذا قال الموكل بعه في يوم كذا او مكان
كذا وخالف الوكيل فلان الوكيل تابع للفظ مختص بما قيد حيث ينحصر الاذن في ذلك
ولا حجية ايضا في مفهوم اللقب وفاقا لغير ابي بكر الدقاق وبعض الحنابلة لعدم المقتضي و
يجاب بتكفير القائل زيد موجود ومحمد رسول الله وتعزير القائل امي ليست بزانية لاستفادة
التعريض من الخارج ولنختم ذلك الفصل بفوائد خمس **الاولى** ذكر بعض المتاخرين
ان ثمرة الخلاف في المفهوم مطلقا يظهر اذا كان مخالفا للاصل نحو ليس في الغنم زكوة ان كانت
معلوفة واما اذا كان موافقا له نحو في الغنم زكوة ان كانت سائمة فلا لان نفي الزكوة عن المعلوفة
مقتضى الاصل وقال ان دعوى حجية المفهوم انما نشأ من ذلك لكونه مركوزا في العقول من حجية
الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم كلها من هذا القبيل
ولا يخفى ما فيه فان الثمرة في الموافق ايضا ظاهرة جدا فان القائل بحجية المفهوم يقول ان من الشارع
ههنا حكمين فلا نحتاج الى اجتهاد وتفحص في طلب حكم المعلوفة وكونه موافقا للاصل لا يكون الا
بعد استفراغ الوسع وايضا من لا يقول بحجية الاصل فيما لا نص فيه يحكم بمقتضى المفهوم ان قال
بحجيته بخلاف من لم يقل به وايضا الاصل لا يصلح معارضا للدليل بخلاف المفهوم فان الدليلين
ح يتعارضان ويحصل الحاجة الى الترجيح ويرجع بدونه الى التوقف او التخيير **الثانية**
قد يتوهم ان مفهوم قولنا ان جاء زيد فاكرمه انه ان لم يجئ فلا تكرمه وهذا باطل لان المفهوم
رفع الحكم الثابت للمذكور عن غير المذكور ورفع الايجاب هو عدم الوجوب لا الحرمة نعم اذا كان
حكم المنطوق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة **الثالثة** قد ذكر جماعة ان مفهوم كل غنم
سائمة فيه زكوة ان كل معلوفة ليس فيه الزكوة فيصدق على تقدير وجوبها في بعض المعلوفة وعدم
وجوبها في شيء منها وان مفهوم بعض السائمة فيه الزكوة ان بعض المعلوفة ليس كذلك ويلزمه ان لا يكون شيء
من المعلوفة فيه الزكوة وان مفهوم لا شيء من المعلوفة فيه الزكوة ان شيئا من السائمة فيه
الزكوة وقال صاحب المعالم ان مفهوم كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره انه لا يتوضأ من سؤر
كل محرم كذلك ونقل مثله عن الشيخ ايضا وقد ينتصر لهما بان القول الاول كان ناشئا من جعل
المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق مع انه غير صحيح لاختلاف الموضوع وتضادهما واما من اطلق
النقيض على المفهوم فمراده انه رافع الحكم المنطوق والمراد رفعه عن غير المذكور ثم استدل بتصحيح
قول الشيخ بان الباعث على اختلاف حكم المذكور وغير المذكور هو القيد لئلا يعرى القيد
عن الفائدة فكلما لم يتعلق به القيد يتعلق به الحكم المخالف اذ لو لم يتعلق ببعض ما لم يتعلق به
القيد ايضا لم يكن للتقييد فائدة فان قلت الفائدة يحصل بالمخالفة في الجملة قلت فينتفي التفريع

متعلقة

متعلقة بالجميع بلا فائدة اقول الحكم في كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس هو وجوب زكوة الغنم
بل وجوبها في الكل وذلك الحكم مختص بالقيد وينتفي في جميع ما عداه مع ان مبني ما ذكره
على اعتبار دليل المفهوم بفائدة القيد وقد عرفت ضعفه بل ههنا كلام اخر وهو انه لا يتغير
في المفهوم سوى الحكم مع الوصف في مفهوم الوصف والشرط في مفهوم الشرط وهكذا
كما هو مقتضى ادلة حجيته ولازمه ان يكون مفهوم كل غنم سائمة فيه الزكوة وانما تغير الوضع
والتغير بلا شيء من غير السائمة فيه زكوة فهو خروج قطعا عن المفهوم ومما ذكرنا ظهران ما
ذكروه لم ينشأ من جعل المفهوم نقيضا منطقيا واما ما ذكر في جواب فان قلت فلا محصل
له اصلا كما لا يخفى ثم ان هذا المنتصر اورد على قولهم مفهوم بعض السائمة فيه الزكوة الخ انه
ان اراد بكون السائمة صفة لبعض الغنم لا للغنم فقط فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي
هو المعلوفة زكوة لا ما ذكروه وان اراد كون السائمة صفة للغنم فح يتوجه الحكم نفيا واثباتا
الى البعض فمفهومه ح ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة فهذا مفهوم لفظ
البعض الذي هو نوع من مفهوم العدد او اللقب وليس تعرض لمفهوم الوصف ونظر القائل
الى مفهوم الوصف وكذا في الشرط والحاصل ان ههنا مفهومين احدهما مفهوم لفظ
البعض لو قلنا به والاخر مفهوم الوصف او الشرط وتخصيص المفهوم بالاول لنفي مفهوم
الشرط والوصف وغيرهما فيخرج عن محل النزاع **الرابعة** قد يتوهم التنافي
بين جعل القوم المفهوم من باب دلالة الالتزام وبين تمسكهم في اثباته بالتبادر الدال
على الحقيقة التي هي المطابقة وهو فاسد لان التبادر سهو في كل من الدلالات الثلثة فانه
قد يتبادر معنى من لفظ من غير تبادر غيره معا وقد يتبادر في ضمن تبادر الغير كالجزء
الحاصل في الذهن بحصول كله وقد يتبادر بسبب كونه لازما لما تبادر والحاصل ان تبادر
معنى من لفظ قد يكون بتبادر كونه مدلول اللفظ فقط وهذا التبادر علامة الحقيقة
وكون المعنى مطابقة وقد يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول غيره الذي هو جزء
له اي يتبادر مع غيره الذي يتضمنه وقد يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول الملزوم
الخارجي او العقلي او الوضعي فلا تلازم بين مطلق التبادر والمطابقة فان قيل الدلالة
على المفاهيم اي قسم من الدلالات قلنا هي تضمنية لاجل الوضع للامرين ولانها ليست
مطابقية وهو ظ ولا التزامية والا لم يلزم الشعور والارادة وهما هنا لازمة البتة
لانها مقيدة كما من للسببية وهي دالة على الامرين ويضعف الاول بمنع الوضع للامرين
بل للمنطوق المقيد بقيد المفهوم بان يكون التقييد داخلا دون القيد والثاني بان

الشعور في اللوازم الوضعية لازم والا لم يعلم استعمال اللفظ فيما وضع له والثالث بان
المراد من افادتها السببية ان من جهة انضمام المفهوم بل انضمامه مع المنطوق يكون مفاد
السببية لا انها تمام معناه الموضوع له وقيل هي التزامية عقلية اي يستلزم التخصيص
المفهوم بالدليل العقلي ويضعفه ضعف الدليل والثالث انها التزامية وضعية ويسمى مدلولة
لغوية وخطابية اذ بعد انتفاء اللزوم العقلي والخارجي والذهني بين المعنيين فلا بد
من فهمه من اللفظ وتبادره من موجب وليس الا الوضع وليس بالمطابقة وظ ولا التضمن
لان الفرق بين المعنى التضمني والالتزامي انما هي بالانتقال الى الامرين معا من غير توسط
الانتقال الى احدهما للانتقال الى الاخر وتوسطه فالاول تضمني والثاني التزامي
والامر هنا من قبيل الثاني فان الذهن ينتقل اولا الى المنطوق وبتوسطه الى المفهوم
الخامسة قد اشرنا في طي عباراتنا الى ان الموضوع والمحمول في المفهوم متحد معهما
في المنطوق وتوضيحه ان المخالف في المفهوم مع المنطوق هو محض القيد والحكم نفيا واثباتا
لا غيرهما ففي مفهوم الشرط مثلا يختلف وجود الشرط وعدمه وثبوت الحكم ونفيه ولا
تبدل غيره ففي قولك ان جاء زيد فاكرمه يجب ابقاء المجيء وزيد والاكرام ويختلف
شرط وجود المجيء فيشترط عدم المجيء ووجوب الاكرام فيحكم بعدمه فليس المفهوم
ان لم تضرب زيدا وان لم يجئ عمرو او ان لم يجئ زيد فلا تضربه او لا يجب اكرام عمرو وعلى
هذا فقوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي في نبأ الفاسق يكون مفهومه الشرط
ان لم يجئكم فاسق فلا يجب التبين في نبأ الفاسق وان جاء عادل ايضا لا انه لا يجب
التبين في خبر العادل فان قيل الموضوع في ان جاءك عالم فاكرمه وفي مفهومه الذي
هو ان جاءك غير العالم فلا تكرمه متغاير لان في الاول العالم وفي الاخر غير العالم
قلنا العالم معناه ذات متصفة بالعلم والموضوع هو الذات والاتصاف بالعلم وصفها
وهي باقية وان تبدل وصفها **المقصد الثالث** في بعض ما يتعلق بالحكم ولنقدم
مقدمة هي انهم قسموا الحكم الى شرعي ووضعي وعرفوا الاول تارة بخطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واخرى بطلب الشارع الفعل او الترك او التسوية
ثم المعرفون له بالخطاب يفسرون الخطاب تارة بالكلام الموجه واخرى بتوجيه الكلام
ثم يقسمون الحكم الشرعي تارة الى الوجوب والحرمة واخواتهما وثانية الى الوجوب والتحريم
او الايجاب والحرمة والتعريف الذي يذكرونه لا يصدق في الاكثر على شيء من الاقسام
كما لا يخفى مع ان الاقسام على بعض التقسيمات يكون فعلية وعلى الاخرى انفعالية فيرد على

ثالث

ثالث مخالفة والظاهر ان ذلك مسامحة منهم وتحقيقه ان الحكم في اصطلاحهم يطلق على معان ثلثه
الخطاب المذكور وما يفيده وهو الطلب او التسوية وما يترتب عليه وهو الوجوب والحرمة وغيرهما
وذلك كما في حكم القاضي فانه اذا حكم فتارة يقول فتارة يطلق الحكم على قوله فيقول هذا حكمه ولو لم
يقل حكم بالحلف ويراد انه امر به وطلبه وثالثة يقول حكمه تسلط الحلف والحكم بالمعنى الاول لا
ينقسم بنفسه الى شيء من الاقسام المذكورة بل الى ما يترتب عليه تلك الاقسام او يفيدها و
بالمعنى الثاني ينقسم الى الاقسام الفعلية وبالثالث الى الانفعالية فمن عرفه بالخطاب و
فسره بالكلام نظر الى المعنى الاول ومن فسره بتوجيه الكلام نظرا الى الثاني ولم اعثر على من
عرفه نظرا الى الثالث ثم ان منهم من جعل الاقتضاء والتخيير من الصريح فادخل الوضعي
في الشرعي ومنهم من ضمهما بما فاخرجه عنه ولكل وجه والمشهور الاخراج فيجعلون كلا منهما
قسيما للاخر ويقسمون الاول الى الاقسام الخمسة المشهورة والثاني الى ثمانية السببية والشرطية
والمانعية والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة والتقدير ومنهم من يزيد ومنهم من
ينقص وقد مر المهم مما يتعلق بالاحكام الخمسة الشرعية في مباحث الامر والنهي ونذكر
هنا نبذا مما يتعلق باحكام الوضع وبالحاكم **منهاج** عرفوا السبب بانه
ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته والقيد الاخير لدخول سبب قام سبب اخر
مقامه او قارن عدم الشرط او وجود المانع والمراد باستلزام وجوده الوجود ان يكون
هو المؤثر فيه وان توقف ترتب الاثر عليه على شيء اخر وذلك التوقف لا ينافي اللزوم كما
ان الاحراق من لوازم النار مع ان ترتبه عليه يتوقف على قابلية المحل فلا يرد ان المراد
بالسبب ان كان التام فلا يحتاج الى القيد الاخير لاستحالة مقارنته مع عدم الشرط او
وجود المانع وان كان الاعم فلا يلزم من وجوده الوجود بل هو عين الشرط وتوضيح
المقام ان لكل حادث سببا تاما وهو مركب من امور بعضها مؤثر في وجود الحادث
وبعضها من شرائط تاثير المؤثر وليس الوجود من اثار كما للاحراق سببا تاما هو النار
وقابلية المحل ولا شك ان الاحراق اثر النار ولكن ترتبه عليها يتوقف على قابلية المحل و
لهذا صرح القوشجي في شرح التجريد في جواب من قال ان عدم المانع من اجزاء العلة التامة
فيلزم تاثير العدم في الوجود فقال المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف
تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه انتهى والحاصل ان بعض الاجزاء ما منه الوجود وبعضها ما يتوقف
عليه الوجود وان لم يكن منه ويصح نسبة استلزام وجوده الوجود الى الاول دون الثاني
فمراد الاصوليين بالسبب هو الناقص الذي هو بعض اجزاء التام ولكن لا كل بعض مما يتعلق

منشا الوجود وان توقف ذلك الصدور على امر اخر ومرادهم من الشرط الاجزاء التي لا اثر لها
في الوجود وان توقف ذلك اثر الموثر عليها وقد يفرق بهذا بين الشرط وغيره من اجزاء العلل
في غير اصول الفقه ايضا قال الفاضل المتقدم ولك ان تقول في تقسيم اقسام العلة ما توقف
عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما منشا الوجود او ما لاجله الوجود
او لا هذا ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع
او كلاهما وهو المعدات والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا
عدم لذاته وقد يجعل الحد غير مناسب لخروج اجزاء العلة وخروج بالاوسطين المانع و
السبب ودخل بالاخير ما قارنهما والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم عدم وجود ولا
عدم لذاته وبالاخير دخل ما قارن عدمه الاولين وجودا وعدما ثم كل من الثلثة اما عقلي
او عادي او شرعي فالسبب العقلي ما يحكم العقل بكونه موثرا في وجود المسبب والشرط
العقلي ما يحكم العقل بتوقف اثر ما منشا الوجود في الوجود عليه وكذا المانع والعادي
من كل منها ما يحكم العادة بما ذكر والشرعي ما يحكم الشرع به وان لم يجد العقل فرقا
بين كونه وجوده اثر الماجعله الشارع شرطا او سببا وبهذا يندفع ما يتوهم في بعض
الاسباب والشروط الشرعيين من عدم الفرق بينهما في تاثيرهما في الوجود وقد اشتبه
الامر في ذلك المقام على جمع من الاعلام وعليك بضبط ما تلونا عليك والصحة في
المعاملات هي ترتب المطلوب منها عليها وفاقا وفي العبادات موافقة الامر عند المتكلمين
وكون الفعل بحيث يسقط القضاء عند الفقهاء فلو ادى المظهر الفاسد في الصلوة
مع ظن الطهارة اذا ظهر خلافه فان صلوته صحيحة عند المتكلمين لكونها موافقة للمامور
لانها المامور بها حال غير صحيحة عند الفقهاء لوجوب القضاء عليه اذا ظهر الخلاف وقيل
بعدم كونها صحيحة على تعريف المتكلمين ايضا لان المامور به هو الصلوة بظن الطهارة التي
لم يظهر فسادها وقد ظهر وقيل بكونها صحيحة عند الفقهاء ايضا لانها مسقطة للقضاء
بالنسبة الى هذا الامر وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع تعين الطهارة وقيل
لان المراد بكونه مسقطا للقضاء كونه كذلك بظن المكلف وهذا كذلك قبل انكشاف الفساد
فيكون صحيحا في وقت وان كان باطلا في اخر والكل منظور فيه كما بيناه في شرح التجريد
والذي اراه هو عدم انفكاك صحة الفعل على تفسير المتكلمين عن صحته على تفسير الفقهاء
لان كون الفعل مسقطا للقضاء على ما صرحوا به لازم لكونه الفعل تمام الواجب ويحكم
العقول ايضا وكونه تماما عين موافقته للمامور به فاين الفارق وايضا اما يكون المامور

هو الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر فساد ظنه او مطلقا وعلى الاول مع وضوح بطلانه لا يكون
ما فعل موافقا للمامور به كما لا يكون مسقطا للقضاء وعلى الثاني يكون المامور به اتيا
به فلا يعقل قضاؤه واما حكم الشارع بوجوب قضاء صلوة ظان الطهارة بعد ظهور خلاف
ظنه فهو ليس قضاء بالمعنى المصطلح بل اطلق عليه القضاء مجازا لمشابهته مع القضاء الحقيقي
في اداء ما طلب مع ما فعل في الوقت الاول ولذا لا يحكمون بالقضاء في غير المنصوص عليه
فيصح تعريفهما لهما ولا ينتقض الاول بالمهمل لالتزام اتصافه بالصحة ولا الثاني بصلوة المحمل
لان المراد من كون الفعل مسقطا للقضاء كونه بحيث لو كان له قضاء اسقطه ثم ان التفرقة
بين الصحة في العبادة والمعاملة في التفسير لاجل ان المطلوب في العبادات امتثال الامر
وفي المعاملات ترتب الاثر ولا اثر معلوما ظاهرا في الاول كما لا امر في الثاني ولا
يحصل الامتثال الا بكون الفعل تاما على ما قرره الشارع كما ان ترتب الاثر ايضا
كذلك والتمامية هي الصحة لغة وعرفا والا فلما كان كل عبادة صحيحة غير منفك عن اثر واقعي
فيصح ان يقال الصحة في الموضعين هي كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر ولما كان كل
معاملة يترتب عليها الاثر بوضع الشارع وحكمه ويلزمه ترتبه على كل ما وافق وضعه
يصح ان يقال الصحة في الموضعين هي كون الفعل موافقا لما قرره الشارع والبطلان
يقابل الصحة والفساد يرادفه وتفرقة الحنفية بينهما تحكم هذا ولا يخفى ان عد الصحة
او البطلان من احكام الوضع انما هو على ما ذكره جماعة والحق كونهما في الموضعين من
احكام العقل وقد يجعل في المعاملات من احكام الوضع وفي العبادات من العقل و
التفصيل يطلب من الشرح وعرفوا الرخصة بانه ما شرع مع قيام المانع لعذر المشقة والحرج
والعزيمة بالحكم الثابت بدون قيام المانع واورد على الاول بمثل الاتجار مع وجود
الماء فانهم صرحوا بكونه رخصة مع انه ليس بعذر ولذا اورد بعضهم بدل العذر التخفيف
والرحمة ويرد عليه ح مثل تقديم غسل الجمعة عند خوف عوز الماء فانه رخصة مع انه
ليس فيه تخفيف وايضا ان اريد تصريح الشارع بكونه للتخفيف فيلزم ان لا يكون اكثر ما
صرحوا بكونه رخصة من الرخصة وان كان المراد انه كان مناسبا له ففيه انه يلزم صحة الاطلاق
على كثير من التخصيصات والتقييدات وعلى الثاني بجميع الاحكام الشرعية لقيام المقتضي
للمنع فيه وهو الاصل ولم اعثر على تعريف تام لهما بل موارد استعمال كل من الرخصة و
العزيمة في عبارات الفقهاء واطلاقاتهم غير منضبطة جدا والظاهر ان الرخصة ما خفف
من الاحكام على وجه الجواز مع جواز العمل بالحكم الاصلي ايضا كالقصر والافطار في السفر

د بيان اصالة تداخل الاسباب

عند العامة والعزيمة ما خفف مع عدم جواز الاتيان بالاول كالقصر والافطار عند
الامامية والتقدير ان يفرض المعدوم موجودا وبالعكس ليصحح حكم يتوقف عليه كالملك
الضمني **فائدة** مما لا ريب فيه وصرح به جماعة منهم والدي العلامة في بعض
كتبه ان الاصل الاولي هو تداخل الاسباب الشرعية وقد بينا وجهه في بعض كتبنا و
انما الكلام في انه هل ثبت من الادلة ان الحكم فيها عدم التداخل حتى ثبت خلافه ام لا
فقال جماعة الاصل عدم تداخل الاسباب واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الشارع
اذا قال الافطار في نهار شهر رمضان سبب وجوب الكفارة وخالف النذر ايضا
يوجبها فاذا افطر المكلف يلزم وجوب الكفارة عليه بمقتضى الاول ولو خالف نذره ايضا
يلزم وجوب كفارة عليه بمقتضى الثاني فلو تداخل السببان ولم يلزم عليه كفارة ثانية
فاما اوجب السبب الثاني وجوب تلك الكفارة ايضا بخصوصها فيلزم اتحاد الموجودة
وان لم يوجب شيئا يلزم خلاف مقتضى كلام الشارع فيه لو اوجبا معا كفارة واحدة
يلزم عدم كون شيء منهما سببا فيلزم خلاف مقتضى كلامه فيهما وهو باطل وعلى هذا
فكلما ثبت التداخل بدليل يلزم الحكم بخروج احد السببين في عن السببية فان الاسباب
الشرعية لما كانت سببيتها بقول الشارع ويكون ثبوتها في جميع افراد ذلك السبب
بالعموم او الاطلاق فيمكن التخلف في البعض بدليل خارجي ويرد عليه انا نختار ان الثاني
لا يوجب سببا لان معنى قوله الافطار يوجب الكفارة ومخالفة النذر يوجبها اما ان الاثر
مطلقا يوجبان محببها فيلزم ايجابا لواجب عند التعارف ضرورة كون المحبة امرا واحدا وهو
غير جائز او انهما يوجبان المحبة عند الانفراد والفرد المغاير لا يوجبه الاخر عند التعدد
فيلزم استعمال اللفظ في معنييه وهو ايضا باطل او انهما يوجبان المحبة عند الوحدة بان يخص
كل منهما بما لم يقيده الاخر فلا يكون السابق موجبا لشيء ولا ضير فيه فتعين ولا اقل من
احتماله ضرورة اقتضاء التعدد ارتكاب خلاف اصل مع ان الدليل لا يجري في مثل من افطر
فليكفر ومن خالف النذر فليكفر لان ورود الاوامر المتعددة على شيء واحد جائز مضافا
الى ان المسببات ليست الا الاحكام دون موضوعاتها ولا يلزم من تعدد الاحكام تعدد
الموضوعات معا فيه وجوبا المسبب من جهات متعددة كحرمة وطي الحائض الاجنبية في نهار
رمضان الثاني ان المتبادر اختصاص كل سبب بالمسبب كما في قوله ان جاءك زيد فاعطه
درهما وفيه مضافا الى منع التبادر انه انما يتمشى اذا كان هناك لفظ مع ان الحكم قد ثبت
بالاجماع ونحوه مع ان الالفاظ الدالة على الاسباب غير محصورة ودعوى التبادر انه

انما يتمشى اذا كان هناك لفظ مع ان الحكم قد ثبت بالاجماع ونحوه مع ان الالفاظ الدالة
على الاسباب غير محصورة ودعوى التبادر من الكل فاسدة الثالث ان مقتضى كل سبب الاتيان
بمسببه لاجل انه مسببه بل هو مقتضى وجوب الامتثال ولازمه عدم التداخل وفيه منع كل من الا
قضايين والتلازم الرابع اتفاق الفقهاء عليه بحيث ربما تكون سببيته الظواهر وفيه انه ان اريد
الاتفاق في بعض الموارد فهو كذلك ولا يثبت منه الاصل لجواز استناده فيها الى دليل وان اريد مطلقا
فهو تم وكلام الاكثر خال عن ذكره وان عملوا بمقتضاه في مورد لدليل الخامس استقراء الشرعيات
فان المدار فيها من الطهارات الى الديات على تعدد المسببات اذا تعدد اسبابها الا ترى ان
اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والديات والحدود وغيرها على كثرتها كثيرا ما يجتمع
مع توافق مسبباتها وهي مع هذا متعددة كالصلوة الفائتة والحاضرة والعواقب المتعددة
وصلوة الفجر مع الطواف والنافلة والزلزلة مع الكسوف والعيدين مع الاستسقاء وكذا
انواع الصيام واقسام الزكوة والديون المستقرة باسباب مختلفة وغير ذلك وفيه بعد
المعارضة بثبوتنا للتداخل وبنا بينهم عليه في كثير من الابواب بحيث يمكن دعوى مساواتها
لما بني فيه على العدم كابواب الوضوء والغسل والتطهير من الاخباث والايمان والنذور
وكثير من الحدود ونحو انه لا يفيد الاستقراء في مثل ذلك شيئا انه على فرض التسليم لا يكون
الا من باب الالحاق بالاغلب وهو ليس بحجة الا ترى ان بعد ثبوت اصل الطهارة الاولية
للاشياء لو حكم الشارع بنجاسة اكثرها لا يحكم بنجاسة محل الشك السادس ان لا شك في التعدد
في بعض الموارد والمقتضي له هو اختلاف النسبة الى السبب في الجميع متحقق وفيه انه تم لو علم انه
المقتضي وهو تم وليس ذلك الا من باب اثبات العلية بالمناسبة الذي هو من ضعيف افراد القياس
وقد يستشهد للاصالة بشواهد اخر بينا ضعفها في غير هذا الكتاب ثم لا يخفى ان اجراء الوحدة
انما هو مع عدم مسبوقية السبب الثاني بالمسبب الاول واما معها فلا شك في اصالة عدم
التداخل وكذا لا شك في التعدد مع اختلاف المسببات نوعا بل جزئية وكلية وهل يتوقف
كفاية الواحد فيما يلزم البينة على قصد المتعدد او على عدم التداخل او بتداخل ولو قصد عدمه
الظاهر هو الثالث اذا قصد بالفعل امتثال الشارع الا فيما ثبت فيه اشتراط قصد السبب او
وصف لا يتحقق الا بالقصد ويظهر منه ان التداخل في الاغلب قهري **منهاج**
اختلفوا في الحاكم هل هو الشرع فقط او العقل ايضا وهذه المسألة من الاصول الاسلامية
ويبنى عليه كثير من المنازعات بين الفرق وقد كثر التشاجر فيها وقبل الخوض فيها ينبغي تقديم
مقدمات **الاولى** ليس النزاع في ان العقل لا حكم له اصلا لبداهة حكمه بكثير من الامور

وانما النزاع في انه هل يحكم بالحسن والقبح ام لا كما صرح به العضدي وغيره ولذا خصصوا
عنوان المسئلة بالحسن والقبح **الثانية** المصرح به في تضاعيف كلماتهم ان الحسن
والقبح يطلقان على معان ثلثة صفة الكمال والنقص وملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر
عنهما بالمصلحة والمفسدة وملائمة الطبع ومنافرته وكون الفعل بحيث للعالم بحاله القادر
عليه ان يفعله وكونه بحيث ليس له ان يفعله ذكره في ب وكون الفعل مما لا حرج في فعله وما
فيه حرج واستحقاق فاعله او المتصف به المدح او الذم واستحقاق فاعله الثواب والعقاب
وكونه بحيث امر الشارع بمدح فاعله او الذم ثم ان الاكثر اكتفوا بذكر بعض تلك المعاني وهم
ايضا متفاوتون وقد تصدى بعضهم لتوجيه الاكتفاء بذكر وجوه كما انه وجه ترك الاول
بان تاركه في مقام بيان ما يتصف به الافعال لا الصفات وترك الثالث بانه معنى غير مشهور
او بانه راجع الى الثاني وترك الخامس برجوعه الى السادس اقول الظاهر ان الاول راجع الى الثاني
او السادس اذ لا معنى لكون العلم حسنا الا انه يترتب عليه مصالح وفوائد لا يترتب على الجهل
او ان المتصف به يستحق المدح ومعنى كونه كمالا ليس الا ذلك ايضا والثالث اما ليس من المعاني
المصطلحة او راجع الى الثاني كما سبق والرابع كالاول بل يمكن ارجاعه الى السابع ايضا اذ لا
معنى لكون الفعل بحيث يحق للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله الا انه يلائم غرضه او يستحق
بفعله المدح او الثواب والخامس كالرابع اذ المراد بالحرج اما الضرر فيرجع الى الثاني او
الذم فالى السادس او العقاب فالى السابع او الاعم من الثلثة فيرجع اليها وقد يخص بالذم فيرجع الى الثامن
وهو ليس معنى اخر وراء السادس بل هو اخص منه ذكره الاشاعرة الذين لا يقولون
الا بالمدح والذم الشرعيين فتلخص من ذلك ان معنى الحسن والقبح ينحصر في الثاني والسادس
والسابع وظهر وجه اختلافهم في ذكر معانيهما **الثالثة** اذ قد عرفت ان المعاني
التي ذكروها بكثرتها ترجع الى معان ثلثة ملائمة الغرض ومخالفته وكونه موجبا لاستحقاق
المدح والذم ولاستحقاق الثواب والعقاب فاعلم ان المعنى الاول مع ما يرجع اليه لا يكونان
الا اضافيين لاختلاف الطبايع والاغراض وتفاوت المطالب والاراء واما المعنيين
الاخرين فعند من نفى الثواب والعقاب والحسن والقبح العقليين لا يكونان ايضا الا
اضافيين لانا طتهما بامر الشارع ونهيه واما عند من يثبتهما فيمكن ان يكونا ذاتيين
وان يكونا اضافيين وقد وقع الخلاف فيه كما ياتي **الرابعة** اعلم ان للاشاعرة
مع المعتزلة في هذا المقام نزاعين احدهما في ان الحسن والقبح هل يكونان ذاتيين للافعال
اي مقتضى ذاته او مقتضى صفة لازمة له او يكون احدهما كذلك او لا يكونان الا اضافيين وتابعين

في انهما هل يكونان عقليين ام لا ولكن هذا النزاع انما هو في المعنى السادس والسابع
فان الاشاعرة صرحوا جميعا بان الحسن والقبح بغير هذين المعنيين لا يتوقفان على الشرع
ووجهه ايضا ظاهر فان كون شيء ملائما للغرض او الطبع او منافرا له مما لا تعلق له بالشرع
اصلا بل هذا مما يدركه العقل من غير توسط الشرع وقد خصص جماعة منهم العلامة
النزاع بالسادس وان كان جاريا في السابع ايضا في السابع ثم نعقبها بالتكلم في النزاع
الاول فههنا ثلث مقامات المقام الاول في الكلام في ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح
والذم عقليان ام شرعيان فقالت المعتزلة انه كما ان في المحسوسات اشياء ملائمة للحس
واشياء منافرة له كذلك في المعقولات افعال ملائمة للعقل بمعنى انه لو ادركها يجدها في انفسها
مع قطع النظر عن امر الشارع ملائمة لنفسه ويحكم بان فاعلها من حيث هو فاعلها
يستحق المدح وافعال منافرة له يحكم بان فاعلها يستحق الذم وقالت الاشاعرة انه ليس كذلك
بل لا يفرق العقل بين قتل المظلوم وايلامه وضربه واكرامه بل كل منهما عنده سواء والشارع
جعل احدهما ممدوحا وامر به والاخر مذموما ونهى عنه وليس الا بمحض اعتباره واختياره
ولو عكس لكان جايزا وانقلب الامر ثم بعد اعتباره وامره ونهيه لا يصير الفعل ايضا حسنا
عند العقل ولا قبيحا عنده بمعنى لا يحكم العقل بان ما امر به الشارع موجب لاستحقاق المدح
وما نهى عنه موجب لاستحقاق الذم بسبب امره ونهيه بل باق على ما كان عليه من تساوي
الطرفين عند العقل ولا يحكم بان امتثال اوامر الشارع والاجتناب عن نواهيه حسن
نعم يحكم بان ما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح بمعنى ان الشارع مدحه وذمه ثم لا يخفى
ان ذلك النزاع بين هذين الفريقين انما هو على طريق الايجاب والسلب الكليين ولكن
المعتزلة في هذا المقام في صدد ابطال مذهب الاشاعرة من غير ملاحظة اثبات الكلية
ثم بعد ذلك يثبتون ان امر الشارع ونهيه لا يكون الا لحسن او قبح عقلي فيلزم منه الكلية
في افعال العباد واما في افعال الله سبحانه فلما لم يمكن القول بالحسن والقبح الشرعيين فيها
فالاشاعرة ينفونهما عنها مطلقا والمعتزلة يكتفون هنا باثباتهما فيها في الجملة ثم يتكلمون
في كل فعل فعل من افعاله سبحانه في موضعه ولا يخفى ايضا ان المراد بالعقلي هنا مقابل
الشرعي اي ما كان متحققا ثابتا في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وليس المراد
ما يدركه العقل لا من قبل الشرع كما توهم والا لم يصح تقسيمهم الحسن والقبح العقليين الى
ما يدركه العقل ضرورة وما يدركه بالنظر وما لا يدركه الا من جهة امر الشارع ونهيه
والاطلاق العقلي على مثل ذلك شايع كما يطلق الوجوب العقلي على الذاتي الذي يتحقق

في نفس الامر ولا يراد تعلقه بدرك العقل ويمكن ان يقال ان المراد بحكم العقل ليس ادراكه ذلك
بالفعل بل معناه الشرطية اي لو عرف العقل على ما هو عليه في الواقع وجهاته واعتباراته الداخلية
والخارجية يحكم بذلك ويجوز ان يعلم العقل بالفعل على ما هو عليه وجميع جهاته حتى الجهة التي
هي في الواقع جهة الذم او المدح ولكن لا يمدحه ولا يذمه عمدا او اتفاقا او باعتبار انه لا
يعلم ان هذه الجهة توجب المدح او الذم مدفوع بان العلم بان كون هذه الجهة توجب المدح
او الذم ايضا من اعتبارات الفعل وجهاته وايضا المراد العقل الذي لم يختل بنوع الاختلال
بل كان في الدرجة العالية ولا يخفى ايضا ان المراد بمدح العقل وذمه بعد ادراكه الفعل على
ما هو عليه انه كان الفعل بحيث لو خليت القوة العاقلة وطبعها يراه مستحقا لان يمدحه ويكون
راضيا به او يذمه ويرده ويحظا عليه فلا اعتبار بالمدح والذم الحاصلين من جهة القوى
الغضبية والشهوية والوهمية والعرف والعادة فلو صور احد تصويرا مشتملا على انواع الد
الدقايق او وضع الملاهي فيها نغمات عجيبة واصوات غريبة بحيث يستحسنها كل من يراها فانه يمدح
المصور والصانع عند الفريقين ولكن هذا المدح ليس محل النزاع لانه ليس من مقتضيات
القوة العاقلة فان الشارع ذمهما وهو كاشف عن قبح نفس امري فلو تصورهما العقل
بجميع جهاتهما يستقبحهما وكيف كان الحق مع المعتزلة ويدل عليه وجوه الاول ان مما لا شك
فيه انا كما نجد ان للحواس الظاهرة منا ملايمات ومنافرات مثل ان السمع يلايمه الصوت الحسن
وينافره انكر الاصوات وكذا غيره من الحواس كذلك للقوة العاقلة ملايمات ومنافرات وجدانية
او علمية لا شك في حسنها او قبحها من لم يسمع بالشرايع اصلا فانه لا شك ان الاحسان الى
المظلوم ودفع الظلم عنه امر مستحق للمدح ومعاونة الظالم وتحريصه على ظلمه امر مستحق للذم وان لم
يكن شرع اصلا ومن الافعال ما يحكم بحسنها او قبحها جميع اهل الملل والنحل من المتدينين بالـ
الشرايع وغيرهم ولولا الحسن والقبح العقليان للزم ان لا يكون عند غير المتدينين بالشريعة
قبح ولا حسن ويكون جميع الافعال عندهم على السواء مع انه لو فرض احد نشأ في بادية ولم
يسمع بمجيء رسول ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فدخل ذلك الشخص في بلد ورأى
ان عمروا كان مديونا ماسورا في ايدي الخصماء مع اولاده وعياله وارادوا خصماؤه قتله وقتل
وسبي نسوانه وزجر نفسه فضمن زيد دينه واعطاه من ماله واتعب نفسه في تخليصه بمحض الا
حسان اليه حتى فكه وفك اولاده ونسوانه وهيأ لهم معاشهم وضيق على نفسه ثم بعد خلاص عمرو
واخذ زيدا وحبسه ويضربه واولاده كل يوم ويضيق عليهم في الاكل والشرب فكيف يحكم عمرو مع
زيد فهل ترضى نفسك بان تقول ان ذلك الناشي في البادية الغافل عن الشريعة يحكم بقبح

ذلك ويقول انه لا بد على عمرو ذم والظاهر ان الخصم ايضا لا ينكر ذلك ولو انكر فهو في مقام
المخاصمة والجدال الا ترى الاشاعرة انهم في مقام الوعظ والنصيحة يصرحون بذلك كما في
راجعت كتبهم المؤلفة في الاخلاق والمواعظ وشرح شغل القوة العاقلة الذي هم يصرحون
عليه بل يظهر انه من مسلماتهم وكون في اقرارهم بذلك قولهم بحجية الاستحسان والمصالح فان لازم
منهما ان ما يستحسنه العقل ويحكم فيه بمصلحة فهو حجة وان لم يرد به شرع وقيل ان قولهم بحجية
القياس لا يتمشى ايضا الا على القول بالحسن والقبح العقليين لان العلة والجامع الذي هو
علة وشرط في الحكم ليس الا امرا عقليا وفيه ان هذا انما يصح لو قالوا بان لا حكم للعقل اصلا
وهم لا يقولون بذلك فحكم العقل بالحسن والقبح في بعض الافعال مسلم ولكن ليس بالمعنى
المتنازع فيه اي استحقاق المدح والذم بل باحد المعاني التي اتفق على كونها عقلية كملائمة
الغرض ومنافرته وما في فعله حرج او ليس فيه حرج او صفة الكمال والنقص قلنا انا نراهم
يمدحون ويذمون على الافعال المذكورة ولو لم يسمعوا الشريعة اصلا وهو مطلوبنا ولا ينافيه
تحقق الحسن والقبح بالمعنى الاخر ايضا ولو انكر احد المدح او الذم فهو مكابر وليرجع الى الناس
ويسئلهم عن ذلك الثاني لو فرض استواء الضدين كالصدق والكذب من جميع الوجوه
العارضة والعوارض الخارجية الصالحة للترجيح فلا ريب ان العقل يختار اشرفهما ولولا انه يحكم
باستحقاق الاشرف للمدح لما اختاره وذلك الفرض ليس بمحال ومنع الاختيار مكابرة فانه
لو سئل شخص له عقل سليم ولم يكن عارفا بشرع ولا عادة ويكون مصلحة الصدق والكذب
بالنسبة اليه والى غيره على السواء عن اولوية اختيار احد الطرفين يحكم جزما بلزوم اختيار
الصدق ويلوم من اختار الكذب ومنع كون اختيار الصدق بالمعنى المتنازع فيه بل باحد
المعاني الاخر التي يقول الخصم بكونه عقليا مردود بانه اذا فرض التساوي في جميع الوجوه
الخارجية من الشرع والعادة والمصلحة والضرر كما هو المفروض فلا مجال لان يقال بذلك
ثم هذا الدليل لا يفيد من قبل من قال من المعتزلة بان الحسن والقبح لا يكونان ذاتيين
لانه اذا فرض على هذا القول استواء الضدين من جميع الوجوه والاعتبارات يرتفع الحسن
والقبح هذا وانما جعلنا المفروض الاستواء في الامور الخارجية دون جميع الوجوه من
الراجعة الى الذات والصفات والحقيقة والعوارض المفارقة كما جعله بعضهم لئلا يرد قول
الاشاعرة ان هذا فرض محال واما الجواب عنه بان فرض المحال ليس بمحال ففيه ان هذا
الفرض محال لان لكل واحد من الضدين لوازم منافية للوازم الاخر اقلها في المثال المطابقة
واللامطابقة فيتقيد بهما وتساويهما امر مستحيل ولو قدر العقل فلانم ايثاره الصدق بالمعنى

للاشرف وغيره لان الاشرفية لا يكون الا مع وجود جهة شرافة في احدهما وهو هنا
في فرض التساوي من جميع الوجوه بل يمتنع ايثار احدهما ح على اصول المعتزلة لاستلزامه الترجيح
بلا مرجح لو اختار احدهما ح لا يثبط المط اذ لا يكون ح حسنا اذ ليس الحسن الا لجهة واقعية
وامتناع عدم الايثار انما هو على ما هو في الواقع واما الفرض المذكور فيستلزمه قطعا لان
جواز استلزام المحال للمحال مشهور واستبعاد منع الايثار الذي يتبادر الى الذهن انما هو
باعتبار الواقع واما مع الفرض فلا ولو استبعد ح احد ايضا فللخلط بين حكم العقل مع وجود
التقدير وحكمه مع وجود المقدر والذي يجزم به العقل هو ايثار الاشرف في الاول دون
الثاني والمستبعد يظن انه يجزم في الثاني ايضا وهو غلط منشاؤه الخلط ووقوع الثاني مما
قيل من انه يلزم من ذلك عدم الاعتماد على الجزم اذ في كل مقام يجزم العقل يجوز
ان يكون غلطا ولو في جزمه بعدم الغلط فكلام واه ناش عن عدم فهم المراد فانه ليس المراد ان
العقل يجزم بايثار الصدق ولكنه غالط في ذلك الجزم بل انه يجزم بايثار الصدق في صورة
التقدير لا في صورة وجود المقدر والمستبعد غلط وظن انه يجزم في الثانية وقد اجابوا عن
الدليل بوجهين اخرين احدهما ان اللازم منه اختيار العقل صدقا مثلا لا اختياره سبحانه صدقا
قطعا ولا يجوز مقايسة افعاله سبحانه على افعالنا وفيه انه قد عرفت ان المط هنا ليس اثبات الكلي مع
انا نعلم قطعا اختياره سبحانه صدقه في الفرض ومنع امكان فهم العقل شيئا مما يتعلق به سبحانه
يوجب سد باب اثبات الصانع والتوحيد وامثالهما وثانيهما ان اللازم حكم عقولنا بحسن الصدق
مثلا وهو لا يثبت الواقع والكلام فيه كما مر وفيه ان عقولنا وان لم يصل الى الواقع في جميع الامور
الا ان منها ما يجزم بكونه مطابقا للواقع وهذا منه وانكار ذلك موجب للمحذور المذكور من انسداد
باب العلم بالمرة وقد رد الجواب بوجوه اخر مزيفة لا فائدة في ذكرها ذكرناها في الشرح الثالث
ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لزم افحام الرسل في تكليفهم باتباعهم لانه اذا قال صدقني فللمخاطب
ان يقول لا يجب علي ذلك الا بعد ان اعلم صدقك فاذا قال انظر في معجزتي كي تعلم فيقول لا انظر
حتى يجب والعقل مفقود ولا يجب شرعا حتى انظر او يقول لا يجب حتى يثبت الشرع ولا يثبت حتى انظر
ولا انظر فيفحم الرسول بل يلزم عدم العقاب على من لم يقر بالشريعة في هذا اليوم متمسكا بانه لم
يحصل الادلة بل توجب الجواز سقوط التكاليف والقول بانه يمكن عدم تفطن الامة
او عدم الالتفات اليه او وقوع النظر من غير سبق دعوة او حصول العلم بالمعجزة باخبار متواترة
وغير ذلك مدفوع بان ذلك وان ينفي وقوع الافحام ولكنه لا ينفي امكانه وهو مستلزم لا
مكان انتفاء فائدة البعث وعدم وجوب اتباع الرسل وهو ايضا باطل ورد هذا الدليل

بوجه

بوجوه احدها ان الافحام مشترك لان الوجوب العقلي النظري في معرفة الله الذي من افراده النظر
الى المعجزة وان كان واجبا عقلا عند المعتزلة الا ان وجوبه ليس ضروريا لتوقفه على امور نظر
كافادة النظر للعلم حتى يجب ووجوب معرفة الله وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به واجب وخالف في كل طائفة وعلى هذا فللمخاطب ان يقول لا انظر الى المعجزة لان وجوب
هذا النظر موقوف على النظر وانا لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى يثبت وجوب النظر وجوابه منع
النظر به فانه يحكم كل من له عقل بانه اذا قال احد للمكلف انا شعر بان الذي خلقك وربك
بعثني اليك بان في خلقتك لغرض وطلب منك امورا ونهاك عن امور واعطاني معجزة اذا نظرت
اليها يحصل لك العلم بصدق مقالتي فالنظر اليها يجب ذلك على المكلف واما ما ذكر من انه لا
يحتاج الى المقدمات المذكورة وهي نظرية ففيه منع نظرية الاولى باطلاقها فان النظر تارة يكون
بالاستدلال واخرى بالنظر الى المعجزة وافادة الثانية للعلم لا يحتاج الى نظر ولذا ترى
البدوي يقطع بصدق النبي بعد رؤية المعجزة من غير تامل وكذا الثانية فانه لو سلم نظرية
وجوب المعرفة فانما هي في بدء الامر واما اذا جاءه احد وقال بعثني ربك اليك بان امرك
بالمعرفة واعطاني المعجزة الموجبة للعلم فلا واما الثالثة ففيها ان المانعين من ان المعرفة
لا تتم الا بالنظر يقولون بوجوب احد الامرين اما النظر الى المعجزة او امر اخر كالمجاهدة
فلا يلزم الافحام واما الرابعة ففيها ان الوجوب العقلي لما لا يتم الواجب الا به ليس محل
خلاف بل هو بديهي ثم لو سلم نظرية وجوب النظر فانما هو تحصيل بوسط لا انه قطعا
وثانيها ان قول المخاطب لا انظر حتى يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه وجوابه ان
المستدل لا يقول بان النظر يتوقف على وجوبه بل ان الزام النبي للمخاطب يتوقف عليه
وثالثها ان تحقق الوجوب الشرعي غير متوقف على علم المكلف بذلك الوجوب والا
لزم الدور بل هو ثابت وان لم يثبت عند المكلف وجوابه ان الوجوب الشرعي الذي لا
يتوقف ثبوته على العلم هو الواقعي والا لزم الدور والذي يدفع افحام الرسل هو العلم
بالوجوب لان المفحم يقول لا انظر حتى اعلم وجوب النظر لا حتى يتحقق الوجوب واقعا وبذلك
ظهر ضعف ما قيل بعد الجواب عن الرد بان الوجوب الواقعي لا ينفع للنبي لكونه في مقام الاثبات
والوجوب الواقعي بعد تحمل فيفحم بعجزه عن اثباته من ان النبي ليس في مقام الاثبات بل المفحم مستدل
وح فللرسول ان يمنع قوله لا يجب حتى انظر التي هي في قوة قولنا وجوب النظر موقوف على النظر
ووجه ضعفه ان امكان المنع انما هو اذا قال المفحم لا يجب حتى انظر بل يقول لا اعلم الوجوب حتى
انظر وظاهر انه لا يمكن للنبي منعه ثم انه قد يقدح في دفع الافحام انه ان اريد بلزوم الافحام نوع المفحم

الى مقدمات النبي وعدم تمكنه من الاتمام عليه فهو غير لازم وان اريد اعراض الخصم عن
مقدماته فهو غير ضار في فائدة البعثة كما لا يضر اذا لم يسمع المكلف قول الرسول انظر في
معجزتي اختيارا او بدونه وفيه انه انا نريد ان الافحام الحاصل عن الاعراض غير ضار في ثبوت
المط عند النبي فهو تم وان اريد انه غير ضار في اثباته عند الخصم فتم والمط هنا الاثبات على
الخصم وقد يقدح ايضا في دفعه ان للاشاعرة ان يقولوا العادة اقتضت بانه جارية باراءة المعجزة
للمكلفين فلا يلزم الافحام ويؤيد ذلك انه اذا لم يسمع المكلف قول الرسول انظر في معجزتي
لا يمكن للنبي اثبات الرسالة عليه ولم يجب عليه النظر ايضا لانه من قبيل تكليف الغافل حيث
لم يتصور ذلك ايضا فلا سبيل الى اثبات الرسالة الا عليه بالتمسك بجريان العادة تتميما
وفيه انه ان اريد جريان عادته سبحانه باراءة المعجزة لكل المكلفين او الموجودين فبطلانه
واضح اذ لم يحصل وان اريد جريان عادته سبحانه باراءتها للبعض فينقل الكلام الى البعض
الاخر واما الذي ما يدعى ان كان من لم يسمع بادعاء نبي كما يدل عليه قوله حيث لم
يتصور فلا تكليف عليه بقبول الرسالة فلا حاجة الى التمسك بالعادة بل يجب على النبي
اسماعه ان امكن وان كان من سمع وحفظ نفسه اختيارا فنقول يجب عليه طلب الدليل
من النبي ولا عادة في هذا الرابع انه لو لم يكن للعقل حكم بالحسن و
القبح لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وصح تمكينه منها ولم يلزم منه قبح لا في الواقع
ولا عند عقلنا والامتناع الشرعي غير مفيد وكذا الكذب بل انواع القبائح على الله
سبحانه فيمتنع اثبات النبوة ويرتفع الوثوق بالوعد والوعيد وقول النبي في ذلك
غير مفيد لانه لا يقبح كذبه فيه كذا وما ينطق عن الهوى لامكان كذب النبي او كذب الله
واغرائه بالجهل بل يمكن ان يخلف في وعده ووعيده وان كان صادقا في اول الامر
بل لم يعلم بقاء تكليف اصلا واجيب عنه بوجوه منها ان تلك الامور يثبت بصدق
النبي وهو بظهور المعجزة في يده واظهارها على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا ولم
يكن فيه قبح ولكن يمكن ان يعلم امتناعه بالعادة اي بان اجرى الله تعالى عادته بعدم
اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه ان الحكم بكون شيء خلافا للعادة يتوقف على ان يعلم
خلافه ومن اين ذلك لولا الدليل العقلي فانه يمكن ان يكون جميع الانبياء كاذبين
وايضا العلم بتحقق العادة يتوقف على تكرر امر حتى يعلم اقتضاء العادة عليه فنقول في
اول الانبياء يجوز كذبه اذ لم يتحقق عادة ثم نقول في الثاني لم يعلم تحقق عادة فيجوز كذبه
ايضا وهكذا ومنها ان انتفاء قبح تلك الامور عقلا لا يستلزم انتفاء امتناعها لجواز

ان

ان يمتنع بمدرك اخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول وفيه انه لا يمكن
ان يكون شيء اخر سببا للجزم بمنع للعلم بالامتناع اذ ليس هنا شيء يدركه العقل حتى يكون
سببا لجزمه بالامتناع الا القبح والعادة ومخالفة المصلحة والنقص وقد مر ما في الثاني
وسيأتي ما في الاخيرين فلم يبق الا الاول ومنها ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
او الكذب عليه تعالى قبيح لا بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى مخالفة المصلحة او الغرض او النقص
فلذا لا يصدر منه سبحانه وفيه ان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر منه تعالى انما يثبت بانه
قبيح عقلا يحق فاعله الذم فاذا انتفى القبح بهذا المعنى نقول لم لا يصدر عنه مخالف المصلحة
والقول بان العلم بانه لا يصدر عنه يحصل بالاجماع واه اذ حجية الاجماع موقوفة على
ثبوت الشرع الموقوف على امتناع الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب واما النقص
فنقول لو انتفى القبح العقلي لم لا يجوز اتصافه سبحانه بالنقص تعالى شانه عن ذلك علوا
كبيرا مع ان النقص في الافعال كما صرح به في المواقف وغيره بل مطلقا كما مر يرجع الى
القبح العقلي ومنها انه يمكن ان يكون جزم العقل بامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب
او الكذب ناشيا من خلق علم ضروري او الهام على دلالة المعجزة على ان دعوى النبي حق
وفيه مضافا الى انه لو كان كذلك لزم ان يدعيه احد ولم يتمسكوا بالادلة مع ان كتب الفريقين
مشحونة بالاستدلال على ذلك انه على هذا لا يمكن اسكات خصم يدعي عدم العلم بدون
طلب الدليل ولو انكر احد لم يكن في مقابله جواب وايضا لعل ذلك الالهام او خلق
العلم الضروري كان من باب الاغراء وكان الواقع خلافه فان قلت لا تكليف فوق
العلم قلنا من اين علم ذلك الا بالشرع فلم يثبت حجية العلم بالعقل وانت لا تقول به هذا
كله ولكن يرد على هذا الدليل ان المعتزلة وان قالوا بالحسن والقبح العقليين ولكن الاكثر
قائلون بعدم انحصارهما في الذاتيين بل يكونان عرضيين في الجملة او مطلقا ولا زم ان
الحسن قد يصير قبيحا وبالعكس لعارض وعلى هذا فيقال ان اظهار المعجزة على يد الكاذب و
الكذب من الله او النبي وان كانا قبيحين عقلا ولكنه يجوز انقلابهما حسنا لاجل مصلحة او امر
اخر يعرضهما فلم لا يجوز ان يكونا كذلك ولا يلزم صدور القبيح عنه سبحانه وان صح ح ايضا
وهو ايضا غير جائز لان مع الحسن لا ينفي القبح ان ساواه لا انه يكون حسنا وقبيحا والقول
بانه وان جاز ذلك لكن عقولنا لا يحتمل انضمام جهة محسنة مردود مع كونه دعوى غير
مسموعة لتوقفها على العلم التام المحيط بجميع الجهات بعدم ابطال الدليل اذ للاشعري
ان يقول وان جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب الا انا لا نحتمل في الانبياء الخامس

الاخبار وهي كثيرة جدا الدالة على حكم العقل في افعال الله سبحانه ومن الاخبار الدالة على ذلك
قول ابي الحسن موسى عليه السلام لهشام بن الحكم في حديث طويل يا هشام ان العاقل لا يحدث من يخاف
تكذيبه ولا يسئل من يخاف منعه ولا يعد ما لا يقدر عليه ولا يرجو ما يعنف برجائه ولا
يتقدم على ما يخاف فوته بالعجز عنه احتج الاشاعرة بوجوه منها ان العبد مضطر فلا يكون
فعله حسنا ولا قبيحا اما الثانية فظاهر اذ لا استحقاق للمدح والذم العقليين الا مع الاختيار
واما المقدم فلان كل فعل يفعله الفاعل فان لم يتمكن منه الترك فهو عين الاضطرار وان
جاز منه فيحتاج في الفعل الى مرجح والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل ضرورة وايضا
فمعه ان لم يتمكن من الترك فهو الاضطرار والا فيحتاج الى مرجح اخر وهكذا فاما يتسلسل
او ينتهي الى مرجح لا يتمكن معه من الترك مع انه لو قلنا بعدم الاحتياج الى المرجح يكون
الفعل اتفاقيا ومثله لا يتصف بالحسن والقبح والقول بكفاية الاولوية مرتبط لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح ايضا بل ترجيح المرجوح وهو اظهر بطلانا واجيب عنه تارة بابطال الا
ضطرار ضرورة فانا نفرق بالبديهة بين الافعال الضرورية والاختيارية كالسقوط
والصعود وحركتي الاختيار والرعشة ولو كان الجميع اضطراريا لما فرقنا بينهما فان
قيل قد يتحقق الفرق بين الاضطراريات فانا نجد الفرق بين فعل النائم والساهي قلنا
المراد الفرق في التمكن من الفعل والترك ولا نجد التفرقة من هذه الحيثية بين الا
فعال الاضطرارية ونجدها في مثل السقوط والصعود وايضا لو كانت الافعال اضطرارية
لما صح التكليف من الله سبحانه والذم والمواخذة على ترك ما امر به وفعل ما نهى عنه
وارسال الرسل وانزال الصحف ونصب الخلفاء وايضا نرى جميع العقلاء يذمون عبيدهم
واماءهم ومن يكون تحت امرهم ونهيهم عن الافعال والتروك ويعاقبون عليها ويمدحون
ولو كانوا ملتفتين الى شبهة الاشاعرة بل ترى كل احد يذم نفسه ويندم على ما فعل و
يعزم على الترك وهل يجتمع شيء من هذه الامور مع الاضطرار والشبهة التي تمسكوا بها لو
عجزنا عن جوابها ايضا لا توجب القول بالاضطرار لان شيئا من مقدماتها لم يصل في البداهة
هذا الحد وان لم يحضر حلها فانه يمكن ان يكون مقدمات دليل يقينية وكان خلاف مدلوله
اشد يقينا فان مراتب اليقينيات متفاوتة ولا يجوز ترك ما كان اليقين به اشد لاجل
العجز عن حل الشبهة وهذا مرادهم من قولهم هذا استدلال في مقابل الضرورة وان الشبهة لا
تسمع في مقابل الضروري ولا يوجب ذلك ارتفاع الجزم بالكلية كما لا يخفى وحصل الضرورة
وجود القدرة لا تاثيرها اذ معه يحصل لدى الفرق بين الاضطراريات بتجويز التكليف والمواخذة

والذم

والذم وامثالها في بعض دون بعض يجعل النزاع لفظيا مع ان ما يجوز في هذه الامور يجوز فيه
الحسن والقبح العقليان ايضا فثبت المط واخرى برد دليل الاضطرار فنقول انا نختار انه
يجوز من الفاعل الترك ولا يختار الفعل الا مع المرجح قوله فمعه ان لم يتمكن من الترك فهو
الاضطرار قلنا الاضطرار يكون لو كان المرجح غير ارادة الفاعل واختياره واما اذا كان
هو الا او بالانتهاء اليه فلا لان سبب الوجوب ح هو اختيار الفاعل ولو لم يختر لم يضطر
والاضطرار بالاختيار عين الاختيار كما لو نوع الاضطراري الحاصل بعد السقوط الا
ختياري اقول للخصم نقل الكلام الى الارادة فنقول انها امر حادث فوجوده اما لا يفتقر الى
مرجح فيلزم الترجيح بلا مرجح او يفتقر اليه فبعد وجوده اما يكون الارادة لازمة فيلزم الا
ضطرار او لا فيحتاج الى مرجح اخر حتى ينتهي الى ما لا اختيار للعبد فيه وجعل مرجح الارادة
ارادة اخرى مع انه يوجب التسلسل في الارادات وانا لا نجد الا ارادة واحدة يرد عليه انا
ننقل الكلام الى سلسلة الارادة وبالجملة بعد جريان الشبهة في نفس الارادة ايضا لا يفيد
الوجوب بها بل وجود الارادة للترجيح يكون كوجود الطبع لذي طبائع الامران معا شيئا
غير اختياري وليس معه وقد ذكر العلماء لدفع ذلك وجوها لا يكاد يتم والبسط في ذلك موكول
الى علم اخر ولكن نقول هنا بالاجمال ان اقرب تلك الوجوه الى الصواب واوفقها
لبعض اخبار الائمة الاطياب وان لم يكن بعد خاليا عن الرد والارتياب ان نقول ان
وجوب الفعل ينتهي الى ارادة الفاعل واختياره ووجوبهما ينتهي الى ذاته اما مطلقا او مع
العلم بالمصلحة بمعنى ان المرجح لوجود الارادة والاختيار هو ذاته بذاته ومادته وطينته
فيكون منتهى الفعل الحسن الى الذات الشريفة ومنتهى القبيح الى الخبيثة والحاصل ان
لطينة الفاعل مدخلية في الفعل وان كانت بتوسط الارادة والعلم بالمصلحة او بتوسطها فقط
فلا نقول ان الذات علة تامة للفعل والارادة بل لها مدخلية فيه ومرجح لها ولا يخفى ورد في
ذلك وما يتوهم محذورا امور منها انه لو كان للذات مدخلية فلم يذمون العقلاء الفاعل
ويلومونه ويذمونه وكيف يستحق اللوم وهل ذلك الا ذم من لا اختيار له اذ لا اختيار له في
كون ذاته كذلك وجوابه انا لا نعلم اي فساد في كون الذات مستحقة للوم فانا نقول ان
الذم راجع حقيقة الى الفاعل لا الى الفعل ومن ذا الذي يقول بان الذات لا بد ان لا يكون
لها مدخل في حصول الفعل حتى تكون مستحقة للذم بل اهل العرف اذا حاولوا المبالغة
في ذم احد او مدحه يقولون ان ذاته كذا وكذا بل لو تاملت حق التامل تعلم انه لا وجه لمدح
الفاعل وذمه الا مع مدخلية لذاته في الفعل فان قيل فيصح المدح والذم في الطبايع

المقتضية للافعال الحسنة والقبيحة قلنا يمكن ان يشترط في التحسين والتقبيح الشعور والارادة
مع انه لو سلمنا ذلك لما ابينا منكرا ولكن ليس في الافعال الطبيعية ما يحكم العقل بحسنه او
قبحه من جهة عقلية وانما هي امور يختلف باعتبار الاوقات والمصالح وحسنها وقبحها باعتبار
اخر ومنها انه لو كان للذات مدخلية لما كان للثواب والعقاب وجه وجوابه يظهر بما ذكر
فان اعطاء الثواب واجراء العقاب من الله سبحانه جزافا وعبثا بل انما هو لمقتضيهما وما
الضرر في ان يكون المقتضي نفس الذات كما في ذلك في النفس النبوية فان المذهب ان صدور
المعصية منه محال ومقتضى ذاته الافعال الحسنة كما هو صريح قوله ع كنت نبيا وادم بين الماء
والطين وبالجملة لا ادري ما الضرر الشرعي او العرفي في كون الذات بذاتها مستحقة للثواب
او العقاب مع موافقته لظواهر اكثر الاخبار فان قيل للذات العاصية في يوم القيامة ان يقول
لم تعاقبني وليس علي ذنب والمعصية لم يكن باختياري قلنا يجاب عنه ان ذنبك ليس محض
هذا الفعل بل ذاتك عين الذنب واي ذنب للذات اشد من كونها مقتضية للقبيح والى
هذا يشير قوله سبحانه قالوا لم نك من المصلين ولم نعقل لم نصل والحاصل انه كما
ان فعل القبيح كان مقتضي ذلك كذلك العقاب ولا بحث على احد في ذلك ومنها انه
اذا كان كذلك فما فائدة التكليف فان الذات الشريفة تفعل الحسن ولو لا التكليف والانذار
كما ان الخبيثة تفعل القبيح كذلك وجوابه انا لا نقول انه لا مدخلية لشيء اخر بل نقول
ان للذات مدخلية فيمكن ان يكون اقتضاء الذات الشريفة الحسن مشروطا بالتكليف
والانذار والحاصل ان الذوات كانت متفاوتة فمنها ما كان مصدرا للحسن مستحقة
للثواب بلا شرط وهي اقل قليل ومنها ما كانت مصدرا للقبيح واستحقاق العقاب
الابدي وان تحقق التكليف ايضا ومنها وهي اكثر النفوس ما كانت اقتضاؤها الحسن
مشروطا بالتكليف كما انا نرى ان اقتضاء بعضها مشروط بالابتلاء والامراض وكان
الله سبحانه الفياض المطلق فكلف حتى يقتضي تلك الذوات الافعال الحسنة ويستحق
الثواب والخلاص عن العقاب فان قيل فاللازم تخصيص التكليف بتلك الاشخاص قلنا
اذ لا يمكن ان يكون الشرط هو التكليف العام وثانيا انه يمكن ان يكون التعميم لقطع اعذار
الباقين ومنها انه لم جعل الله ذاته كذلك مع انه مبدء الفيض المطلق وجوابه ان الله
سبحانه ما جعل ذاته كذلك بل جعلها موجودا فان كون الذات كذلك ليس بجعل جاعل والله ما
جعل السواد موجودا ولم يجعله سوادا ومنها انه اذا كانت ذاته كذلك فلم اوجد الله عز شانه
وجوابه اولا ان فيه الوجود نعمة لا يكافئها نعمة اصلا وهو خير محض فافاضه الله سبحانه على

كل

تلك الذات فان قيل لولا الوجود لم يعاقب قلنا العقاب في جنب خيرية الوجود مضمحل او
ان لم يرد كذلك التخصيص وثانيا ان ايجاد مثل هذا الشخص اذا كان لمصلحة ليس قبيحا وانما القبيح
جعل الذات كذلك فان الشمس اذا طلعت وظهر نورها على الوجه الكريه فظهرت كراهته لا
بحث على الشمس واما انه اي مصلحة فيه فلا يلزم علمنا بجميع مصالح افعال الله سبحانه فان
شانه وشان افعاله ارفع من ان يحيط عقولنا الناقصة بجميع مصالحها ومفاسدها ثم ان هذا
الوجه احتمال يساعده طائفة من الظواهر ولا يقطع به بل يمكن ان يكون الامر وراء ذلك
لا يصل اليه عقولنا ويكون معنى الاخبار شيئا اخر فان احاديثنا كما قال ع صعب مستصعب
ومع ذلك يخالفه بعض الاخبار وله نوع منافاة مع ما هو بديهي من الاختيار هذا مع انه
لو ثبت الاضطرار وتم لنفى الحسن والقبح الشرعيين ايضا وجرى ايضا في افعال الواجب تعالى
شانه وكفاية اختيار ما في الشرعي وتوقف العقلي على الاستقلال مجرد دعوى لا دليل
عليها فانه لو كفى لكفى فيهما وقدم ارادته سبحانه لا يفيد لحدوث تعلقها ومنها اي من ادلة
الاشاعرة قوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجوابه انه يمكن ان يكون نفي التعذيب
قبل البعثة للعفو والمراد بالرسول اعم من الظاهري والباطني والعقل هو الرسول الباطني
كما ان النبي هو الرسول الظاهري وبه وقع التصريح في الاخبار او المعنى ما كنا معذبين
على فعل او ترك يحتاج فهم وجوبه او حرمته الى الرسول حتى نبعث رسولا او نمنع استلزام
الحسن والقبح العقليين لجواز التعذيب فانك قد عرفت ان القبيح ما يستحق فاعله الذم
وهو لا يستلزم العذاب وسياتي كلام ابسط في الاية الشريفة في المنهاج الاتي ومنها
انه لو ثبت الحسن والقبح العقليان لزم ان لا يكون الواجب تعالى شانه مختارا في الحكم
بالافعال اذ الافعال يكون ح غير متساوية في نفسها بالنسبة الى الاحكام فاذا كان احد
الطرفين راجحا فلا يجوز عليه عز شانه الحكم بالمرجوح وهو مناف للاختيار وجوابه
ان هذا وجوب وامتناع للداعي والمعتزلة قائلون بمثله في حقه سبحانه فلا ينتقض الدليل
عليهم وقد يستدل ببعض وجوه اخر ضعيفة لا فائدة في ذكرها وقد ذكرناه في الشرح هذا مع
ان شيئا من ادلتهم لا يفي بتمام مطلوبهم كما لا يخفى على المتامل

المقام الثاني

في الكلام في ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق الفاعل الثواب او العقاب هل هما عقليان
ام شرعيان والتحقيق فيه ان المراد من الثواب والعقاب اما مطلق الاجر والزجر والنفع
والضر الحاصلين بسبب الفعل من غير تخصيص بكونه من الله سبحانه وسواء كان مما اوصله
الغير او كان حاصلا من الفعل نفسه من حصول كمال او نقص وظهور صفاء او كدرة وحصول لذة

وحكايته او المراد المراد بهما ما يكون منه سبحانه وعلى الاخير اما يكون المراد بهما اعم من الاخروي
والدنيوي او يختص بالاول كما توهمه كلام بعضهم فان كان هو المطلق فلا شك في ثبوت
العقليين والوجدان والانكار مكابرة صرفة وان كان هو الثاني فكذلك ايضا فانا نقطع بانه
لو قتل احد واحدا من عباد الله سبحانه عمدا من غير تقصير منه او ضرر وبهذا الفعل بما يستحق الثواب
والعقاب ولذلك استدلوا للمعاد بوقوع انواع الظلم في الدنيا وعدم الانتقام فيها
الا ترى انه اذا سئل من لم يقرع سمعه الشرايع ان الله سبحانه خلق عبادا متساوين عنده هم
بعض البعض وقتل بعضهم بعضا بمحض العدوان والله سبحانه مطلع عليه قادر على الانتقام فهل
يستحق القاتل ان يواخذه الله سبحانه منه فهل يجيب بعدم الاستحقاق قيل انا لواجب لما كان خيرا
محضا يجوز ان يمنع عنه العقاب بارتكاب هذه القبايح قلنا اغماض النظر عن الظلم وعدم الانتقام
للمظلوم مناف للخيرية والعدل قيل يمكن ان يرضي المظلوم قلنا هذا استحقاق المظلوم
للثواب قيل غايته ما ثبت فيه حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب بما هو فيما كان نفع
الفعل او ضرره عايدا الى المثيب والمعاقب واما فيما لم يكن كذلك فلا والواجب تعالى شانه
اعلى شانا من ان يعود اليه النفع او الضرر بل هو عايد الى العبد فلا يلزم عقلا ان يكون
العبد مستحقا للثواب بسبب امتثال امر الله وهذا اذ لا ريب في انه اذا امر احد احدا بامر
فيه نفع للمامور لا يلزم عليه عوض على المشقة بل يكفيه النفع المترتب على فعله الا ترى ان
الطبيب اذا كلف المريض بشرب دواء فيه خلاص عن المرض لا يلزم عليه عوض على المشقة
الحاصلة للمريض قلنا لو لم يعد النفع او الضرر الى المثيب والمعاقب ولكن عاد الى
بعض عباده ومخلوقاته ولم يكن ذلك متمكنا من المكافاة والله سبحانه قادر فالعقل يحكم
بحسن الثواب والعقاب كما في سلطان وقع ظلم على رعيته من غير عود ضرر اليه بل
لو لم يحصل النفع او الضرر لغير الفاعل من عباد الله ولا لله فقد يحكم العقل بالاستحقاق
من حيث ان العبد عبد له وامر بيده وتربيته اليه فقد يستحق بعمل ثوابا لازدياد رغبته
او عقابا لصرف وجهه واما ما ذكر من كفاية النفع او الضرر المترتب على الفعل ففيه
ان الضرر الحاصل من فعل القبيح قد يكون حصول خباثة باطنية موجبة لارتكاب القبايح
الكبيرة واللازم على الرب الرؤوف زجر عبده عن مثل ذلك لا تفريع عليه فرحا بان
ضرره عايد اليه الا ترى انه لو كان لاب رؤوف حكيم ولد وصدر عنه فعل قبيح يرمى من
الناس بوجبا هانة الولد فهل يحسن من الاب ان لا يواخذه اكتفاء بحصول المحنة له او لا
يمنعه من الافعال القبيحة فرحا بان محنها يكفيه وان كان المراد هو الثاني ففي حكم العقل

به نظر بل لنا العلم فانه من اين يحصل العلم بان هذا الفعل مما يوجب الثواب والعقاب
الاخروي فان قيل نرى كثيرا انه لا يصل الى العبد جزاؤه في الدنيا وان العقل يحكم
باستحقاق مطلق الثواب والعقاب فلا محالة يحكم بوصوله اليه في العقبى قلنا المنازع فيه
ان يحكم العقل بان هذا الفعل من حيث هو يوجب استحقاق فاعله للثواب والعقاب الا
خروي الا ان يكون ذلك الحكم لاجل تاخير الوصول في الدنيا ولو صح ذلك لزم انه لو لم
يصل الجزاء فيها نقول بحكم العقل بالاستحقاق مع التراخي ومنهم من صرح بحكم العقل
بالاستحقاق الاخروي ايضا استنادا الى ما هو المشهور من الحكماء من استقلال العقل
بمطلق المعاد الشامل للروحاني ايضا وفيه ما لا يخفى **المقام الثالث** في تحقيق ان الحسن
والقبح هل هما ذاتيان للفعل ام لا واختلفوا في ذلك على اقوال ستة الاول انهما ذاتيان
له بمعنى انهما من مقتضيات ذاته بذاته من غير مدخلية للصفات الحقيقية اللازمة او غيرها وهو
الظاهر من السيد الداماد في السبع الشداد والثاني انهما يحصلان للفعل بصفة حقيقية
يوجبهما والثالث ان القبح يحصل بصفة حقيقية والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح والرابع
انهما لا يحصلان الا بالوجوه والاعتبارات والعوارض المفارقة وهو مذهب جميع الاشاعرة
ونقل عن بعض متاخري اصحابنا ايضا والخامس انهما يكونان ذاتيين وعرضيين والسادس
انهما يكونان عرضيين ويمكن ان يكونا ذاتيين ايضا والحق هو الخامس لامكان استنادهما
الى كل من الثلثة الذات والصفات اللازمة والعوارض وتحقق الاستناد اليها ايضا
اما الاول فلعدم دليل على الانحصار في الواحد وامتناع واما تحقق الاستناد الى
الذات فلان من الافعال ما نعلم يقينا انه بالذات حسن وما نعلم انه بالذات قبيح كا
لتصديق بالله سبحانه والكفر به نعوذ بالله منه وايضا لو لم يستند الى الذات مطلقا لزم
التسلسل اذ ننقل الكلام الى الجهات ونقول انها اما لا حسن فيها ولا قبح وهو محال اذ
ما لا حسن فيه لا يوجب حصوله لغيره وكذا القبح مع انه لا شك في ان ملزوم الحسن حسن
حسن وملزوم القبيح قبيح او يكون فيها حسن او قبح فننقل الكلام الى حسنها او قبحها
وهكذا واما تحقق الاستناد الى الخارج فلانه يعلم كل احد ان الكذب مثلا لو لم يترتب
عليه مصلحة بل يترتب عليه مفسدة قبيح يذم عليه كل احد من العقلاء ولو كان بحيث
لو لم يقع لقتل جمع من العقلاء وسبيت جماعة من النسوان ولم يكن فيه مفسدة فهو حسن
والصدق بالعكس واما تحقق الاستناد الى اللازم فهو ايضا ظاهر اذ من الصفات اللازمة لبعض
الافعال ما لا شك في كونها حسنة او قبيحة باعتبار انفسها مع قطع النظر عن موصوفها

وعن الامور المفارقة وقد استدلوا لاثبات الاسناد الى العارض وعدم الاختصاص بالذات
او اللازم بوجوه اخر منها انهما لو كانا من مقتضيات الذات او اللازم لما جاز النسخ لان ما بالذات
او اللازم لا ينفك والاحكام تابعة للحسن والقبح وفيه اولا انه انما يتم لو قلنا بان الجميع الاحكام
الشرعية تابعة للحسن والقبح وهو غير معلوم بل المعلوم انها مسببات لامور واقعية سواء كانت
هي الحسن والقبح او علة اخرى وثانيا انه يمكن ان يكون مقتضى ذات الفعل او ذات جهة متفقة
معه الحسن مثلا ومقتضى ذات جهة اخرى القبح فاذا انضمت تلك الجهة يتكافؤ الحسن والقبح
او يغلب القبح ويتبدل الحكم وقد يورد عليه ايضا بوجهين اخرين احدهما بان للفعل بدون
العارض حقيقة وله معه حقيقة اخرى فالنسخ غير مناف للذاتية ويكون الحسن او القبح ذاتيا
لاحدى الحقيقتين دون الاخرى فشرب الخمر في زمان وقبل المتحقق مهيتان متغايرتان
للشرب في زمان اخر وقبل غير المتحقق وقد صرح السيد الداماد بان هذا القدر من الا
ختلال كاف في اختلاف الذات ويرد عليه انه على هذا يكون النزاع لفظيا كما لا يخفى
وثانيهما ان النسخ انما يتصور باختلاف الازمان فكما يمكن ان يقال تختلف المصالح بحسب
الازمان ويتغير الحكم بحسبه كذلك يمكن ان يكون الفعل بطبيعته كلية قابلة للتحصيلات المختلفة
بحسب اختلاف العلل والاسباب والقوابل والشرايط فلعل اختلاف الاسباب ادى الى
ان يحصل الفعل بفصل غير ما يحصل به في الزمان السابق وفيه انه معلوم ضرورة ان شرب
الخمر الذي كان مثلا حلالا اولا والذي هو حرام الان حقيقة واحدة لا اختلاف بينهما
ذاتا والقول بتعدد ذاتيهما باعتبار الوجوه يرجع الى الاول ومنها انهما لو لم يكونا عرضيين
لم يختلف فعل واحد في زمان واحد بان يكون واجبا وحراما كالكذب النافع والضار
وفيه ما في سابقه واورد عليه ايضا ما اورد عليه وفيه ما فيه ومنها انهما لو كانا ذاتيين
لزم جمع النقيضين في قول القائل لاكذبن غدا لانه اما صادق حسن فيستلزم كذب
الغد القبيح وملزوم القبيح قبيح او كاذب قبيح فيستلزم صدق الغد الحسن وملزوم
الحسن حسن ولا يلزم ذلك اذا كانا شرعيين او اضافيين اما على الاول فلان عند الكل
اما يسقطان او احدهما ولا محذور فيه لان تحققهما اعتباري جعلي واما على الثاني
فلان جهة الحسن والقبح مختلفان والقول باعتبار احدهما حسن وباعتبار الاخر قبيح
فاختلف المحل ولو اعتبارا ويرد عليه اولا ان قوله ملزوم القبيح قبيح وملزوم الحسن حسن
ان اريد بالملزوم العلة فمسلم ولكن نمنع كون صدق الكلام الاول علة لكذب الغد
وكذبه علة لصدقه وان اريد ما لا ينفك عن الشيء فنمنع قبح ملزوم القبيح وحسن ملزوم

الحسن وثانيا انه يمكن ان يكون مراد القائل بالذاتية ان الحسن ذاتي للصدق الذي لا يستلزم
الكذب والقبح للكذب الذي لا يستلزم الصدق وثالثا ان ما ذكر لا ينفي كونهما من مقتضيات
الصفات اللازمة ولو اعتبر في الاستدلال الكلام الغدي اندفع الايراد الاول وقد
يورد على الدليل بوجوه اخر الاول ان اتصاف ملزوم الحسن والقبيح بالحسن والقبح اتصاف
بالعرض بمعنى انه اتصاف مجازي فليس اتصافا حقيقة لا بمعنى انه اتصاف عرضي كما ذكره المحقق الثاني
وفيه ان هذا لا يمشي على ما هو الحق المنصور من وجوب مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء
نهيا عن ضده اذ لو قيل بوجوب المقدمة يكون ملزوم القبيح قبيحا البتة لان ترك القبيح
واجب وهو لا يتم الا بترك ملزومه فهو واجب ولازم وجوبه النهي عن ضده فيكون فعل
الملزوم منهيا عنه والنهي كاشف عن القبح الحقيقي وكذا يكون ملزوم الحسن حسنا لان
الحسن واجب وملزومه مقدمة له فهو ايضا واجب والوجوب كاشف عن الحسن الحقيقي الا ان
يمنع وجوب كون مطلق ملزوم الواجب مقدمة وح يرجع الى ما ذكرنا اولا وتخصيص استلزام
الامر بالشيء للنهي عن ضده بالامر الصريح دون ما حكم العقل بوجوبه لا يفيد هنا لتحقق
الامر الصريح بالصدق وترك الكذب والثاني ان حسن كذبه لاستلزامه ترك الكذب غدا
ثم لان ترك الكذب في الغد اما بترك الكلام او الصدق الاول مباح والثاني حسن و
كذب الكلام الاول لا يستلزم الا القدر المشترك بين الامرين والمشترك بين المباح
والحسن لا يكون الا مباحا وملزوم المباح لا يجب ان يكون مباحا ولا حسنا وفيه انه
لو بدل الكلام بقوله لو تكلمت غدا لاكذبن يندفع ذلك والثالث ان هذا لو صح
لزم اجتماع النقيضين في هذا الكلام على القول بكون الحسن والقبح اضافيين ايضا وما
ذكر من انه يختلف المحل باختلاف الجهة فاسد لان الجهة هنا تعليلية لا تقييدية فلا
ينفع تعددها في اختلاف المحل وفيه انه لما لم يكن الحسن والقبح على هذا المذهب ذاتيين
للصدق والكذب فيمكن تخلفهما فالقائل به يقول ليس كل صدق حسنا بل اذا كان على
وجه خاص وهو ان لا يستلزم الكذب الغالب قبحه عليه او المساوي وكذا الكذب و
الحاصل ان حسن الصدق يسقط باستلزامه الكذب كما ان قبح الكذب يسقط باستلزامه
الصدق فان قيل استلزام الصدق للكذب لا يصلح لاخراجه عن كونه حسنا لان ذلك
الكذب اما قبيح او لا وعلى الاول يلزم التحكم حيث يحكم بعدم حسن الصدق المستلزم
للكذب وبقبح هذا الكذب مع استلزامه للصدق وعلى الثاني لا وجه لاخراج الصدق
عن الحسن وعلى هذا القياس في الكذب قلنا ان هذا يصح لو قلنا بان هذا الكذب ليس

فيجامع قطع النظر عن ذلك لا اسلم انه ايضا وليس كذلك بل نقول قبحه لسقط الاجل المعادضة مع حسن
الصدق لا ان قبحه كان ساقطا قبل سقوط حسن الصدق حتى لا يصلح الاسقاط حسنه فسقوط قبح
الكذب وحسن الصدق في مرتبة واحدة لاجل التعارض الحاصل بينهما ولو تم ما ذكره لسد باب
التعارض والتساقط وقد يجاب عن الايراد ايضا بان ما ذكروه من ان الجهة التعليلية لا يكفي لاجتماع
المتقابلين المراد منه انه لا يمكن ان يصير جهة علة الاتصاف شيئين يكونان متقابلين كان يصير جهة
علة لاتصاف شيء بالحسن مثلا وجهة اخرى علة لعدم اتصافه بالحسن اصلا او هذا امر ودي لكن اذا
كانت جهة علة للاتصاف بالحسن واخرى علة للاتصاف بالقبح فالاولى علة للاتصاف بالحسن في
الجملة والاخرى للاتصاف بالقبح كذلك ولا محذور في ذلك اذ لم يلزم هنا اجتماع المتقابلين
حقيقة لان المتقابلين هما الحسن من جميع الوجوه والقبح كذلك او من بعض الوجوه او بالعكس واما
الحسن في الجملة فلا يناقض القبح في الجملة فيجوز اجتماعهما في محل واحد كما يمكن ان يكون شيء نافعا
باعتبار وضارا باعتبار اخر وفيه نظر لان الحسن والقبح بذاتهما في نفس الامر متباغض ومتناقض
فان كان الاول فمع ظهور بطلانه يلزم جواز ان يكونا معا من مقتضى ذات واحدة وجهة
واحدة فكما يمكن اجتماع الحسن في الجملة مع القبح في الجملة يمكن اجتماع الحسن من جهة مع القبح
من هذه الجهة او اجتماع الحسن من جميع الوجوه مع القبح من جميع الوجوه اذ لو لم يكونا بذاتهما
متناقضين فكيف يصير اقتضاء جهة واحدة او جميع الوجوه او لاحدهما سببا لتناقضهما فان القبح
قبيح سواء كان مقتضيه هذه الجهة او هذه وكذا الحسن فلا معنى لكون احد القبحين منافيا
للحسن دون الاخر وايضا يمكن اجتماعهما مع كونهما ذاتيين اذ لو لم يكونا في نفسهما متناقضين
فاي مانع من اجتماعهما وان كان الثاني فلا معنى لارتفاع التناقض بضم قيد في الجملة
اذ لو كانا متناقضين فذاتا لتناقضا سواء كان مقتضاهما جهتين مختلفتين او جهة واحدة
نعم لو كان المراد بقيد في الجملة معنى يوجب اختلاف ذاتيهما فكان يمكن اجتماعهما وليس كذلك
بل معناه اختلاف المقتضي وظاهر ان اختلافه لا يوجب اختلاف الذات فلا معنى لجواز اجتماعهما
الا اذا كانت الجهتان تقييدتين موجبتين لتعدد المحل فان قيل انا نقول انهما لا
يتناقضان بذاتيهما ولكن الحسن من جهة يناقض القبح من هذه الجهة فلا يمكن ان يكونا مقتضى
شيء واحد ولا الذات ولا يمتنع اجتماعهما بعد تغاير الجهة لرفع التناقض ولا استبعاد
في ذلك الا ترى ان كون الشيء موجبا لازدياد المرض وكونه موجبا لزوال لا يتناقضان
ولكن كونه موجبا لازدياد هذا المرض يناقض كونه موجبا لزوال هذا المرض بعينه قلنا نحن
لا ننكر انه يمكن ان لا يكون بين مهيتين كليتين تناقض واذا صارتا مقيدتين يحصل

التناقض بينهما ولكن هذا اذا اوجب القيد حصول حقيقة ثانية للمهية مخالفة للاولى واللازم
بحيث يكون هذه الحقيقة غير الاولى لتغاير الجنس والنوع كما في المثال المذكور فان ازدياد هذا
المرض الخاص حقيقة مغايرة لازدياد مطلق المرض بخلاف ما اذا لم يكن القيد كذلك كما اذا كان
القيد هو كونه مسببا لذلك فان الحقيقة لا تختلف باختلاف السبب ولذا لا يجوز اجتماع
ازدياد المرض الخاص وزواله بسبب كون احدهما مسببا لدواء والاخر لاخر والجهة فيما نحن
فيه ليست الا سببية لحصول الحسن والقبح والحاصل ان عدم تناقض المهيتين المطلقتين او لا
وحصوله بعد تقييدهما او احدهما مما لا شك فيه كما ان مهية الحيوان لا يناقض مفهوم غير
الناطق واذا قيد الحيوان بالناطق يحصل التناقض ولكن هذا لا يجري في كل قيد حتى من
قبيل العرض والشخص الخارجي الا ان يكون نفس احد القيدين نقيضا للاخر فان قيل انكم
كثيرا تقولون ان ذلك الشيء له جهة حسن وله جهة قبح ولولا امكان اجتماعهما في هذا الشيء
الواحد المبني على عدم تناقضهما لم يصح ذلك قلنا لا كلام في انه يمكن ان يجتمع في شيء
واحد جهتان احدهما مقتضية للحسن واخرى للقبح وانما الكلام في اجتماع الحسن والقبح
فانا نقول ان بعد اجتماع الجهتين اما يتساقط الحسن والقبح ان تساويا او يغلب احدهما
ان غلب فان قيل انا نراهم كثيرا يمدحون شخصا او شيئا من جهة ويذمونه من جهة اخرى فيمدحون
حاتم من حيث جوده ويذمونه من جهة كفره وليس الحسن والقبح الا استحقاق المدح والذم قلنا
مع ان مجرد المدح والذم لا يدل على الحسن والقبح الواقعيين بل لا بد فيهما من استحقاق
لهما واقعا ان هذا انما هو بمحض ملاحظة الجهة والغفلة عن حقيقة الحال ومقتضى الواقع والا
ففي الواقع لا يثبت الا احدهما ووجه ذلك ان ادراك جهتي الحسن والقبح امر سهل جدا
يمكن لكل احد غالبا بخلاف ادراك تعارضهما وتساقطهما في الواقع ونفس الامر فلذا
لا يصل اليه كثير من العقول والمراد بالحسن والقبح هو الامر الواقعي الذي لا بد في دركه
من قوة قدسية غالبا بل يمكن ان يقال ان المدح والذم في امثال ذلك يرجع الى الجهة حقيقة
دون ذي الجهة فلا يمدحون حاتم بل جوده فان قيل لو امتنع اجتماع الحسن والقبح من
جهتين يلزم فساد القول بذاتيتهما في شيء لان كل ما قلت بان فيه حسنا ذاتيا مثلا يمكن
ان يقبح لاجل جهة فلو لم يجتمع الحسن والقبح في مثله من جهتين وسقط الحسن لزم تخلف ما بالذات
وهو قبيح قلنا من الافعال الحسنة ما لا يساوي حسنه قبح جهة ابدا كمعرفة الله سبحانه
ومن الافعال القبيحة لا يساوي قبحه حسن جهة كذلك كالكفر بالله وقتل النبي فيتحقق فيها الذاتية
بلا محذور والحاصل انه يلزم عدم الذاتية في بعض الافعال ونحن نقول به مع ان هذا

لو ورد فانما يرد لو اردنا بالذاتي ما يكون ذاتيا للمهية الجنسية اي لا بشرط شيء المتحققة في
ضمن جميع الجهات والاعتبارات واما لو اريد بالذاتية ذاتية المهية بشرط لا اي الفاقدة
لجميع الجهات فلا يرد كما لا يخفى هذا ثم ان الظاهر ان دليل القائل بالذاتية فقط ما مر من
اختلاف الذات باختلاف العوارض والجهات وقد عرفت انه يجعل النزاع لفظيا ولم
نعثر لسائر الاقوال على دليل نعم استدل للثالث بوجهين احدهما ان الاصل في الافعال
عدم الحرج والذم ما لم يطرء ما يوجبه وهو معنى الحسن وما لم يكن صفة موجبة للقبح وثانيهما
ان الذات لو كانت قبيحة يلزم ان يكون فعل الله سبحانه قبيحا وهو باطل والجواب اما عن الاول
فبان ما ذكره من ان الاصل في الافعال عدم الحرج مع كونه مختلفا فيه بين المعتزلة لا
يدل الا على الاباحة دون الحسن ولو سلم فيكون الحسن ظاهريا ولا يمتنع ان يكشف الشرع
فيه عن قبح واقعي ويكون فيه في الواقع صفة متحققة موجبة للقبح واما عن الثاني فبانه
لا يلزم من كون الذات مقتضية للقبح قبح افعاله سبحانه لان الذات ليست فعله سبحانه بل ايجاد
وافاضة الوجود عليها من فعله جل جلاله وافاضة الوجود على ما يقتضي القبح ليست بقبيحة

منهاج

اختلفوا في التطابق بين حكمي الشرع والعقل والمراد به انه كلما
يحكم به العقل يحكم به الشرع وبالعكس ولا بد اولا من تقديم مقدمة هي ان العقل في هذا
المقام يقال لمعنيين احدهما الواقع ونفس الامر وثانيهما مرادف الادراك فالمراد بالعقل
في كلا الحكمين اللذين يتضمنها قولهم الشرع والعقل متطابقان اما الواقع والادراك
او في احدهما الواقع وفي الاخر الادراك وهو على قسمين والثاني مما لم يقل به احد
كذا احد فبقي الثالث وهو ان يراد به الادراك في قولهم كل ما حكم به الشرع يحكم به
العقل اي له جهة مقتضية لهذا الحكم في الواقع وان لم يدركها عقولنا وكلما كان في الواقع
له جهة مقتضية لحكم فقد حكم به الشرع وصل الينا ذلك الحكم ام لم يصل وثانيهما ان يراد به
في قولهم كلما حكم به الشرع يحكم به العقل الواقع وفي عكسه الادراك فيكون المعنى كلما
حكم به الشرع فله في الواقع جهة مقتضية له وكلما حكم به العقل اي ادرك عقولنا وجوبه
العقلي او حرمته او غيرهما فقد حكم به الشرع وان لم يصل الينا وكلا الاحتمالين مما وقع
فيه النزاع ولكن النزاع في الاول بين الاشاعرة والمعتزلة فقط ولم يخالف المعتزلة في
شيء من حكميه واما الثاني فحكمه الاول احد حكمي الاول والنزاع فيه ايضا مع الاشاعرة
واما الثاني فقد وقع النزاع فيه بين غيرهم ايضا من طرق عديدة وذلك لانهم يريدون
تارة بقولهم كلما ادرك العقل حكمه فقد حكم به الشرع انه كلما ادرك الجهة الواقعة التي هي

العلة التامة للاحكام فقد حكم به الشرع ولا نزاع لهم ح في ثبوت هذا الحكم ولكنهم
تنازعوا في امرين احدهما انه هل يمكن لامثال عقولنا ادراك العلة التامة ام لا وثانيهما
ان قولهم كلما حكم به العقل حكم به الشرع ان اريد انه صدر الحكم من الشرع وان لم يصل
الينا ولم نكن مكلفين به فلا كلام وان اريد انا مكلفون به ففيه كلام ويريدون تارة
اخرى انه كلما حكم العقل بحسنه او قبحه وادركه فقد حكم به الشرع والنزاع ح في ان الحسن
والقبح هل هما علتان للحكم الواقعي حتى يثبت بثبوتهما ام لا وفي انه لو ثبتا ان العلة الواقعية
هي الحسن والقبح فهل يكفي فيهما الحسن والقبح الذي يصل اليه عقولنا ام لا بد من الاحاطة
التامة بجهات الفعل وفي معنى حكم الشرع ايضا كما مر ويريدون ثالثة انه بادراك العقل
ادراكا لاستحقاق الثواب والعقاب ونزاعهم ح في ان العقل هل يدرك استحقاقهما ام لا
وفي انه هل يثبت به الحكم الشرعي ام لا هذا ثم ان الظاهر ان مرادهم بتطابق العقل والشرع
هو الاول الذي وقع النزاع فيه بين الاشاعرة والمعتزلة واما الاحتمال الاخر فهو مطلب
اخر غير التطابق وان كان متفرعا على ثبوته واذ عرفت ذلك يلخص لك ان ههنا حكمين احدهما
ان كلما حكم به الشرع يحكم به العقل وثانيهما ان كلما يحكم به العقل حكم به الشرع وان المراد
بالعقل في الاول الواقع واما الثاني فتارة يراد به ذلك ايضا واخرى يراد به الادراك
فهذه ثلثة احكام نذكرها في مقامين

المقام الاول

في بيان ان كلما حكم به
الشرع يحكم به العقل وان كلما يحكم به العقل اي له جهة مقتضية في الواقع يحكم به الشرع
وملخصهما ان كل فعل له حكم من الاحكام الشرعية له جهة واقعية تقتضيه وكلما له جهة واقعية
مقتضية لحكم فله ذلك الحكم شرعا والدليل عليه انه لما كان الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح
على الراجح قبيحا فلا يمكن ان يكون ترجيح الشارع الحكيم لطلب فعل شيء او تركه مع المنع من النقيض او بدونه
او حكمه بعدم ترجيح الفعل او الترك وكذا ترجيح بعض الافعال على بعض بالحكم بالوجوب او الحرمة
او غيرهما من الاحكام الا لمرجح واقعي يقتضي ذلك الحكم واقعا اما في ذات الفعل او مع قيد
ينضم اليه من زمان او مكان او حال او شخص او غير ذلك فيكون حكمه لاجل الجهة واقعية تقتضيه فذلك
المرجح يكون علة لحكمه ولما كان اقتضاء ذلك المرجح لهذا الحكم اقتضاء واقعيا فكلما ادرك
المرجح واقعا يلزم ان يحكم الشارع ايضا بما يقتضيه بحيث لو فرض ادراك العقل لهذه الجهة
على ما هي عليه يحكم بان الشارع حكم بهذا الحكم فان قيل قد لا يكون للفعل مرجح ولكنه
سبحانه يأمر به امتحانا قلنا فيكون نفس الامتحان ايضا مصلحة وموجبا للرجحان وان لم يكن له في نفس
الامر رجحان والفعل ايضا غير مطلوب في نفس الامر بل تعلق به الامر ظاهرا على ان الامتحان وكذا

اخبار امر مخصوص للامتحان دون اخر يقتضي جهة مرجحة في الواقع هذا ثم بما ذكر وان ثبت
مذهب المعتزلة من ان تلك الاحكام الشرعية ليست جزافا وتشهيا بل لها اسباب وعلل واقعية
ولكن لهم في هذا المقام كلاما اخر وهو ان تلك العلل والسبب هو الحسن والقبح العقليان اللذان
بمعنى ان كل واجب لجهة واقعية لو ادركها العقل يحكم باستحقاق فاعله المدح وهكذا الغير وذلك
الاستحقاق جهة ولا يخفى ان ما ذكروه دليلا من بطلان الترجيح بلا مرجح لا يثبت ذلك فانه يدل
على ان حكم الله عز اسمه ليس الا لعلة واما انها هي القبح او الحسن بمعنى استحقاق المدح او الذم فلا
لم لا يجوز ان لا يكون للفعل جهة استحقاق شيء منهما ولكن يقتضي سببا اخر وجوبه او حرمته فان
قيل لا يمكن ان يكون الواجب خاليا عن المصلحة والحرام عن المفسدة وهما لا ينفكان عن الحسن
والقبح قلنا عدم انفكاكهما عنهما بمعنى استحقاق المدح والذم ثم ولو سلم فكون الحسن او القبح
اللازم علة غير لازم بل نفس الملزوم هنا صالح للترجيح وغاية ما يثبت من ذلك لو سلم عدم
انفكاك الواجب والحرام عن الحسن والقبح هذا ولا يخفى ان منهم من قال ان حكم الشارع لا
يكون الا مع وجود مثله من حكم العقل فالوجوب الشرعي لا يكون الا مع الوجوب العقلي وبا
لعكس وكذا الغير فان كان مراده بالواجب العقلي ما يحكم العقل بكونه لازما لوجود ملزوم
فلا شك فيه وان كان غير ذلك مثل ان يراد بالوجوب العقلي كون الفعل بحيث يكون له جهة
استحقاق المدح او كونه بحيث يكون له جهة توجب عدم رضاء العقل بالترك فثبوته غير معلوم
وهكذا الحكم في سائر الاحكام الخمسة ثم انه قال بعضهم في مقام اثبات حسن جميع ما امر به
الشارع وقبح جميع ما نهى عنه انه قد حصل لنا بملاحظة اكثر المامورات وانها حسنة ومعظم
المنهيات وانها قبيحة الظن القوي بان جميع ذلك كذلك بل ربما حصل من تتبع الاحاديث وطريق
السمع العلم بذلك اذ في كل موضع سئل عن الائمة العلة في حكم اجابوا بتقرير العلة ولم
يجيبوا قط بان الله سبحانه قد يامر وينهى بدون سبب وايضا قال سبحانه ويحل لهم الطيبات
ويحرم عليهم الخبائث والظاهر ان المراد ان كل ما كان طيبا في الواقع يحل لهم وكل ما كان خبيثا
في نفسه يحرمه عليهم والظاهر من الطيب ما لا يكون فيه جهة قبح لا ما كانت فيه جهة الحسن فيندفع
احتمال ان يجب الواجب لطلبه لشيء مع كونه في نفسه خاليا عن جهة القبح لكن يبقى احتمال
ان يكون شيء ليس فيه جهة حسن والشارع امر به ولم يبطل ذلك بصريح الاية لكنك بعد تامل
في سوقها الحق حاكما ببطلان هذا الاحتمال ايضا ثم نقول في ذلك البعض لا يجوز ان لا يكون
متابعة امر الشارع ونهيه واجبا عند العقل لانا كما علمنا حسن بعض الاشياء وقبحها بديهة
كذلك نجد وجوب المتابعة وقبح المخالفة في ذلك البعض ايضا فثبت ما هو المقصود وهو ان جميع ما

حكم

حكم الله فيه يحكم العقل فيه بحسن او قبح وان كان بسبب حكم الشارع عنه والمناقشة بانه يجوز ان
يكون الواجب نعم قد حكم بوجوب بعض الاشياء او تحريمه لا بسبب فامرها سهل اذ لا فائدة
مهمة في تحقيقه اقول فيه اولا ان قوله قد حصل لنا بملاحظة اكثر المامورات الخ ممنوع بل
الاكثر مما لا سبيل لعقولنا الى درك جهة حسنه وقبحه وثانيا انا لو سلمنا ذلك فمن اين
يعلم ان تحقق تلك الجهة سبب امر الشارع ونهيه وثالثا ان بيان الائمة العلة لا يدل على
ان العلة هي الحسن والقبح المتنازع فيه بل لعلها امر اخر بل نشاهد الاكثر ان العلة فيه
غير ذلك ورابعا ان كون الطيب والخبيث ما لم يكن فيه جهة قبح بالمعنى المتنازع فيه او كان
غير معلوم بل الظاهر ان المراد منهما ما يستطيبه النفس للاكل والشرب ويستخبثه وخامسا ان قوله
ولو لم يكن كذلك لم يتحقق الثواب مردود بانه لا ملازمة بين وجوب المتابعة واستحقاق
الثواب او حرمة المخالفة واستحقاق العقاب فانه قد يحكم العقل بوجوب المتابعة مع
عدم حكمه باستحقاق الثواب كما في امر الطبيب وقد يكون بالعكس كما اذا امرنا من لا يجب
متابعته لنا وسادسا ان حكم العقل بحسن المتابعة وقبح المخالفة لا يثبت المقصود لان
الثابت منه ان في المتابعة حسنا وفي المخالفة قبحا لا ان في نفس المامور به حسنا او في
نفس المنهي عنه قبحا وسابعا ان قوله وكان بسبب حكم الشارع نفي لمذهب المعتزلة و
اثبات لمذهب الاشعري من كون احكامه سبحانه غير معلل بعلل كما يدل عليه اخر كلامه
ايضا وكيف يكون الامر في ذلك سهلا ولا يكون فائدة في تحقيقه مع ان كثيرا من اصول
الشيعة مبتنية على ذلك هذا واحتج المخالف في هذا المقام بانه لو كان كل ما حكم به
الشارع لاجل جهة واقعية لزم ان يدرك كل احد ذلك ويفهم في كل حكم جهة مقتضية
له مع انه ليس كذلك بل قد يدرك جهة الحسن في الحرام وجهة القبح في الواجب وبانه لو كان
كذلك امكن ان يدرك العقل تلك الجهة لا من جهة الشرع ويلزم عقاب المدرك بالفعل
او الترك ولو لم يبعث رسول والائمة والاخبار مع ذلك والجواب اما عن الاول
فبمنع الملازمة واما عن الثاني فبما مر وما ياتي في **المقام الثاني** في بيان
كلما حكم العقل به اي درك المقتضي لحكم في شيء يحكم الشرع به ولو لم يصل الينا من
الشارع حكم بحقيقة واختلفوا في ذلك فمنهم من اثبت الكلية ومنهم من نفاها ولتحقيق
المقام نقدم بيان امور الاول قد ثبت ان للعقل حكما في الافعال بالحسن والقبح
واستحقاق المدح والذم وهو قد يدرك في فعل حسنا لا يرضى بتركه وقد يدرك فيه
قبحا يحكم بلزوم تركه وقد لا يدرك حسنا ولا قبحا وقد اثبتنا ان له حكما غير ذلك

ايضا وهو ان هذا الفعل مما يتحقق به الثواب او العقاب وله حكم اخر غير هذين ايضا وهو ان
هذا الفعل مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريد بعنوان اللزوم فعله او لا يرضى بفعله ويريد
تركه والعقل قد يجزم بذلك بل بعد ثبوت حكمه بالثواب او العقاب يلزم ثبوت حكمه بذلك
الا ترى ان من علم ان الله سبحانه قادر عدل حكيم رؤف بعباده يحكم جزما بانه لا يرضى بان
يقتل القوي ظلما المؤمن الضعيف ويسبي نسوانه ولو لم يصل ذلك من الشرع اصلا
والا ترى انه اذا ارسل نبيا لارشاد عباده واحياء بلاده يحكم العقل بعدم رضاه بقتله
ومخالفته واذا حكم الله سبحانه بحكم يحكم العقل جزما بعدم رضائه عز شانه بالحكم بنقيضه
الى غير ذلك ثم بعد ملاحظة جزئيات الاحكام الشرعية واستقرائها يصير طريق حصول
جزم العقل في بعض اخر مما لم يصل حكمه اوضح الثاني المراد بالتكليف الشرعي طلبه
جل اسمه شيئا من عباده وارادته منهم فعلا او تركا مع المنع من النقيض او بدونه واما
استحقاق ثوابه او عقابه فانما هو من اللوازم دون نفس الحكم من الوجوب والحرمة الشرعيين
وان علمنا عدم المجازاة منه سبحانه فان مطلوبه واجب التحصيل وممنوعه لازم الاجتناب
لانه هو لا لاجل طمع او خوف بل لنا ان نقول بعدم لزوم الاستحقاق كلية ايضا ان اريد
حصول جهة موجبة لنوع لزوم نعم لو اريد منه مجرد انه لو اثيب او عوقب لم يكن واقعا في غير
موقعه ولم يستقبحه العقلاء فهو ثابت الثالث مما لا شك فيه وانعقد الاجماع عليه
ان مناط الطلب والتكليف بالنسبة الى كل شخص وتركه الطلب وفهمه اياه وليس
مكلفا بسبب الطلب الواقعي فانه لو وصل خطاب طلبي الى شخص دون غيره فالطلب ثابت
بالنسبة الى الاول دون غيره وكذا لو وصل خطابا الى شخصين وفهم احدهما منه الطلب
دون اخر فالاول مكلف دون الثاني وبالجملة كل مكلف بما فهم من تكليفه من غير ان
يلاحظ الواقع الى ان الطلب تارة يكون بالخطاب الدال على المطلوب صريحا او التزاما
واخرى بمثل الاشارات الحسية وثالثة بالعرف والعادة ورابعة بالقرائن الخارجية وخامسة
بالعقل الصريح الا ترى انه لو لم ينه السيد عبده عن الفرار وفر معتذرا بان السيد لم ينهه
يستحق العقاب وكذا لو عفر ابنه معتذرا بذلك ولو قيل بان ذلك لاجل حكم العرف و
العادة قلنا يحكم بذلك من لم يطلع على عرف ايضا وكيف يقصر العقل الذي هو اشرف
الاشياء واجمع الادراكات بسببه بل في الاحاديث انه الرسول الباطني عن العادة وايضا
الفقهاء قد يثبتون الاحكام الشرعية بالفحوى ودلالة التنبيه على الطلب يفهم العقل وايضا
لو لم يكن الطلب العقلي كافيا في حصول التكليف الشرعي لما ثبت تكليف لان فهم طلب

امتثال

امتثال الاوامر والنواهي انما هو بالعقل وايضا لولاه لزم افحام الانبياء في الامر
بالنظر الى معجزاتهم وبالجملة طريق الطلب لا ينحصر باللفظ الخاص اذا ادرك العقل حسن فعل
بمعنى استحقاق المدح فاما يجوز ان يكون له قبح واقعي ذاتي او عرضي لم يدركه او لا يجوز بل
يجزم بان له ليس قبح اصلا وعلى الثاني اما يحكم بقبح تركه ايضا من غير احتمال الخلاف ام لا فان
جوز القبح فلا شك انه لا يجزم برضاء الله سبحانه بهذا الفعل وطلبه وعدم الرضا بتركه
ايضا من غير احتمال الخلاف ام لا فان وان لم يجوز فان لم يجزم بقبح تركه فلا يجزم ايضا بطلبه
سبحانه لا وجوبا ولا ندبا وان جزم بقبح تركه فلا شك انه يجزم بعدم رضاه سبحانه بالترك
للجزم بعدم رضائه بالقبيح وكذا لو ادرك قبح شيء فان جوز له جهة محسنة فلا يجزم بطلبه سبحانه
الترك وان لم يجوز فلا شك انه يجزم ايضا بان الله عز شانه لا يرضى به واما لو ادرك ان
هذا الفعل ليس له حسن ولا قبح فلا يمكن الجزم بتساوي طرفيه عند الله سبحانه اذ لا ينحصر وجه
طلبه الفعل او الترك بالحسن او القبح واذا ادرك استحقاق ثواب فيه سبحانه على فعل او ترك
يجزم قطعا برضاه به وان ادرك استحقاق عقاب يجزم لا محالة بعدم رضاه تعالى شانه
السادس اعلم ان ما يدركه العقل وجوبه او عدمه فتارة يدركه بتوسط خطاب من الشارع
وصل اليه بسبب التزام هذا الخطاب لهذا الحكم او ايمائه او غيرهما كما يحكم بوجوب
المقدمة وبالنهي عن الضد ويكون احد العامين والمتعارضين مخصوصا وتخصيص ذلك
العام الى غير ذلك وتارة يدركه لا بتوسط خطاب او فعل او تقرير من الشارع بل يدرك
الفعل وجهاته ولوازمه واثاره وبتوسط ذلك يحكم بوجوب الفعل او حرمته او غيرهما
ثم النزاع هنا ليس في الاول بل ليس فيه نزاع وما ترى من النزاع فانما هو في حكم
العقل بالملزوم لا في لزوم اتباع حكم العقل بل النزاع انما هو في الثاني فقط اي في
انه اذا حكم العقل في فعل بوجوبه او حرمته او غيرهما ولم يرد فيه خطاب من الشرع فهل نحن
مكلفون بذلك الحكم شرعا ام لا اذا عرفت تلك الامور فاعلم انه ذهب جمع الى العدم
وبه صرح المحقق الطوسي في بعض كتبه واليه يومي كلام السيد في الذريعة واختاره بعض المتاخرين
منا ونسبه شارح جمع الجوامع الى قوم من المعتزلة وقال والدي العلامة قدس سره في جامعة
الاصول ان عليه الفحول وهو منقول اقويائهم العقول والمختار هو الاول والتحقيق ان المراد
ان كان ان كلما حكم العقل بحسنه او قبحه او خلوه عنهما فنحن مكلفون بما يقتضيه ويحكم الشرع
موافق لحكمه فهو باطل لما مر لان الثابت ان الله سبحانه لا يامر بالقبيح الواقعي الذي لم يكن
له جهة محسنة اصلا واما عدم امره بما يحكم بقبحه فلم يثبت فان قيل قد سبق ان كلما كلف

بما قد فهم انه تكليفهم لا بما فهم قبحه فان قيل هذا يجرى بانه تكليفه لانه لا يريد منه بحسب القبح
الواقعي لا ما يعلمه قبيحا وعدم ارادة ما يعلمه قبيحا غير ثابت او لم يثبت ايضا انه يامر بكل حسن
ولا انه لا يامر الا بما لم يكن فيه حسن ولا قبح ولا انه لا ينهى عما ليس فيه قبح وعلى تقدير ثبوتها
لم يثبت ان كلما ادرك العقل حسنه او يحكم بعدم حسنه وقبحه يامر الله تعالى به او يحكم به
ومن ذلك ظهر فساد ما قيل من ان لكل فعل حكما مخزونا وان لم يصل الينا فكلما ادركه
العقل قبيحا لا بد ان يكون مما نهى الله عنه وكلما ادرك حسنه من جملة ما امر به مقيدا كان او مطلقا
لان الله لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن وربما يتوهم من كلام الشيخ في العدة دعوى الاجماع
على ان حكم العقل بالحسن والقبح يوجب ثبوت حكم الشرع بالتحريم والوجوب وهو غفلة
كما يظهر من التامل في اطراف كلامه وان كان المراد انه كلما ادرك العقل الجهة
المقتضية لحكم اي علته التامة فنحن محكومون به فهو كذلك لا ان درك عقولنا لها مما لا يعلم
وان كان انه كلما حكم العقل في فعل او ترك باستحقاق ثواب فهو واجب او مستحب شرعا و
كذا الحرام فهو لان درك استحقاق الثواب لا ينفك عن الجزم بالرضا ودرك استحقاق العقاب
لا ينفك عن الجزم بعدم الرضا وسياتي ان ذلك كاف في ثبوت التكليف وان كان المراد
انه كلما جزم العقل بعدم رضاه سبحانه بفعل او ترك وان مطلوبه خلافه بعنوان اللزوم
فنحن مكلفون به فهو كذلك قطعا لانك قد علمت ان مناط التكليف هو الطلب وان طريق
الطلب لا ينحصر في الخطاب اللفظي بل يكفي فيه كلما فهم منه المطلوبية والمبغوضية والمفروض
انه قد فهم ذلك فلا وجه لنفي التكليف ولو لم يثبت التكليف الشرعي بذلك لما ثبت
تكليفنا بامتثال اوامر الله ونواهيه وقد ورد في الاخبار المتكثرة ما يدل على ثبوت
التكليف كما في رواية عبد الله بن سنان الحجة فيما بين العباد وبين الله العقل وفي رواية
هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبياء و
الائمة واما الباطنة فالعقول وفي رواية ابي الجارود انما يداق الله العباد في الحساب يوم
القيمة على قدر ما اتاهم من العقول في الدنيا وفي مرسلة احمد وهو ان العقل دليله
مبصره ومفتاح امره الى غير ذلك وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله بعض المتاخرين من تخصيص
ثبوت التكليف بوصول الخطاب اللفظي الينا فان هذا التخصيص مما لا وجه له ولا دليل
بل الضرورة العقلية والنقلية بدفعه هذا واحتج المخالف في هذا المقام بوجوه منها
ان المسلم ان الحكم الشارع جهة واقعية واما انها هي التي ادركته عقولنا فلا بل لا سبيل
لها اليها فان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم ويعارضها جهة اخرى وقد

بعيد الزمان والشخص والحالة من اجزاء العلة التامة فدرك جهة غير مجوز لاثبات الحكم
لجواز غفلته عن المعارض او الخصوصيات وغاية ما يمكن للعقل درك حسن او قبح لفعل او ترك
وكون مجرد ذلك علة لا يمكن ان يثبت نعم لو احاط عقل بالعلة التامة لقطعنا بصدق
حكمه ولكنه بالنسبة الى عقولنا مما لا يكاد يعلم فلا يتحقق فانه اقول لا شك في ان من
يقول باثبات التكليف بحكم العقل من جهة دركه العلة التامة الواقعية يرد عليه ذلك
واما على ما ذكرنا فلا كما لا يخفى ومنها ما مر من نفي التعذيب قبل البعث بالاية الشريفة
والمراد قبل البعث وتبليغ الحكم لحكم قطعا لا بعده وان كان قبله واجيب عنه بان الواجب
ما يستحق تاركه العقاب لا ما يعاقب على تركه والاية تنفي الفعلية دون الاستحقاق ورد تارة
بان الواجب ما يجوز العقاب على تركه لا ما يستحق ومع اخباره سبحانه بالانتفاء ينتفي التجويز ايضا
واخرى بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب وفاعله الثواب من حيث المخالفة والاطاعة واخباره
سبحانه بنفي التعذيب باخبره فلا يكون ثمرة المخالفة والاطاعة وثالثة بان الاية تنفي الاستحقاق
ايضا لان معناها انه ليس من شاننا ولا يجوز منا التعذيب كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين
فان قلت عدم جواز التعذيب يمكن ان يكون باعتبار كرمه لا من جهة فعل المكلف فاستحقاقه
من جهة لا ينافي الاية قلنا اذا لم يجز التعذيب بهذا الاعتبار فلكون الكرم عين ذاته
غير منفك عنه يدل الاية على عدم استحقاق الفاعل لعذابه سبحانه وان استحق عقاب جرم
والواجب الشرعي ما يوجب تركه استحقاق عذاب الشارع الذي عين ذاته الكرم اقول ويرد
على الاحتمال لما عرفت من ان مناط التكليف وهو تحقق الطلب ولا ملومه وقوع العذاب
ولا احتماله لانه لو طلب السيد من عبده امرا وعلم العبد من السيد تفضلا بحيث يحصل له
القطع بعدم العقاب على المخالفة لا ينتفي الوجوب وغاية ما يسلم ان التكليف يستلزم عدم
قبح العقاب بالمخالفة من حيث انه مخالفة وعلى الثاني ان دلالة الاخبار بنفي التعذيب على
الاباحة ممنوعة لما عرفت من ان مناط التكليف هو الطلب دون الثواب والعقاب فانه
اذا قال السيد لعبده العذاب فان قيل الاطاعة والمخالفة انما يتحقق مع الخطاب ولا خطاب
هاهنا قلنا ان اريد بالخطاب اللفظي فاشتراطه ممنوع وان اريد مطلق ما يدل على الطلب
فهو هنا موجود ثم لو قلنا بصدور الخطاب في جميع الاحكام وعدم وصوله الينا بصير
تحقق الاطاعة والمخالفة اظهر للانتقال من العقل الى الخطاب الموجود فيصدق البعث
والتبليغ والتخصيص بالبيان التفصيلي تخصيص بلا مخصص كيف ويثبت الخطاب بالاجماع وهو
ليس تبليغا تفصيليا وعلى الثالث منع كون معنى الاية ما ذكر بل معناها انا لا نعذب

وان كان ومواضعه هذا التركيب لنفي الجواز في بعض المواضع لا يدل على انه موضوع له
ويمكن ان يجاب عن الاية ايضا بان المراد من الرسول اعم من الظاهري والباطني كما مر و
بان المراد ببعث الرسول اتمام الحجة والتعبير بذلك لان الغالب انه لا يتم الا به وبان التخصيص
لاجل الغلبة وبان المراد نفس البعث من غير اشتراط التبليغ وفائدة البعث فهم ان الله عز وجل طلبا
ومقصودا وان كان يمكن فهمها من غير الرسول ايضا فانه وان ادرك العقل في بعض الافعال
المطلوبية والمبغوضية ولكن لولا البعث لجوزنا ان لا يكون مكلفا كما نشاهد في الحيوانات
فانه قد يصدر منها فعل لو صدر منا لحكمنا بالحرمة وبانه يمكن ان يكون المعنى وما كنا معذبين
فيما يحتاج الى الرسول ولا يدرك بغيره هذا كله مع ان الاية معارضة بالايات والاخبار
الدالة على العذاب واللعن على الظلم والكذب وغيرهما مطلقا من غير تقييد بقبل البعث
وبعده ومنها الاخبار المتكثرة الدالة على عدم تعلق التكليف قبل البعث ليهلك من
هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى انه على الله سبحانه بيان ما يصلح للناس ويفسد
وانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وان اهل الفترة و
اشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر وان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم
وروى زرارة عن ابي جعفر انه قال لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع
ما له وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته ما
كان له على الله حق في ثوابه وورد ايضا ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والجواب اما عن
الاول فقد ظهر مما سبق واما عن الثاني فبان بيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر بالرسول فقد
بين الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق غريزة العقل واما عن الثالث فبان المعنى
ليعرف الناس ما لا يعرفون واما ما عرفوه بالعقل او الشرع فقد عرفوه فلا معنى لتعريفه
واما عن الرابع فبمنع شمول ما يدل على كونهم معذورين لما يحكم به عقولهم ايضا بالبداهة
او الاكتساب واما عن الخامس فبان المعرفة الحاصلة من العقل ايضا ايتاء وتعريف ولذا يحتج
عليهم بالاقرار بوجوده سبحانه وبالرسالة مع انهما لا يعرفان بالرسل واما عن السادس
فبان المراد اعمال المحتاجة الى الدلالة واما ما لا يحتاج اليها فلا معنى لدلالته مع ان
التصريح باطاعة العقل ورد من ولي الله ايضا كما مر واما عن السابع فبان المناهي العقلية
ايضا مما ورد فيه النهي او يخصص بكل شيء لم يدرك العقل التكليف فيه لاجل ما ذكرنا من الادلة
ومنها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما تستقل به العقل لطف بمعنى ان انضمام
التكليف الشرعي بالعقلي لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم

ورد فيه من الشرع نص وجوابه اولا ان التكليف غير العقاب كما مر وثانيا ان كون انضمام
التكليف الشرعي فيما يحكم العقل فيه بالتكليف مذاهنة لطف ممنوع ولو سلم فقبح العقاب بدون
كل لطف ممنوع وانما هو فيما يجب من الالطاف ووجوبه فيما يحكم به العقل ضرورة ممنوع واللطف
الكافي في حسن العقاب فيه موجود وهو اعطاء العقل المدرك للتكليف ومنها ان العقل
يحكم بانه يبعد من الله سبحانه وكول بعض احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها
فانه يوجب الاختلاف والتنازع ودفعه من احدى فوائد ارسال الرسل ونصب الاوصياء وجوابه
انه كما وكل الله سبحانه العقول والافهام في فهم احكامه واستنباطها من الفاظ خطاباته يمكن توكيله
اياها في فهم نفس الاحكام ايضا فان المانع لو كان في الثاني لكان في الاول ايضا مع ان
الموكول الى العقول من الاصول اشد اهتماما من الفروع على ان بيان الشارع وعدم
الوصول الينا ممكن هذا مع ان هذا لو تم لدل على ان العقل لا يجزم الا ان مع جزمه لا يحكم
بمقتضاه والتنازع في الثاني وان كان بمجرد الفرض نعم يبعد ذلك فيما ورد خلافه من الشرع
بالعموم او الاطلاق ولم يكن منه ورعا للعقل ايضا ويعم به البلوى ومنها ان القدر الثابت
هو ترتب الثواب والعقاب على الخطاب اللفظي او ما علم قيامه مقامه كالاجماع ونحوه و
جوابه اولا ما ذكرنا من عدم استلزام التكليف لترتب الثواب والعقاب فلا يضر عدم ثبوتهما
على حكم العقل وثانيا ان هذا مخالف لصريح الاخبار المستفيضة حيث فيها ان بالعقل يثاب
ويعاقب **فوائد الاولى** اعلم ان ما ذكرنا من انه بعد درك العقل عدم رضاه
سبحانه بفعل او ترك يحصل عليه تحقق التكليف الشرعي مشروطا بامور لا بمعنى ان بعد جزم
العقل وقطعه بعدم الرضا والسخط يشترط تحقق التكليف بهذه الامور بل المراد انه لا
يحصل الجزم للعقل عند فقدها لو التفت اليها والى فقدها وان امكن حصول الجزم
به ونها عند فقد الالتفات وهذه الامور ثلثة احدها ان يكون من البديهيات الجلية
والى فقدها وان امكن حصول الجزم به ونها عند فقد الالتفات ثم لم يختلف فيها
العقول بان يحكم بعضها بعدم الرضا ولا يحكم بعضها او حكم بعضها بخلافه سيما اذا اختلفت
فيه عقول الخواص والعلماء وثانيها ان لا يكون ذلك الفعل مما يعم به البلوى سيما اذا كان
الاحتياج اليه شديدا ويقتصر اليه عامة الناس في الاكثر وثالثها ان لا يحتمل ان يكون في
الشرعيات ما يدل على خلافه خصوصا او عموما او اطلاقا سيما اذا كان ذكرت العمومات
او الاطلاقات او النصوص بخلافها فلو كان شيء ما يختلف فيه العقول سيما عقول الخاصة
وكان مما يكثر احتياج الناس اليه ولم يصل فيه من الشارع نص ودليل فلا يمكن حصول الجزم

لاحد بعدم رضاء الله سبحانه بفعله او تركه والتكليف فيه سيما اذا دل بعض الظواهر على خلافه
اذ يحكم العقل الصريح والوجدان الصحيح بانه لو كان فيه تكليف من الشارع لاخبر به ولم
يحوله الى بعض العقول مع اختلافها فيه وشدة احتياج عامة الناس اليه سيما مع وجود عموم
شرعي او خصوص على خلافه فان الله سبحانه لا يتكل في تخصيصه او طرحه على بعض العقول وهذا
امر ظاهر جدا ويدل عليه ما روي عن سيد الساجدين ان دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة
فان مع اختلاف العقول يكون بعضها ناقصة لا محالة فان قيل ان ذلك انما يصح لو لم نقل بان
الشارع بين جميع الاحكام واما اذا قلنا به وانها مخزونة عند اهله كما ورد في الروايات
فلا يصح لانه لا يحكم ح بان الشارع حول ذلك الحكم الى بعض العقول بل بينه لرسوله
وهو اخزنه عند خلفائه غاية الامر انه لم يصل الينا لبعض الموانع ولم يظهروه لمصلحة
هم اعلم بها قلنا هذا غفلة عن معنى قولهم الاحكام مخزونة عند اهله بيان ذلك ان
العقل الصريح حاكم بانه اذا احلل الشارع امورا وحرم امورا لمصالح عباده وردعهم
عن المفاسد وبينه لنبيه فلا وجه لكتمانه واخزانه الا اذا كان النقص من جانب المكلفين
والنقص الذي يتصور من جانبهم هو التقية او عدم احتمال عقولهم ونرى ان شيئا منهما
لا يصلح لذلك اما الاول فلانا نرى انهم اظهروا اولى الاحكام بالتقية من خلفاء الجور
ووجوب عداوتهم والنصوص على امامة الائمة الاثني عشر وكذا اظهروا ما اجمعت
العامة على خلافه وشددوا عليه من جواز المتعة وعدم جواز المسح على الخفين وبطلان
العول والتعصيب الى غير ذلك مع انه لا يتصور التقية في الاظهار مع خواص الاصحاب واما
الثاني فلانهم اظهروا ما لا يدرك العقول وجهه اصلا كضرب الدية على العاقلة مع ان
المفروض فيما نحن فيه انه موافق للعقل وايضا نرى ان احاديثنا المروية في كتب اصحابنا كافية
في بيان جميع الاحكام عموما او خصوصا اطلاقا او تقييدا صريحا او التزاما بحيث لم يبق
شيء الا وقد بين حكمه فيها حتى ارش الخدش الذي ورد انه مخزون عند اهله ولو فرض
خروج شيء فهو نادر لا يصلح للكتمان والاخزان ومع ذلك قد صرح الاحاديث بخلاف
ذلك كما في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين قال الحمد لله الذي لم يخرج
من الدنيا حتى بين للامة جميع ما يحتاج اليه وقال امير المؤمنين في حديث ام انزل
الله دينا ناقصا فقصر رسول الله عن تبليغه وادائه ويؤيده الروايات الكثيرة الدالة
على انه ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة وعلى هذا فليس معنى هذه العبارة ما فهمه ولعله
ذلك والتوضيح ان ذلك المعنى قد ادى في الاحاديث بعبارات مختلفة ففي بعضها ان الاحكام

عند

عند اهله وفي اخرى ان الجامعة لم يدع كلاما فيها علم الحلال والحرام وفي ثالث ان الله سبحانه
ما ترك شيئا يحتاج اليه العباد وفي رابع ان جميع الاحكام في الكتاب وعلم الكتاب
عندنا وليس المراد من شيء منها انها مخزونة عندهم عليهم السلام وهم لا يظهرونه بل هذا
انما وقع في مقام الرد على العامة الذين كانوا يجاري يعملون تارة بالقياس واخرى
بالاستحسان وتارة بالمصالح وغيرها فلما منعوا عليهم السلام عن ذلك فردوا عليهم بانه
لا مفر من ذلك لان الله عز شانه لم يبين جميع الاحكام فاجابوا بانه بينه وهو عند اهله
وانتم ضيعتم الاهل فلو عرفتموه وسالتموه لعلمتم الاحكام كلها كما ان من عرفه وساله فبينه
ويدل على ذلك ان اكثر هذه الاخبار انما ورد في مقام الرد على العامة وذم القياس بل
الراجع الى تلك الاحاديث يقطع بان المقصود ما ذكرنا ويؤكد ذلك ايضا ان احدا من
اصحابهم مع كثرتهم وكثرة سؤالهم لم يسئل عن شيء الا وقد اجابوا فيها ولم يقولوا لاحد ان هذا
يجب اخزانه ولا يصلح اظهاره فالمراد بكون الاحكام مخزونة عند اهلها ان لها اهلا هم نقلوها
ويجب الاخذ عنهم لا العمل بالقياس وامثاله وقد اخذها اصحابنا واوصلوها الينا ولهذا
قال جمع من اصحابنا ان عدم المدرك فيما يعم به البلوى مدرك العدم وعلى هذا فما كان على
الاوصاف التي ذكرنا فيعلم انه لا حكم للشارع فيها **الثانية** قد يتوهم من كلام
بعضهم ان متابعة هذا الحكم العقلي واثبات التكليف به لا يجوز الا بعد الفحص عن الادلة
الشرعية لامكان العثور على معارض مساو او اقوى يوجب زوال الجزم العقلي وهذا ضعيف
جدا لان الفحص عن المعارض انما يكون بعد احتمال وجوده واما بدونه فبعد ذلك الفحص
منهما ومع ذلك الفحص يمتنع جزم العقل بالحكم فان قيل يمكن ان يكون العقل يجزم بشيء
ولم يجوز وجود معارض له ومع ذلك يرتفع الجزم الاول بعد العثور عليه وح فكيف يحصل
الجزم الاول قلنا اولا انه لو صح هذا الجرح في كل بديهي مجزوم به فيلزم ارتفاع الجزم
راسا مع انا نقطع بالجزم في بعض الامور وثانيا ان الجازم لشيء لو كان جازما به لا يجوز
ان يحصل له امر يكون سببا لارتفاع جزمه وان شاهدنا جزمه بالاشياء قد زال بسبب
المعارضات الغير كما يحكم به الوجدان **الثالثة** يظهر من كلام بعضهم انه اذا
حصل الظن للعقل بالطلب والارادة من غير توسط خطاب او دليل شرعي اخر فهو يكفي في وجوب
تحقق التكليف واستدل عليه بانه اذا حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر في مخالفته فيلزم اتباعه
وهذا الكلام فاسد جدا لان الذي علم هو حصول التكليف بالعلم واما حصوله بالظن فلا
دليل عليه وما ذكره من وجوب دفع الضرر المظنون فيما في جوابه في بحث الاجتهاد مع انك

قد عرفت ان العلم بالطلب عقلا لا يحصل الا جواز العقاب بالمخالفة لا ان ومن لا الظن به فكيف
يحصل بالظن بالطلب عقلا الظن بالضرر على ان اجماع اصحابنا منعقد على عدم جواز ذلك
اي اثبات التكليف بظن الرضا من غير ظن بتوسط خطاب الشرع بل هو ضروري مذهبنا والاحاديث
متواترة معنى على بطلانه حيث نادى العامة على ذلك **الرابعة** قال صاحب
الوافية انه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه القاعدة الا وهو منصوص من الشرع ويصل
النص الينا فيكون القائل في هذا الخطاب نادرة واستطرفه السيد الشارح واستحسن
استجوده وهو كذلك ولا ريب في ذلك وما قيل من ان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل
واي ثمرة اعظم منه ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه ليس غير دليل العقل مردود بانه ان اريد
بظن المجتهد مطلق ظنه فلا دليل عليه من العقل وما اعتمد واعليه كما ياتي غير صالح للاعتماد
بل الدليل القطعي على عدم حجيته من العقل موجود اذ ظاهر غاية الظهور ان هذا الامر العظيم
العام البلوى الذي الناس اليه احتياج شديد بل هو مبنى تمام الاحكام على قوله لو كان
مبنى احكام الله عز اسمه لبينه الشارع مع تواتر العمومات الكتابية والخبرية على المنع منه مع
شدة اختلاف العقول في فهمه حتى ان المظنون بظن غيره واحد صرح بعدم حجيته وسياتي تمام الكلام
فيه في موضعه وان اريد ظنون خاصة فقد وجد عليه الدليل الشرعي القطعي كما ياتي في مواضعه
الخامسة في الصحيح عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ع ان الله اجل واكرم
من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي ان
يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن لم ياته
الوحي فينبغي له ان يطلب الرسول الحديث ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث يدل على ان العقل
لا سبيل له الى معرفة ما يرضى الله عز شانه وما يسخط وهذا ينافي ما تقدم ويمكن توجيهه اما
بحمل الرسول على الاعم من الظاهري والباطني او بان يراد من الوحي ما يصدق على مثل ادراك
العقول ايضا مجازا او بان المعنى لا يعرف جميع مراضيه ومناهيه الا بالرسول وان عرف قليل
بالعقل ايضا او بان تواتر الغالب لما كان انه لا يمكن معرفة الرضا والسخط من الله سبحانه بالعقل
ولا سبيل لها اليها الا في موارد قليلة فالمتكلم لم يلتفت اليها الا في موارد واجرى الكلام
مجرى ما هو الغالب على ان العام يخص بالمخصص وقد مر **الفصل الثاني** في الادلة
الشرعية والمراد بها ما ثبت حجيتها شرعا او ما ثبت به الاحكام الشرعية فيشمل الادلة
العقلية ايضا وصرحوا بانها منحصرة في اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والمراد
به يحتمل ان يكون الامور المخصوصة المذكورة في بابه بخصوصها اصطلاحا وان يكون كل قاعدة

كلية

كلية اخرجها واستنبطها العقل لاستنباط الاحكام الشرعية وان انحصرت في تلك القواعد ولا
يضر في ذلك استنباط بعضها من الشرع ايضا في لبنيتها ادلة عقلية كما ياتي ولا يرد على الحصر
التمسك بالعرف واللغة في اثبات بعض المعاني لان المراد بالدليل هنا القريب ولا اثبات
بعضهم الاحكام بالشهرة او عدم وجدان الخلاف او الاستقراء او كلما يفيد الظن لان
شيئا منها ما لم يذهب اليه احد من مشاهير علمائنا ولم يكن معروفا بينهم نعم نطق من
الشهيد بحجية الشهرة ولا يبعد ادراجها في الاجماع او عدم الاعتناء بها لشذوذه
ولا يمكن ادراج الظن في دليل العقل حيث ان القائل حيث ان القائل بحجيته يدعي حكم العقل
بها لان المراد بدليل العقل ليس ما دل العقل على حجيته والا لكان الكتاب ونحوه ايضا منه
لان حجية قول الشارع يعلم من العقل بل المراد منه ما اسمه العقل وليس الظن كذلك ويمكن ان
يكون الحصر في الاربعة لكونها اجماعية والبواقي خلافية وخلاف الاخبارية في الكتاب و
الاجماع ليس في حجيتهما بان نقول ان معنى الكتاب غير معلوم لنا والكشف المعتبر في الاجماع لا يتحقق
عندنا وكذا من يقول بعدم حجية دليل العقل نقول بان العقل لا يحكم بثبوت القاعدة الفلانية
لا انه مع حكمه به ليس بحجة ويمكن ان يكون الحصر لكون الاربعة هي العمدة او لزعم الحاصر الانحصار
واما العمل ببعض اقسام القياس فالعمل في الحقيقة على دليل الاصل لا على القياس كما يظهر
في بابه وههنا امور اخر ذهبت العامة الى كونها ادلة نذكرها عليحدة فههنا فصول
الفصل الاول في الكتاب وهو معروف كالسور وقد عرف كل منهما بتعريفات
اسلمها الاول انه كلام منزل للاعجاز ولا يرد عليه مثل قل لو قلنا بكونه كتابا لانه اذا كان
جزء منه يكون له مدخلية في الاعجاز لان الكل لا يوجد بدون جزءه وللشافعي انه طائفة منه
يكتب ترجمتها في عنوانها بالحمرة **منهاج** قالوا القران متواتر لتوفر الدواعي
على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتره اما الصغرى فلما تضمنه من التحدي للاعجاز وكونه
اصل سائر الاحكام ومشتملا على الحكم ومصالح العباد واما الكبرى فظاهرة اقول
البحث اما في وجوب التواتر او وقوعه وعلى التقديرين اما يكون المراد تواتره في الجملة او
تواتر جميع ما نزل على محمد ص او تواتر هذا القران الموجود عندنا وعلى التقادير اما يكون
المقصود تواتره عن النبي او المعصوم او الصحابة وعلى التقادير اما يكون المراد بالتواتر ما هو
مصطلح الاصوليين او ما يحصل منه العلم ولو بانضمام القرائن وعلى تقادير ارادة الوجوب
اما يراد العقلي او الشرعي او العادي فان كان العقلي او الشرعي فلا يدل الدليل المذكور عليه
مطلقا وان كان العادي فان كان المطلوب تواتر جميع ما نزل او هذا القران الموجود بتفاصيله

ففيه منع توفر الدواعي على نقله لانه انما يكون لكونه اعجازا فيحصل الداعي بنقل طائفة منه وكون الجميع معجزا لا يوجب توفر الدواعي على نقل الجميع والا لتواتر جميع معجزات النبي صلى الله عليه وآله بتفاصيلها او لكونه بيانا للاحكام متضمنا للحكم والمصالح فمع منع توفر الدواعي على نقل مثله والا لزم تواتر جميع الاخبار ويلزم منه تواتر احكامي الايات دون الجميع مع ان لزوم تواتر كل ما يتوفر الدواعي على نقله مطلقا ممنوع لانه انما يكون مع فقد جميع الموانع ويحتمل ان يكون هناك مانع يمنع عن نقله ولذا لم يتواتر كثير من الامور التي توفر الدواعي على نقله ومن ذلك يظهر عدم تمامية الدليل ان كان المط التواتر في الجملة ايضا هذا كله مع ان تسليم توفر الدواعي على النقل انما هو اذا لم يحصل العلم به من جهة اخرى والا فلا داعية على نقل القران من النبي في هذه الازمان فلو اريد بالتواتر ما هو مصطلح الاصوليين يمكن منع الصغرى ايضا ومن جميع ذلك يظهر قصور الدليل ان كان الكلام في وقوع التواتر ايضا فالتحقيق انه ان كان الكلام في وجوب التواتر عقلا او شرعا فلا دليل عليه وكذا ان كان في وجوبه عادة بالنسبة الى جميع تفاصيله او ما هو موجود الان في الجملة بالنسبة الى جميع الامة في جميع الازمان نعم لو اريد وجوب تواتره في الجملة بالنسبة الى الموجودين في زمن النبي او ما قاربه فلا كلام انه كذلك وان كان في وقوعه فان اريد تواتر جميع ما نزل فلا دليل عليه بل وقع الخلاف في وقوع النقص في القران كما ياتي وان كان تواتر هذا القران الموجود بجميع تفاصيله مادة وهيئة فيظهر حقيقته في المنهاجين اللاحقين وان كان تواتره في الجملة فهو مما لم يقبل التشكيك سواء اريد التواتر عن النبي او الائمة ثم المقطوع به هو حصول العلم بذلك واما كونه حاصلا من التواتر المصطلح فيمكن منعه كما يظهر وجهه مما ذكره في بحث الخبر المتواتر هذا ثم انهم ذكروا في فائدة هذا الحكم اي تواتر القران وجهان احدهما انه لا يعارض شيء من الادلة لامتناع تعارض القطعيين وعدم صلاحية الظني لتعارض القطعي وثانيهما ان ما نقل احادا لا يكون قرانا وفي الاول انه انما يتم اذا كانت دلالته ايضا قطعية وليست كذلك وفي الثاني انه يصح اذا ثبت وجوب تواتر جميع ما نزل واذ عرفت عدم ثبوت وجوب تواتر الجميع فالظاهر ان ما نقل احادا لا يحكم بكونه قرانا الا مع دلالة دليل عليه لانه ليس بعيدا ان قطعا

منهاج اختلفوا في القرات هل هي متواترة فالاكثر على تواتر السبع المروية عن مشايخها السبعة صرح به في المنتهى وكرة ونه والشهيد في الذكرى والمحقق بجواز الثلاثة الباقية ايضا وادعى جماعة من اصحابنا الاجماع على تواتر السبع منهم الشهيد الثاني في روض الجنان والمحقق الشيخ علي في شرحه ثم ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية قبل الحركات

ما له مدخلية في جوهر اللفظ ويختلف باختلافه كتابة ومنهم من اخذ في تفسيرها اختلاف المعنى ايضا فقال ما يختلف خط المصحف والمعنى باختلافه ولا يخفى ان مقتضاه ان اختلاف المترادف ليس جوهريا وفساده ظ وجعل لفظة الواو بمعنى او يوجب جعل اختلاف الحركات والسكنات الموجب لاختلاف المعاني جوهريا وهو خلاف لما ومقتضى التفسيرين كون الاختلاف بالادغام وعدمه غير جوهري وهو بعيد لان المراد بالجوهر جوهر اللفظ دون جوهر الخط واللفظ ما يتلفظ به وجوهره يختلف بالادغام فالاولى ان يفسر الجوهرية بانها ما يختلف اللفظ باختلافه بحسب المادة ويقابلها الادائية وهي ما كان من قبيل الهيئة وقيل بتواترها مطلقا وقال الزمخشري بعدمه كذلك واليه ذهب ابن طاوس وجمع الائمة وجمع اخر من متاخري اصحابنا ونواه والد العلامة ط وهو الحق لوجهين احدهما عدم استواء الطرفين والوسط الذي هو شرط في التواتر فانهم صرحوا بان لكل قارئ من القراء السبعة راويين فتفاقد التواتر في بعض الطبقات اللاحقة غير مفيد ولو اريد التواتر من النبي فعدم الاستواء اظهر اذ في طبقة القراء ينتهي الى واحد وثانيهما ان مناط تحقق التواتر حصول العلم ونحن اذا راجعنا وجداننا لم نجد العلم بصدور تلك القرات باجمعها على القراء الذين نسبت القرات اليهم مع انه لو سلم تواترها عنهم لا يفيد شيئا لانهم احاد من اهل الخلاف استبدوا باراتهم وتصرفوا في القران بمجرد الاستحسان من غير استناد الى حجة وبرهان وقد نقل ان المصاحف التي انتهت اليهم كانت خالية عن الاعراب والنقط فلما راوها كل تصرفوا فيها على ما اقتضته ارائهم ووافقته مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في سائر العلوم من النحو والصرف فحصل اختلاف كثير بينهم في الاعراب والنقط والادغام والامالة وامثالها فاذا كان قولهم بمجرد الراي من غير استناد الى قول من قوله حجة كيف يتجه الوثوق بقولهم بل كثيرا مما نقل قولهم مقابلا لقول المعصوم وقيل ان كل شيخ لعله اختار قراءة خاصة من القرات المتواترة عن النبي والراويان كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى انه كان يختار تلك القراءة فتخصيصه لها وتخصيصهما بالنقل انما هو لاجل الاختيار والترجيح لا سند واصل القراءة متواترة نحن ذلك الاحتمال لا يثبت التواتر بل ولا الحجية مع انه بعيد جدا اذ لو كان متواترا عن النبي في عصر المشايخ لم يستبعد ترجيح واحد منها واشتهاره من المرجح ثم نسبته اليه على انه قال محمد ابن يحيى الهذلي ان كل واحد من القراء قبل ان يحدث القاري الذي بعده لا يجيز الاقراء بقراءته لما جاء الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءته ولو كان هناك

تواتر عن النبي لما كان منع هذا بالنسبة الى القراء واما النوع فعدم تحقق العلم بصدور تلك القرات عنه اظهر فلا يمكن الحكم بتواترها منه ايضا ومما يدل على عدم تواترها عن النبي بل عدم كون لها منه رواية زرارة عن ابي جعفر قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة فان الظاهر منها ان مراده عليه السلام الرد على اختلاف القرات لان هذا هو الذي شاع تعدده بين الناس فاحتاج الى الرد ولانه لا يمكن ان يراد منه الاختلاف في المعنى والتفسير اذ معنى القران ليس واحدا كما نطقت به النصوص واتفق عليه العلماء بل له بطن وظهر ولبطنه بطن وهكذا فيكون المراد الاختلاف في اللفظ ويؤيده انه صدر من الراوي واما الاختلاف في المعنى فهو شان المفسرين ولا شك انه لا اختلاف في الفاظ القران الا ما ورد في القرات واما ما في بعض الاحاديث من الاختلاف في بعض الالفاظ فهو ليس من الرواة بل هو من مكنونات اسرار الائمة والرواة لم يطلعوا عليها ويؤيد عدم تواتر السبع عن النبي ترك البسملة في بعض القرات مع اجماع اصحابنا على خلافه وبالجملة الذي حصل لنا العلم به هو تحقق تلك القرات اما العلم بكونها من الله او النبي او القاري المعين فلم يحصل اصلا بل الظاهر من الرواية المتقدمة عدم تعدد القراءة وكونها واحدة نعم لو اريد ثبوت تجويز الائمة بناء القراءة عليها والعمل بمقتضاها فيكون له وجه كما ياتي ولكن لا يصح اطلاق تواتر القراءة عليه احتج الاكثر بوجهين احدهما ما رواه العامة عن النبي ان القران نزل على سبعة احرف كلها كاف شاف بحمل الاحرف على القرات وفيه اولا منع ثبوت الخبر بل ورد في بعض صحاحنا ما يدل على انه قول الناس وقول اعداء الله بل ورد تكذيبه كما رواه ثقة الاسلام باسناده عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد وحمله على تكذيبه ما فهموه من لزوم الاختلاف كما في الصافي والوافي مع كمال بعده لنا خلاف الظاهر والرواية المتقدمة سلمنا حجية ولكنه لا يزيد على الاحاد لو كان حجة فكيف يثبت به التواتر وادعاء بعض العامة تواتر الخبر غير مفيد سلمنا تواتره فاللازم منه تواتر مضمون الخبر لا تواتر القرات هذا مع ان خلافهم في معنى الخبر معروف حتى وصل الى ما يقرب الاربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته بعد ذكر الخبر اراد بالحرف اللغة يعني سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القران فبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة تميم ويمكن ان يكون المراد البطون السبعة ويمكن ان يراد غير ذلك كما روي عن امير المؤمنين انه قال ان الله تعالى انزل

القران على سبعة اقسام كل قسم منها كاف وشاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ثم مع تسليم ذلك كله من اين علم ان المراد هذه القرات السبعة المتداولة سلمنا انها المراد ولكن ليس المراد انها في جميع الفاظ القران لعدم تحققها فيها فيحتمل ان يكون المعنى ان فيه القرات السبع فكل طائفة منها فيه بعض من القرات او في طائفة منها القرات السبع فلا يعلم تواترها في مواضعها باجمعها ومما ذكر ظهر ايضا ضعف الاحتجاج بما في الخصال انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني ات من الله فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على سبعة احرف وثانيهما انه لو لم يقل بتواتر السبع فلا يخلو اما يقول بتواتر بعضها دون بعض او بعدم تواتر شيء منها والاول يستلزم التحكم والثاني عدم تواتر بعض القران لان ما يقرء بالسبع من القران فلا يكون متواترا وفيه انا نختار الثاني قوله يستلزم عدم تواتر بعض القران قلنا ان قوله لان ما يقرء بالسبع من القران ان اراد انه بالوجوه السبعة من القران فهو اول الكلام وان اراد انه في الجملة منه فهو مسلم ولازمه تواتره في الجملة اي القدر المشترك مع ان وجوب تواتر القران بجميع تفاصيله ثم كما مر ثم ان مطلوب الاكثر هو تواتر الجوهرية وعدم تواتر الادائية والدليلان كانا على الاول خاصة واكتفوا للثاني بعدم الدليل لانه كاف لعدم الثبوت ووجه اختصاص الاول نص سبعة احرف والحرف مختص بالجوهرية واختصاص الثاني ابتنائه على وجوب كون القران متواترا وهو الكلام والادائية من صفات الالفاظ وهي ليست كلاما واحتج من قال بالتواتر مطلقا بالدليلين بضميمة ان القران عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر جزء مادي له كذلك الهيئة جزء صوري فاذا ثبت ان القران لا بد وان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد وان يكون متواترة ايضا سلمنا ان الهيئة ليست جزءا من اللفظ ولكنه من لوازمه فلا يمكن نقله بدون نقلها لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم ورد بان سبب وجوب تواتر القران الذي به هو تحقق مادته وهو وان كان مستلزما لنقل الهيئة ولكنه لا يستلزم نقل هيئة مخصوصة منها فاللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات وفيه انه يرد على الجوهرية ايضا اذ لو لم يصلح بعضها للتحدي للزم بطلانه قطعا وبعد ما ذكرنا من ضعف الدليلين يثبت ضعف هذا القول ايضا هذا واعلم انه وان لم يثبت تواتر القرات ولكن القراءة بها جائزة لانه قد ثبت بالضرورة جواز قراءة القران لنا بل اتجابه علينا بل وجوبه في الجملة ح فلا يخلو اما يكون الجائز مثلا الثلاثة بغير القرات ان بجميعها او بواحد منها معين او لا على التعيين

القران

والاول مستلزم لترك القراءة والثاني مخالف للاجماع والثالث ترجيح بلا مرجح فتعين الرابع وهو الحق وايضا انا نعلم يقينا ان جميع علمائنا بل علماء الاسلام كانوا يقرؤن القران وان واحدا منهم لم يقتصر على قراءة واحدة لاجل وجوب الاقتصار عليه بل كانوا يجوزون القراءة بكل منها اتفق ويدل عليه ايضا ما رواه الكليني باسناده عن سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤه الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة اقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام القائم قرء كتاب الله تعالى كما انزله الله تعالى على محمد وقد جمعه بين اللوحين فقالوا هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القران لا حاجة لنا فيه فقال اما والله ما ترونه بعد يومكم هذا ابدا الحديث حيث ان قوله ع اقرء كما يقرء الناس لا يريد به ان يقرء كما يقرء الناس جميعا اذ لا شبهة في اشتهار القراء السبع في ذلك الزمان ولا ان يقرء كما يقرء بعض خاص منهم فالمراد انه اقرء كقراءة من يريد من الناس وما رواه ايضا باسناده عن محمد بن سليمان عن ابي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الايات في القران ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرءها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال لا اقرؤا كما تعلمتم فيجيئكم من يعلمكم هذا ثم ان الحاكم هل هو القراءة بكل ما يوافق لغة العرب او يجب الاقتصار على احدى القراءات مطلقا او على العشر او السبع الاول ظاهر الفاضل لان الظ تواتر القدر المشترك بين جميع القراءات كما صرح به صاحب الصلة وتحقق الاجماع عليه فانا نعلم ضرورة ان قراءة علمائنا من سلفهم وخلفهم لم يكن خارجا عن تلك القراءات ولم ينصرف احد منهم في القران بما يوافق لغة العرب غلط ومن هذا الطريق يمكن ابطال الثاني ايضا فالظاهر هو الثالث وان كان الاولى هو الرابع لاشتهار السبع وتكرر دعوى الاجماع على صحة القراءة بها ثم انه اذا قرء بعض القران او في بعض الاوقات بقراءة لا يجب الاقتصار عليها بل يجوز قراءة بعض اخر وفي وقت بقراءة اخرى للاصل نعم اذا ورد بعضه على نحو اخر لا يجوز التركيب كما صرح به الشهيد الثاني في شرح الالفية وقال قد نقل جواز ذلك ايضا من الجزري عن اكثر القراء واختاره هو لما ذكرناه هذا ثم اعلم انه قد ورد في بعض الاخبار بعض كلمات القران مخالفا لجميع القراءات فهو مثله هل اللازم متابعة الحديث او متواتر القراءات الصحيح هو الثاني لان الوارد في الاخبار ان القران كان كذا وهذا لا يدل على وجوب قراءته هكذا فلا يعارض ما مر من الاجماع والامر بالقراءة كما يقرء الناس ثم ان تجويز القراءة بكل من القراءات انما هو لاجل الجهل بالواقع ومن باب العذر والا فكلامه سبحانه واحد لا اختلاف فيه ولا يخفى ان ما ذكر انما هو حكم القراءة واما العمل فلا شك في ان العمل بالقران على ما هو الموافق للقراءات

جائز

جائز على القول بجواز العمل بظاهر الكتاب للاجماع المركب بل البسيط فلا اشكال فيما لم يختلف القراءات فيه وان اختلف بما لا يوجب اختلاف الحكم وقد استشكلوا فيما اوجبه و اختار والدي العلامة ره ان اللازم فيه الترجيح ان كان مرجح شرعي والا فالتخيير ولا يخفى ان لزوم الرجوع الى التخيير عند فقد المرجح انما هو على فرض ثبوت عموم حجية هذا القران الموجود بحيث يشمل ما وقع فيه التعارض بين القراءات ويجب تحقق القول فيه ولا عمل بالشواذ اما على القول بوجوب تواتر القران بتفاصيله فوجهه ظاهر واما على القول بعدمه فللاصل وعدم ثبوت كونه قرانا وبعض العامة ذهب الى انها كاخبار الاحاد وهو غير ثابت ولو ثبت فغير مفيد **منهاج** اختلفوا في وقوع التغيير في القران الذي بين اظهرنا فالاخباريون على وقوعه فيه باقسامه الثلثة التحريف والنقصان والزيادة كما نسب اليه بعضهم او بالاولين خاصة كما هو الظ من اكثر كلماتهم وهو مذهب علي بن ابراهيم القمي وله غلو فيه وتفسيره مملو منه وهو الظاهر من ثقة الاسلام والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج واكثر من الاصوليين على العدم واختاره الشيخ ابو علي الطبرسي قال في مجمع البيان اما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه واما النقصان فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة ان في القران تغييرا ونقصانا والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وهو الذي نصره السيد المرتضى واستوفى الكلام فيه في جواب المسائل الطرابلسيات وقال شيخنا الصدوق في اعتقاداته اعتقادنا ان القران الذي نزله الله على نبيه ص هو ما بين الدفتين وما في ايدي الناس ليس باكثر من ذلك ومن نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك هو كاذب وقال شيخ الطائفة في تبيانه واما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه الظ من مذهب المسلمين خلافه وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا ومال والدي العلامة ره الى عدم وقوع ما يقدح في الاعجاز في الاعجاز ووقوع غيره احتج الاولون بوجوه الاول تظافر الاخبار بذلك فمنها ما يدل على وقوع مطلق التغيير فيه كروايتي ابي سلمة وسالم المتقدمتين ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وفي تفسير العياشي لو قرء القران كما انزل لالفيتنا فيه مسمين ومنها ما يدل على وقوع التغيير فيه بانواعه الثلثة كحديث احتجاج علي ع على الزنديق الذي جاء اليه مستدلا باي من القران متناقضة وهو طويل جدا كله مصرح بوقوع التغيير ومنها ما يدل على وقوع الزيادة والنقصان كما في تفسير العياشي عن ابي جعفر ع قال عليه السلام لولا انه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجى ومنها ما يدل على وقوع النقصان وهو متجاوز حد الاحصاء كروايات

ابي بصير وابي حمزة وابي بكر بن محمد ومحمد بن مروان واسحق بن عمار وابن فضال المروية في الكافي وروى في اخر الاحتجاج سقوط اكثر من ثلث القران من بين قوله سبحانه فان خفتم الا تقسطوا الخ وقوله تعالى فانكحوا ومنها ما يدل على تغيير في الكلمات والحروف كروايات حمران وحماد بن عثمان ويونس بن ظبيان وغيرها المروية في كا وقد ذكروا انهم غيروا الترتيب المرضي عند الله وعند رسوله ص وقد ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره اكثر انواع الاختلاف الواقع فيه ومواضعها مرتبا وقد نقلنا كثيرا منها في شرحنا على تجريد الاصول ثم ان بعض المتاخرين قد جوز حمل هذه الاخبار على ان المراد اما نقص المعنى وتغييره الى ما ليس بمراده تع او نقص ما كتبوا في مصاحفهم من تفسير الايات واصحابهم كانوا ينطقون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يغيرون الايات بشيء لم يكن الظهار صلاحا فامروهم بالكف عن ذلك لانه كان شيء داخلا في القران فاخرجوه واستشهد على ذلك اقول هذه الحمل مع غاية بعده لا يمشي في اكثر الاخبار بل كثير منها صريح في الشائع وغيرها استشهد به لا شهادة معه الثاني ان القران كان ينزل نجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام وما يوحى اليه في المحافل واما الذي كان يكتب ما نزل عليه في خلواته وسرايره فليس هو الا امير المؤمنين لانه كان يدور معه ايما دار فكان مصحفه اجمع وكان متضمنا لما لا يتضمنه غيره ويدل على ذلك اعراض القوم عنه واخفائه ع اياه عنهم كما ورد في الاخبار وقد نقلنا سطرا منها في شرح التجريد ولولا الاختلاف لما كان الاخفاء والاعراض وجه الثالث محو مصاحف كتاب الوحي غير عثمان كما رواه الفريقان ولولا المخالفة لما كان له وجه ولما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه والرابع اختلاف مصاحف عثمان المرسلة الى الامصار كما نقل السيد ابن طاوس في كتاب سعد السعود عن محمد بن بحر الرهني قال اتخذ عثمان سبع نسخ حبس منها في المدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان واحتج الاخرون بوجوه ايضا الاول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وجه الاستدلال ظاهر وفيه اولا ان الكلام في التغيير في القران فالاستدلال به على احد الطرفين غير صحيح وثانيا انه لا ينفي الزيادة وثالثا ان كونه محفوظا

عند

عند الائمة كاف في مصداق الاية وبهذا ظهر ضعف الاستدلال بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والثاني ما ذكره السيد وهو ان الدواعي توفرت على نقل القران وحراسته وبلغت حدا لم يبلغه غيره من الامور العظيمة لانه معجز النبوة وماخذ العلوم الشرعية وعلماء الاسلام قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من اعرابه وقراءته وحروفه واياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا وقال ايضا العلم بتفصيل القران وابعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني فان اهل العناية بهذا الشان يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها حتى لو ان مدخلا ادخل في كتاب سيبويه بابا في النحو ليس من الكتاب لعرف وميز ومعلوم ان العناية بنقل القران وضبطه اصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه وذكر ايضا ان القران كان على عهد رسول الله ص مجموعا مولفا على ما هو عليه الان فانه كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان وكان يعرض على النبي ويتلى عليه وجماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وابي وغيرهما ختموا القران على النبي عدة ختمات اقول للقائل ان تعارض بانه كانت الدواعي متوفرة على تغييره من المنافقين المبدلين للوصية لتضمنه ما يضاد اراءهم واهوائهم والتغيير فيه ان وقع انما وقع قبل انتشاره في البلدان او استقراره على ما هو الان والضبط كان بعد ذلك فلا تنافي بينهما واما كونه مجموعا في عهد النبي ص على ما هو الان فلم يثبت وكيف كان مجموعا وقد كان ينزل نجوما وما كان يتم الا بتمام عمره واما درسه وختمه فانما كانوا يدرسون ويختمون ما كان عندهم لا تمامه والثالث ما ذكره الشيخ وهو ان حديث الثقلين يدل على ان القران موجود في كل عصر وزمان من غير تغيير اقول يكفي في ذلك وجوده عند اهله محفوظا بل ظاهر الحديث ان القران الاصل غير موجود عندنا لدلالته على عدم افتراقه عن الثقل الاخر وهو قد خفي علينا في هذا الزمان لنقصاننا فكذلك هذا الثقل ووجود اخبار اهل البيت عندنا غير مفيد لانها ايضا مختلطة ممزوجة بغيرها فليكن كذلك الكتاب والرابع ورود الامر بالاخذ بالقران واتباع احكامه وفيه انه يمكن ان يكون من باب الحكم الظاهر كالاخبار الواردة عنهم والخامس ان تجويز التبديل يفتح باب الكلام على اعجاز القران وفيه اولا ان النقص لا ينافي اعجاز غير المنقوص وثانيا ان بقاء الاسلوب كاف في كونه معجزا لانه مناط الاعجاز وثالثا ان هذا انما يتم لو سلمنا كونه معجزا لاهل كل عصر واما لو قلنا بانه معجز لفصحاء العرب الموجودين في زمان النبي فلا لان من يدعي التغيير انما يدعيه

بعد وفاته ومن هذا الدليل ظهر دليل المفصل ايضا هذا ما ذكروه دليلا للاقوال والتحقيق ان
النقص واقع في القران بمعنى انه قد اسقط منه شيء وان لم نعلم موضعه بخصوصه لدلالة الاخبار
الكثيرة والقرائن المذكورة عليه من غير معارض واما النقص في خصوص المواضع وان ورد
في بعض الاخبار الا انه لا يحصل منها سوى الظن فهو مظنون واما غير المواضع المنصوصة
فلا علم بالنقص فيها ولا الظن واما الاحتمال فلا دافع له ولا مانع وان كان مرجوحا
في بعض المواضع واما الزيادة فلا علم بوقوعها بل ولا ظن واما ما مر من حديث الاحتجاج
على الزنديق وما في تفسير العياشي ايضا في تفسيره عن ابي جعفر ان القران قد طرح منه
اي كثيرة ولم يرد فيه الاحروف قد اخطات فيه الكتبة بل يمكن دعوى العلم على عدم
زيادة مثل اية او ايتين فضلا عن الازيد لاسلوب الكلام ولانها لو كانت فاما هي في
الازمنة القريبة من زمان وفاة النبي ولا شك ان الفصحاء العارفين بدقائق الكلام
من العرب العرباء والبلغاء المميزين بين كلام الخالق والمخلوق الفارقين بين المعجزة
وغيره لم ينقرضوا وفاة النبي بل كانوا موجودين من الكفار والمسلمين ولو كان في القران
زيادة من كلام المخلوق لتعرضوا المعارضة ولو كان لنقل الينا كما نقل هفوات مسيلمة الكذاب
واما التغيير والتحريف في بعض الكلمات عمدا او سهوا فلا يمكن نفيه وان لم يمكن اثباته علما
كالاختلاف في الترتيب **منهاج** ذهب المجتهدون كافة الى ان كل اية كان
من الظواهر او النصوص يجوز ان يعمل به ويعتبر وان لم يرد به نص وارد وهو الحق خلافا للا
خباريين فانهم يقولون انه لا يجوز لنا ان نعمل بشيء من القران ولا ان نعتبر بدون نص من
المعصوم على ان المراد هذا المعنى لا على ان التكليف كذا لانه لا يكون العمل حينئذ بالقران
ومنهم من فصل فجوز العمل بالنصوص دون الظواهر ثم انهم بين قائل بان عدم جواز العمل
به لكونه كله متشابها بالنسبة الينا وقائل بانه للمنع من العمل به مع تسليم ان فيه نصا
وظاهرا بالنسبة الينا وقائل بانه لاجل ان المخاطب به هو النبي ولا دخل به لنا فلا نعمل
به ولو كان نصا ولم يكن منع بعضهم ان القائل لاجل اختصاص النبي بالاحكام دون غيره ثم الاولون
لا ينكرون كونه بحيث لو خلي ونفسه يفيد الظن بالمراد ولكنهم بين قائل بانه لما كان الاصل
عدم حجية الظن فلا يجوز العمل به واما الاخبار فهي وان كانت كذلك ايضا الا انها لكونها
مقطوعة العمل بها خارجة عن تحت الاصل وقائل بانه ثبت معرا مو رخارجية من بلية لذلك
الظن وهي الاخبار الواردة بانه لا يبلغ اليه عقول الرجال والناهية عن تفسيره وامثالها
فهو عندهم مثل كلام ظاهر في معنى القاه متكلم ويقول ان ظاهره غير مراد لي والباقون لا يقولون

بزوال ذلك الظن ايضا ثم ما ذكرنا من الاقوال وان لم يقع التصريح بجميعها في كلماتهم ولكنها
متخرجة منها والتحقيق لك مقدمة هي ان في فهم الالفاظ اصولا مقررة ثابتة حجيتها ووجوب
استعمالها في المحاورات والخطابات قد مرت كاصالة الحقيقة وعدم الاشتراك والنقل
او مثالها فكل ظن حاصل منها في خطاب يكون حجة واجبا الاخذ به ويتبع مراد المتكلم
عليه خارجا عن تحت اصالة عدم حجية الظن ولكن لشرط حجيته ووجوب الاخذ به شخص على امور
احدها ان يكون هذا الشخص من القي اليه ذلك الخطاب خصوصا او عموما او يثبت اشتراكه
في مدلول الخطاب لمن القي اليه ذلك الخطاب وبالجملة يكون له مدخلية في فهم هذا
الخطاب او في صدوره من المتكلم بلا واسطة او معها واما من ليس له مدخلية فيه فلا يجب
استعماله هذه الاصول او حجية الظن الحاصل منها له وثانيها عدم انضمام امر ينافي مقتضى
تلك الاصول ولو اجمالا بان يقول ليس ظاهر الخطاب مرادي او لا تفهموه وثالثها عدم منع
المتكلم من العمل بالخطاب او تفسيره فاذا تحققت تلك الشروط يجب العمل بهذا الخطاب باعمال
الاصول اللفظية ولا شك ان من يريد اثبات حجية خطاب له ووجوب عمله بالظن الحاصل
منه عليه اثبات الشرط الاول لانه امر مخالف للاصل واما الثانيان فليس عليه الاثبات
بعد ثبوت حجية الاصول اللفظية بل الاثبات على مخالفه وعلى هذا فاللازم على المجتهدين هو
اثبات الاول في مقام الاستدلال لا غير وان كان عليهم ردما يستدل به المخالف في الثانيين
نعم قد يذكرون في مقام الاستدلال بعض الادلة على ارادة الظاهر وتجويز الله سبحانه
العمل بالقران تاكيدا وتاييدا ومعارضة لما يستدل به الخصم على نفيهما ومن هذا يندفع
كثير مما يورد عليهم اذا تمهد ذلك فاعلم ان لنا وجوها منها التصريح في كثير من الايات
بكونه خطابا لنا نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا وانما وليكم الله وامثالها و
بعد ثبوت كونه خطابا لنا وثبوت حجية الاصول اللفظية ووجوب اطاعة الله سبحانه يجب
علينا العمل بمراده على مقتضى الاصول وعلى المانع اثبات المنع وتخصيص الافهام بكونه
للنبي يحتاج الى دليل ومنها الاخبار المستفيضة المصرحة بكون القران نورا لنا ودليلا
ومنارا وسبيلا وهاديا ومعرفا ومصباح الهدى وسراج التقى وغير ذلك ولولا كونه خطابا
الينا ايضا لما كان كذلك وتم المط بما مر ومنها المستفيضة الامرة بالتمسك به والعمل كحديث
الثقلين المتواتر بين الفريقين وفي نهج عن امير المؤمنين انه قال في وصاياه لابنه محمد بن الحنفية
وعليك بتلاوة القران والعمل به ولزوم فرائضه وشرائعه وحلاله وحرامه وامره ونهيه
الى غير ذلك وحمل التمسك في الاول على التوسل بالقراءة وامثالها خلاف الظاهر نقوله

فيه لو فصلوا لصريح في ارادة التمسك بمعانيه وكذا حمل لم يفترقا فيه على الرجوع الى اهل البيت
في فهم معانيه بل الظاهر منه ان كل متمسك باحدهما متمسك بالاخر لان كلا منهما مثبت للاخر
ودال على حجيته واورد عليه بان الامر بالتمسك لا يدل على انه يمكننا الفهم بنفسه بل الذي
لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام واجيب بان المتبادر منه التمكن من الفهم بلا
واسطة اقول لا شك ان خطاب يحتاج الى الرجوع الى الغير في فهم معناه وتحقق ذلك في
القران اظهر لغرابة اسلوبه فاذا لم يمكن الرجوع الى اللغوي او كتبه منافيا لصدق التمسك
بالكتاب فلا يكون الرجوع الى المعصوم في فهم معناه وتحقق ذلك في القران اظهر لغرابة اسلوبه
فاذا لم يكن الرجوع الى اللغوي او كتبه منافيا لصدق التمسك بالكتاب فلا يكون الرجوع
الى المعصوم في فهم معناه منافيا له والتفرقة بين قول المعصوم وبيان اللغوي لا وجه
لها فالصواب ان يجاب بانه اذا ثبت كوننا مامورين بالتمسك به ثبت كونه خطابا لنا ايضا
وباثباته يثبت المط كما مر ومنها تظافر النصوص على التوبيخ على ترك العمل به ومدح العاملين
به كروايات الجعفي والثمالي والوشاء ومنها القصاب والفضل بن يسار المروية في
وغيرها وعلى تعليمهم الاستدلال به لاصحابهم كما في روايات عبد الاعلى مولى سالم وعلي بن
جعفر وابي بصير وابن عمار حيث ان الامام ذكر فيها دليل الحكم من الكتاب وظاهره انه لم يكن للطلب
السائل غيره دليلا ولا لاثبات المدعي عليه لان قوله كان حجة للسائل فالوجه تعليمهم
الاستدلال به لهم حتى يتمكنوا من اثبات المدعي على غيرهم ولو لم يكن خطابا للجميع لم يكن كذلك
مع ان مجرد الاستدلال به لاصحابهم يعلم انهم كانوا يفهمون الايات وكانت حجة لهم
عليهم وكانوا مخاطبين بها مامورين بالعمل بمقتضاها مع قطع النظر عن بيان المعصوم والا
لما كان لاستدلال المعصوم بها فهم وعليهم وجه ومنها احتجاج اصحاب الحجج به وتقريرهم
عليه كما يظهر من الاخبار ومنها امر الائمة الناس بالتدبر في القران والتفكر فيه وهو بلا
امكان الفهم سفه وعرض الحديث عليه اما مطلقا او عند التعارض وبالاخذ بمحكمات الكتاب
وحمله على احسن الوجوه ومنها تصريح امير المؤمنين في احتجاجه للزنديق بان القران ثلثة اقسام
وعد منها قسما تعرفه العالم والجاهل وهذا وسابقه لا يثبتان الا بعض المطلوب وقد يستدل
ايضا بامتناع الخطاب بما قصد غير ظاهره لاستلزامه التكليف بالمحال او الاغراء بالجهل
وبالاجماع على حجية ظواهر الكتاب وبان الله سبحانه بعث رسوله وانزل اليه الكتاب مشتملا
على اوامر ونواهي ودلائل لمعرفته ووعدا ووعيدا واخبارا وما كان ذلك الا لان يفهم قوم
ويعتبروا به وما جعله من باب اللغز والمعمى بل اصلا للدين واثباته موقوف على ذلك اذ النبوة

انما يثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا هو القران واقوى وجوه اعجازه بلاغته
وهي مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهي لا يعلم الا بمعرفة المعاني ويرد على الاول
اولا ان الخصم يمنع كونه خطابا الى غير النبي وثانيا ان امتناع الخطاب بما قصد غير ظاهره
انما هو اذا لم يكن مبين متصل او منفصل واما اذا وجد فلا بل المجمع عليه جواز والمبين
للقران موجود هو النبي والائمة وثالثا ان الخصم يقول بعدم حجية الكتاب فكيف يلزم التكليف
بما لا يطاق او الاغراء وعلى الثاني منع الاجماع كيف والاخباريون باجمعهم مخالفون في
ذلك ثم لو ثبت الاجماع لشخص فهو له حجة وان لم يكن خصمه وعلى الثالث ان كون انزال
القران لان يفهم بدون بيان الرسول والائمة فهو بدو نزاع النزاع وجميع الفوائد
المذكورة يحصل بالفهم مع البيان ايضا ولا يتوقف على فهمه بدون البيان احتج الاخباريون
بوجوه منها ادلة حرمة العمل بالظن ولا شك ان الكتاب لا يفيد غير الظن لاحتمال التجوز
والتخصيص والتقييد وغيرها وجوابه ان الظنون الحاصلة من الفاظ باعمال الاصول المهدة
ثابتة الحجية بالاجماع كما مر وايضا من المعلوم ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق
والكلام لا يفيد اليقين غالبا بل اكثره مبني على تلك الظنون ولم يعهد من نبي او وصي
او حكيم او عاقل او جاهل التوقف في حال المتكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده
ام اكتفى بالظن ومنها الاخبار الناهية عن تفسير القران بالراي وفيه ان التفسير على مقتضى قواعد
اللغة ليس تفسيرا بالراي فانه لو فسر احد كلاما على وفق قواعد اللغة وطريقة المحاورات لا يقال
انه فسره براية بل انما يقال ذلك لمن حمل لفظا مجملا على احد معانيه بلا دليل فالمراد منه هو ذلك
حيث ان في القران الفاظا مشتركة ومجملة محتاجة الى التفصيل والتبيين ويمكن ان يراد بالتفسير
بالراي المنهي عنه ان يكون للمفسر في الشيء راي واليه ميل من طبعه وهواه فيتاول
القران على وفق رايه وهواه ليحتج به على تصحيح مدعاه ولو لم يكن له ذلك الهوى لكان لا
يلوح له من القران ذلك المعنى وهذا تارة يكون مع العلم كالذي يحتج به لتصحيح بدعته وهو
يعلم انه ليس المراد ذلك ولكن يلبس به على خصمه وتارة يكون مع الجهل ولكن اذا كانت الاية
محتملة فيميل فهمه الى الوجه الذي يوافق غرضه فيكون رايه هو الذي حمله على ذلك التفسير
ولولاه لما كان يترجح عنده ذلك الوجه وتارة يكون له غرض صحيح فيطلب له دليلا من القران
ويستدل عليه بما ليس ظاهرا في معنى ولا دليل على كونه مرادا كمن يقول قال الله سبحانه اذهب
الى فرعون انه طغى ويشير الى قلبه ويومي الى انه المراد من فرعون وهذا قد يستعمله بعض
الوعاظ في المقاصد الصحيحة تحسينا للكلام وترغيبا للمستمع وهو ممنوع منه وقد يستعمله الباطنية

للباطن في المقاصد الفاسدة لتغرير الناس ودعوتهم الى مذهبهم الباطل ومنها الاخبار
الدالة على حصر علم القران في النبي والائمة فني الكافي عن الصادق ع وجعل للقران ولعلم
القران اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفي
العلل عن الصادق انه قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ فقال
نعم يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم
ويلك ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا وما اراك تعرف من كتابه حرفا الحديث والجواب
ان المراد علم ظاهره وباطنه كما يشعر به قوله حق معرفته ويدل عليه ايضا ما في في عن ابي جعفر ع
ما يستطيع احد ان يقول ان عنده جميع القران كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء ومنها ان في
القران وان كان محكما الا ان فيه متشابها ايضا والمتشابه منه ممنوع من العمل به اجماعا ونصا
وهو غير معلوم لنا فلا يجوز العمل بشيء من القران لاحتمال كون كل اية من المتشابهات وجوابه
ان معنى المتشابه لنا معلوم وفرقه عن المحكم والظاهر ظاهر وقد استدل بذلك الناقض المفصل
المجوز للعمل بالمحكمات دون الظواهر قال السيد الصدر بعد اثبات ان في القران محكمات
وظواهر وانه مما لا يصح انكاره وينبغي التراع في جواز العمل بالظواهر وان الحق مع الاخباريين
ما خلاصته ان التوضيح يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف مما لا شك فيه ولزوم
العمل بمقتضاه موقوف على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في الاكثر
يكون ظنية اذ مدار الافهام على القاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان
احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة كذلك يكون
بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد انا استعمل العمومات كثيرا واريد الخصوص من غير قرينة
وربما اخاطب احدا واريد غيره ونحو ذلك فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن
به والقران من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم
من ان يكون ذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات
لا يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال سبحانه منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
الاية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد
من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي نهى الناس عن التفسير بالاراء وجعلوا
الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت المقدمتان نقول مقتضى الاولى
العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه
وما بقي ظهوره مندرج في الاصل المذكور فيطالب دليل جواز العمل لان الاصل الثابت

عند

عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال ان الظاهر من المحكم وع
وجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المحكم عندنا ما ساوى النص المحكم للنص واما شموله
الظاهر فلا الى ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما
فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام المخصص والمطلق المقيد لانا نقول انا
لو خلينا انفسنا لعلمنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن
منعنا من ذلك في القران للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله ص
عن تفسير القران ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير وايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا
الرسول واوصياؤه ولم يستثنوا ظواهر القران الى ان قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب
الائمة كانوا عاملين باخبار واحد اليه من غير فحص عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا
لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى اقول المستفاد من كلامه ط ان في القران
محكما وظواهر ومتشابها وان المحكمات هي النصوص ويجوز العمل بها وان الظواهر ليست
بحجة وعمدة ادلته على عدم حجية الظواهر انها خرجت عن الظهور باعتبار الاصطلاح الخاص
وانه سبحانه ذم على اتباع المتشابه ويمكن ان يكون الظواهر من المتشابهات وان النبي و
اوصياءه نهوا عن التفسير بالاراء وانهم جعلوا الاصل عدم حجية الظن الا ما اخرجه الدليل
ولم يدل دليل على خروج ظن ظواهر القران ولا يخفى ان كل هذه الادلة مردودة يظهر
وجهه مما ذكره ط في مقدمته الاولى وذكر ان مقتضاها العمل بالظواهر فان مقتضاها
كما صرح به اصالة حجية الظواهر وخروج الظن الحاصل فيها عن تحت الاصل وصرح به ايضا
في قوله اخيرا انا لو خلينا وانفسنا لعلمنا بظواهر الكتاب فلا بد حق للمانع من دليل وكلا
يكفي الاحتمال واما دليله الاول ففيه منع صيرورة ظواهر القران متشابها بحسب الاصطلاح
الخاص فانه ذكر انما عرض لاجل ان يقول احد اني استعمل العمومات كثيرا واريد الخصوص
او المطلق واريد المقيد من غير قرينة ومثل ذلك واين مثله في القران والمجازات التي لم
يعرفها العرب يوجب تشابه ما اشتمل عليها لا كل القران وهو كالمقطعات واما دليله
الثاني ففيه ان بعد حجية الظن الحاصل من الالفاظ كما هو مقتضى المقدمة الاولى لا حاجة
الى بيان المتشابه لوجوب الرجوع الى ما يعرف منه في العرف واللغة وصدقه فيهما على
الظواهر تم مع انا لو سلمنا تشابه لفظ المتشابه لوجوب الرجوع واحتمال ان يكون
الظواهر منه فاللازم احتمال المنع وبعد اثبات حجية الظن الحاصل من الظواهر لا يكفي الخروج
عنه بمجرد الاحتمال واما الثالث وهو النهي عن التفسير بالراي فقد عرفت جوابه ولذا

الرابع فانه اذا كان مقتضى المقدمة الاولى العمل بالظواهر فيكون هو دليلا على خروج هذا
الظن هذا كله مع ما في كلامه من التناقض لاوله هذا وقيل في رد قول هذا المفصل ان محل
النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضر مثال احتمال النسخ والتخصيص
والتقييد وغيرها قبل طروها مثلا اول النزول فاذا نزلت اية كان يجوز العمل بها واما
بعد سنوح هذه العوارض فيعمل بمقتضاه اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في
جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة والمجتهد ونا ايضا يقولون بانه
لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض وما يدعي ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالا
خبار بمجرد الورود من دون فحص وما كانوا يعملون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من
طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوي
فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه انه يجب الفحص وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر اقول
فيه مضافا الى اجماله ان قوله والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا وقوله والمجتهدون
ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل الخ فيه انما يحسن هذا الكلام لو كان مذهب المفصل انه لا يجوز
العمل بظاهر الكتاب قبل الفحص عن الناسخ والمقيد والقرينة وامثالها لاجل هذه الاحتمالات
ويجوز العمل به بعده وهو لا يقول بذلك بل يقول لا يجوز العمل بالظواهر مطلقا لا قبل الفحص
ولا بعده الا بعد وجود خبر دال على بيانه فكيف يكون الحال عنده كسائر الادلة وكانه
توهم من اخر كلام المفصل ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار من غير تربص فيجوز العمل به
بخلاف الكتاب انه اراد بذلك ان الكتاب قبل الفحص لا يجوز العمل به وبعده يجوز ولم
يشعر بان ذكر عدم التربص في الاخبار لاجل انه لما كان يقول بجواز العمل بها قبل الفحص
وكان بناؤه فيما ذكر من اصالة حرمة العمل بالظن اراد بيان خروج الاخبار عن تحت الاصل
ذكر ذلك الدليل ولا دلالة له على انه يعمل في الكتاب بعد الفحص ايضا وايضا قوله وما يدعي
ان الحاصل من تتبع الاخبار الى قوله فهو من اغرب الدعاوي ان اراد بالدعوى دعوى
عمل اصحاب الائمة بالاخبار قبل الفحص وعدم عملهم بالايات كذلك ففيه عدم ملائمة لقوله
فنحن نقول الخ انه لا غرابة في ذلك لان عملهم بالاخبار قبل الفحص مسلم عند الكل وبعد
ملاحظة اخبار النهي عن التفسير في القران وانه لا يبلغه ابعد عقول الرجال يكون عدم عملهم
به كذلك محتمل فلا غرابة فيه وان اراد غرابة دعوى المفصل مع المجتهدين اللازمة من ذلك
التتبع من جهة انهم يعملون بالكتاب قبل الفحص والتتبع يعطي ان اصحاب الائمة ما كانوا
يعملون كذلك فهي وان كانت غريبة ولكنه انما يلزم لو كان مراده ان الاصحاب يعملون بالاخبار

قبل

قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب الا بعده فيرد ح ان المجتهدين ايضا يقولون في الكتاب كذلك
فيكون دعوى غريبة مع المجتهدين ولكنه لم يرد ذلك بل اراد انهم يعملون بالاخبار قبل الفحص
ولا يعملون بالكتاب كذلك بل يتربصون بيان الائمة فلا غرابة ح في الدعوى مع المجتهدين
لانهم لا يقولون بذلك واما خامسا فلانه لم يذكر الشق الاخير للترديد وهو ما اذا كان
محل النزاع ظاهر الكتاب لا من حيث انه ظاهر بل من حيث دلالة الادلة الخارجية على منع
العمل به كما يشعر به بعض ادلة المفصل **فوائد الاولى** قال المفصل المتقدم بعد
نقل قول الاخباريين ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها الظن
المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا
يفيد الظن وما افاده منعنا من العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا فلا
كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل انتهى قيل بعد ذكر ذلك هذا التفصيل
غفلة عن محل النزاع فان التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل يجري
في الاخبار ايضا بل النزاع انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشا من جهة بعض الا
خبار الذي دل على ان علم القران مختص بالمعصومين وذلك لا يختص بوقت دون
وقت واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في وقت عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول
اقول نقل المفصل او لا عن رئيس الاخباريين في فوائده الطوسية ان الكلام في جواز
العمل بالقران من غير بحث في تفسيره وموافقة ظاهره ونفي النسخ والتخصيص والتقييد
والتاويل ونحوه ثم نقل استدلالهم على المنع بالايات الدالة على ذم اتباع الظن وعلى
انحصار علم القران في المعصومين ثم ذكر التفصيل المتقدم ولا شك ان مقصود ما نقل عن
الفوائد ان تشابه القران كله لجواز مخالفته لظاهره والتخصيص والتقييد والتاويل ونحو
ثم نقل استدلالهم امثالها فرده المفصل بانه ان كان مرادهم ذلك فهو باطل وان ارادوا انه
فيه ما ليس بمتشابه ولكن منعنا من العمل به اما لاجل النهي عن الظن او غيره ولا كلام معهم
ولا ادري اي غفلة في ذلك عن محل النزاع قوله فان التشابه على الوجه الذي ذكره الخ
قلنا نعم لا اختصاص له ولكنهم يقولون انه لما كان الاصل حرمة العمل بالظن لا يجوز الاخذ
بظن الظواهر الا ما اخرجه الدليل وعمل الاصحاب ونحوه مخرج للاخبار بخلاف الكتاب
او يقولون ان ظن الالفاظ وان خرج لكن روايات المنع عن تفسير القران اخرج ظواهر القران
عما خرج فوجود هذا التشابه في الاخبار لا يوجب عدم النزاع في خصوص الكتاب واما
قوله واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في وقت عروض الاختلالات فقد عرفت ما فيه

الثانية قد يورد على حجية ظواهر الكتاب بان الخبر لو كانت هي في الجملة لا يفيد لو كانت باجمعها يلزم عدم حجيتها لان منها الايات الناهية عن العمل بالظن الشاملة لها وما كان كذلك فهو باطل وعلى ادلة الحجية بانها معارضة مع تلك الايات والاخبار الدالة على مضمونها و التعارض بالعموم من وجه ومادة الاجتماع ظواهر الكتاب ولا مرجح فيجب التوقف والجواب عنهما ان منافاة الظواهر الناهية عن الظن لحجية ظواهر الكتاب وادلتها انما هي باعتبار كونها مفيدة للظن بالمراد من جهة احتمال التجوز والتخصيص والتقييد وامثالها ومن الظنون الثابتة الحجية بالادلة القطعية فهي خارجة اولا بالقطع من تحت عموم كل ناه عن الظن والغرض من اثبات حجية الكتاب هنا ومن ادلتها بيان كونه منها لا انها مثبتة ايضا كما من لا خبر ولا ما بعد ذلك فلا تامل من جهة الظنون اللفظية فيكون الظواهر الناهية مخصصة بغير الظنون اللفظية قطعا فلا تعارض ولا منافاة اصلا **الثالثة** اعلم ان الظاهر ان هذه المسئلة قليلة الجدوى وهي في تقديم الخبر الموافق لظاهر القران اذا تعارض مع غيره ولم يكن للغير مرجح اخر على بعض الاقوال اذ ليست ايه متعلقة بالفروع او الاصول الا وورد في بيانها او في الحكم الموافق لها اخبار واخبار كثيرة بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان جل ايات الاصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم منها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار كما لا يخفى

الفصل الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والسيرة وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين اما في العبادات فهي النافلة واما في الادلة فقول النبي او فعله او تقريره الغير العاديات وقد يطلق في اصطلاح المتاخرين على احد الثلثة من مطلق المعصوم فيقال بالكتاب والسنة ان يفصل بحديث الائمة وبيان ما يتعلق بهذه الثلثة في مناهج **منهاج** الحديث قول المعصوم او كلام يحكي عنه قوله او فعله او تقريره ومعنى حكاية احد الثلثة عنه نقله مع نسبته اليه وحكاية القول اعم من حكاية لفظه او معناه فيخرج عبارات الفقهاء المتضمنة لمعنى الحديث او لفظه ويدخل الحديث المنقول معنى ومن الحديث حكاية المعصوم الحديث القدسي لكونه قوله وكذا حكاية الحكاية لانه مما يحكي عنه واما نفس الله سبحانه فحديث قدسي وفرقه مع القران في التحدي والاعجاز وقد يعرف الحديث بانه ما يحكي احدها من دون زيادة القول فينتقض باصل الكلام المسموع عن المعصوم وقد يلتزم ذلك بل قيل بانه الانسب بقاعدة النقل لان كلامه ع غالبا يكون امرا او نهيا بخلاف حكايته فانه اخباري دائما ولان نفس الكلام المسموع منه هو المسمى بمتن الحديث ومتنه مغاير لنفسه ويرد على الاول بعد تسليم الاغلبية واو لوية ملاحظة المناسبة في جميع

الافراد او الاغلب في النقل ان كلام المعصوم ع وان كان في صورة الامر والنهي ولكنه متضمن لمعنى الاخبار عن حكم الله سبحانه فيحصل المناسبة وعلى الثاني انه يمكن كون الاضافة بيانية وانهم يطلقون متن الحديث في مقابل سنده لا نفسه فلا يقتضي التغاير وايضا يطلق المتن فيما اذا تحقق فيه الحكاية ولا شك في جزئية قول المعصوم ح لكلام يحكي قوله وايضا لو قال الراوي فعل المعصوم كذا او قرر كذا يسمى ذلك حديثا قطعا فانه حكاية الفعل او التقرير ومع ذلك يسمى هذا بعينه متن الحديث على ان اطلاق المتن على قول المعصوم يؤيد انه الحديث لان المراد بالمتن هنا الاصل والنص معا ان في الاخبار المتكثرة تصريحا باطلاق الحديث على قول المعصوم كما في رواية هشام بن سالم وحماد بن عيسى وغيره قالوا سمعنا ابا عبد الله ع يقول حديثي حديث ابي وحديث جدي الى ان قال وحديث رسول الله ص قول الله تعالى وفي رواية ابن دراج اعربوا احاديثنا فانا قوم فصحاء وفي رواية محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص وفي اخرى عنه ع الحديث ينسخ كما ينسخ القران الى غير ذلك من الاخبار الاتي بعضها في بحث التعارض والترجيح بل لنا ان نقول ان الحديث مختص بنفسه سواء كان قول المعصوم او غيره الناقل لمعنى قوله او فعله او تقريره فان الظاهر من تتبع الموارد والتبادر وعدم صحة السلب ان مرادهم من الحديث ليس الا ذلك واما تعبيرهم بقولهم يحكي فليس الا لدخول الحديث المنقول معنى ورواية فعله او تقريره ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد عرفت تعريفه وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرف ح بانه كلام يحتمل الصدق والكذب لذاته اي بمجرد النظر الى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية وقيل التصديق و التكذيب كذلك قالوا والاخير لدخول ما لا يحتمل احدهما بسبب امر خارجي كخبر الله سبحانه والكل اعظم من الجزء وعكسه وقد يتوهم ان الاحتياج اليه لذلك انما هو في الاول دون الثاني وقيل وانما عدلنا الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمها ومن الاخبار ما لا يحتمل الكذب ومنها ما لا يحتمل الصدق مع انهما يحتملان التصديق والتكذيب لان التصديق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمها من الاخبار وما لا يحتمل هو كونه يصح من جهة اللغة ان يقال لقائله صدق وكذا التكذيب اقول الظاهر ان المحتاج الى القيد لدخول ما ذكر هو الثاني واما الاول فلا يدخل فيه معه ايضا اما عدم الدخول في الاول معه لان الضمير في لذاته راجع الى الكلام والمراد احتمال معناه للصدق والكذب اي المطابقة للواقع وعدمها والاحتمال اما عقلي او

او شرعي او عادي او لغوي ولا ارتياب في ان الاخير انما يكون في المباحث اللوضعية واما في مطابقة هذا المعنى للواقع وعدمها فلا معنى للاحتمال اللغوي وعدمه فيكون المراد احد المعاني الاول ولا شك ان من المعاني ما لا يحتمل العقل مطابقته للواقع من حيث هي هي ومنها ما لا يحتمل كذلك وكذا الشرع والعرف فيما لهما دخل فيه فان اعظمية الجزء من الكل مثلا مما لا يحتمل العقل مطابقته للواقع لذاته من دون احتياج الى امر اخر وكذا نظايرها من الامور العقلية والشرعية والعرفية فقولنا الجزء اعظم من الكل مما لا يحتمل الصدق لذاته من دون احتياج الى امر اخر مع انه خبر واما احتياج الثاني الى القيد فلان التصديق و التكذيب من الافعال الصادرة عن المصدق والمكذب فهو اما قول القائل صدقت او كذبت او ادعائه بمطابقة الخبر للواقع او بعدمها فعلى الاول يصير من متعلقات الالفاظ فيصح حمل الاحتمال على اللغوي واخواته وعلى الثاني على غير الاول فعلى الاول يمكن ان يصح تصديق خبر او تكذيبه شرعا او عقلا او عادة لاجل الامور الخارجية وان احتمله لغة فيدخل مثل ذلك بقيد لذاته ولكن يصح ان يراد منه من جهة اللغة لا ما فرع به وعلى الثاني يمكن عدم اذعان شخص بمطابقة بعض الامور الواقعية للواقع او اذعان عدم مطابقته لجهل او شبهة فيحتاج الى قيد لذاته فان قولنا الكل اعظم من الجزء انما يقبل عدم الاذعان بسبب ذات الكلام اما لو لوحظ مع الخارج كعدم الشبهة مثلا فلا يقبله والحاصل ان ذات هذا المفهوم ليست مانعة من التكذيب بل انما يعرض ذلك بسبب الاطلاع على البداهة وامثاله ولكن تلك الذات مانعة من الكذب وذلك بخلاف معنى اضرب فانه لا يقبل الاذعان و عدمه وقد يتوهم ان بالاخير خرج ايضا مثل الانسان حيوان ناطق اذا قصد به التحديد وكلا كاذب واورد هذا انما يستلزم صدقه كذبه وبالعكس وفيه نظر اذ لا فرق بينهما وبين مثل خبر الله لان قصد التحديد والاستلزام المذكور من الامور الخارجية وقد يورد على التعريفين بالدور لان الصدق الخبر المطابق والكذب خلافه والجواب ان الصدق و الكذب والتصديق والتكذيب من الاعراض الذاتية للخبر فذكرها في حدها لا يوجب تعريف التوقف وقد يجاب ايضا بان ما عرف بالخبر هو الصادق والصدق في تعريف الخبر ليس بمعنى الصادق بل هو نفس الصدق وفيه ان تعريف الصادق بالخبر الموافق تعريف الصدق بموافقة الخبر وقد اجيب عنه بوجوه اخر ايضا لا فائدة في ذكرها وذكرناها مع ساير ما قيل في التعريفين في شرح التجريد وقد يعرف الخبر المقابل للانشاء بانه كلام يفيد نسبة امر الى اخر اثباتا او نفيا وبانه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية وبانه كلام لنسبته خارج في احد

الازمنة اي يكون بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية سواء طابقت تلك النسبة ذلك الخارج بان يكونا ثبوتيين او سلبيين او لا تطابقه بان يكون احدهما ثبوتيا والاخر سلبيا والمراد بالخارج في التعريفين الخارج عن مدلول اللفظ لا الخارج الذهني فيدخل نحو علمت وظننت وهذا هو معنى الواقع ونفس الامر فلا يرد ايضا ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الموجود الخارجي كما صرحوا به وذلك ينافي اثبات النسبة الخارجية فان مرادهم بالخارج في نفيهم كون النسبة امرا خارجيا ما يرادف الاعتبار ونقول ان المراد بالنسبة الخارجية ما كان الخارج ظرفا لنفسها كالوجود الخارجي لا ظرفا لتحققها وحصولها كالوجود الخارجي والمنفي هو الثاني وصدق الاول لا يستلزم صدق الثاني والمراد بالافادة في اول التعاريف الوضعية لا ما يشمل العقلية ايضا فلا ينتقض بالامر والنهي بالوضع مما يشمل النوعية فلا يرد المركب من المجازات وبالافادة الفعلية اي يكون الوضع سببا للافادة الفعلية فلا ينتقض بمثل رحمك الله دعاء فانه وان افاد اثبات النسبة وضعا الا انه لا يفيد بالفعل اي لم يوجب الوضع الافادة حين الدعاء ايضا ومعنى افادة النسبة اثباتا او نفيا ايقاعهما او انتزاعهما فلا يرد مثل قم حيث يفيد نسبة القيام الى المخاطب والطلب الى المتكلم واستلزامه لايقاع الاخير ليس افادة وضعية ومن نظم علم وورود على التعريف الثاني ايضا حيث ان المراد المحكوم فيه باعتبار الوضع واما الثالث فقد يرد عليه بانتفاء الخارج لان المراد ان يكون النسبة واقعة مع قطع النظر عن هذا الكلام والنسبة في مثل قم يوجد بوجوده ويخدشه ان النسبة الواقعة بين الطرفين الازمنة للكلام الانشائي كان اوجه الا يمكن ان يكون لها خارج مثلا لقولنا قم نسبة فانه يعرض المتكلم وهي نسبة القيام الى المخاطب او الطلب الى المتكلم اثباتا ولا يخفى في الخارج اما يكون القيام والطلب حاصلا للمخاطب والمتكلم لتطابق النسبة الذهنية او لا فلا يطابقه ولا فرق بينه وبين قام زيد من هذه الحيثية ولا يوجب لفتاتا للذهن الى النسبة وعدمه فرقا بينهما كما قيل نعم لو فسر التعريف بان المراد انه كلام يدل على ان النسبة خارجا ويحمل النسبة على المطابقة سواء طابقت في الواقع ايضا ام لا كما ان الظاهر ان مرادهم ايضا ذلك كما يظهر من كلام جماعة منهم والمحقق الطوسي قدس سره في شرح الهيات الشفاء بل هو المستفاد من اضافة النسبة الى الضمير الراجع الى الكلام فان معناه ثبوت الخارج لهذه النسبة الموجودة بعينها لا ثبوت مطلقها بين الطرفين فانه ليس نسبة هذا الكلام اندفع النقض المذكور وكذا يندفع النقض بالكاذب عن الاخير لانه ايضا يدل على وجود خارج لنسبته وان لم يوجد وبالخبر الذي لا يكون احد طرفيه موجودا في الخارج مع ان الوجود الذهني غير منفك عن طرفي الخبر وقد يدفع النقض بالكاذب

تخصيص الخبر بالصادق وهو تحكم واما ما يستفاد من كلام الجماعة كالشيخ الرضي والشيخ عبد
القاهر والتفتازاني وغيرهم من ان مدلول الخبر الصدق وان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا
يدل الا على الصدق والكذب احتمال عقلي فليس مرادهم ان لفظ الخبر موضوع لما كان صادقا
بل ان المستفاد من قول الخبر زيد قائم وقوع القيام لزيد في الخارج وعدم ثبوته احتمال عقلي
ثم انهم اختلفوا في معنى صدق الخبر وكذبه فالمشهور انه مطابقته للواقع وعدمها وقال النظام
ومن تابعه مطابقته لاعتقاد المخبر وعدمها ولو كان خطاء فقول القائل السماء تحتنا
معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب ومراده من عدم المطابقة للاعتقاد
اعم من ان يكون هناك اعتقاد لم يطابقه او انتفى الاعتقاد كما يدل عليه تصريح
القوم بعدم الواسطة بين الصدق والكذب على هذا المذهب ومن الاعتقاد الحكم
الذهني الجازم او الراجح سواء كان مطابقا للواقع او لا فيعم العلم وهو الحكم الجازم
المطابق الذي لا يقبل التشكيك او الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم سواء طابق الواقع
ام لا قابلا للتشكيك ام لا والظن وهو الحكم بالطرف الراجح فالخبر المعلوم والمعتقد و
المظنون صادق والمشكوك والموهوم كاذب لا يقال لا حكم مع المشكوك فلا يكون خبرا بل هو
مجرد تصور لانه لا حكم للشاك بمعنى انه لم يدرك الوقوع واللاوقوع لكنه اذا تلفظ بالجملة
الخبرية تحقق الحكم لفظا فيتحقق الخبر وقال ابو عثمان الجاحظ الخبر اما مطابق للواقع او لا
وكل منهما اما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد للشك
او لعدم الشعور فهذه ثمانية اقسام واحد منها صادق وهو المطابق مع اعتقاد انه مطابق
وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق والبواقي وسايط فكل من الصدق و
الكذب اخص منه بالتفسيرين المتقدمين وقد يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يدل على كون
اثنين منها كاذبا وهو ليس كذلك والحق المشهور بالاجماع على الحكم بصدق الكافر في قوله الاسلام
حق وبكذبه في خلافه وقوله سبحانه متى هذا الوعد ان كنتم صادقين وقوله نعم هذا ما وعد
الرحمن وصدق المرسلون وبانه لو توقفا على الاعتقاد لامتنع الحكم بالصدق والكذب
اذ لا سبيل الى العلم به الا باخبار المخبر وهو يتوقف على العلم بصدق ذلك الاخبار المتوقف
على العلم بالاعتقاد فاما يدور او يتسلسل وبتوصيف المسلمين اليهود والنصارى بالكذب
على الله مع ان اكثرهم يعتقدون المطابقة وبالشاهد فانه اذا قيل هذا الخبر صدق يسبق الى الذهن
مطابقته للواقع وعدم صحة السلب وبانه لو اخبر واحد بواقعة ثم اخبر عدد التواتر بان هذا
الخبر صدق يحصل العلم بوقوع الواقعة لا اعتقاد المخبر اقول لا يخفى ان كثيرا من تلك الادلة انما

بصح

يصلح لنفي مذهب النظام دون الجاحظ وكثير منها ايضا لا يثبت الا الاستعمال الذي هو اعم
من الحقيقة ومع ذلك يرد على الاول انه ان اريد بالاجماع على الحكم بصدقه الاجماع على
كون خبره مطابقا للواقع فلا يفيد وان اريد الاجماع على اطلاق لفظ الصادق والكاذب
فان اريد الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فهو غير ثابت فان امثال ذلك ليس من
المسائل التكليفية التي يعلم فيها قول المعصوم وان اريد اجماع اللغويين فتحققه ممنوع وان
اريد غير ذلك فلا حجة فيه وبالجملة هذا الاجماع مما ادعاه العضدي ولا يثبت بمجرد
قوله اجماع ولا شاهد عليه وعلى الرابع ان توقف العلم بالاعتقاد على الاخبار ممنوع فانا
نعلم كثيرا من اعتقادات اهل الاسلام وغيرهم من دون اخبارهم وعلى السادس والسابع
انهما مسلمان في صدق الخبر واما صدق المتكلم وكذبه فلا بل لا يبعد دعوى تبادر مطابقة
الاعتقاد وعدمها او مع الواقع من الثاني واستعماله فيما يطابق الاعتقاد او لا يطابقه
شايع وبالجملة بين قول القائل هذا الخبر صادق او كاذب وقوله هذا المخبر كذا فرق ظاهر
فلو قيل بالمشهور في الاول وباحد الاخيرين في الثاني لم يكن بعيدا احتج النظام بقوله
اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله
يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع انه
مطابق للواقع فهو من جهة عدم اعتقادهم واجيب بوجوه الاول ان الاستعمال اعم من
الحقيقة والثاني ان المراد انهم قوم من شانهم الكذب وهو يجيئهم فلا تغير بصدقهم في
هذا الخبر والثالث من التكذيب راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا ما نسب اليهم و
الرابع انه راجع الى لازم فائدة الخبر لانه مقصودهم والا فالنبي كان اعرف منهم بمضمون
الخبر والخامس انه راجع الى استمرار الشهادة في الغيبة والحضور والحال والاستقبال
والامن والخوف المستفاد من فعل المضارع او القرينة الحالية حيث انهم كانوا يفعلون
بذلك لاسترضاء النبي والسادس ان المراد انهم كاذبون في هذا القول بزعمهم و
السابع ان التكذيب لقولهم نشهد باعتبار ما تضمنه من ان ذلك عن علم الاشتراط
العلم في الشهادة عرفا او ان ذلك عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد كما يدل عليه ان
واللام والجملة الاسمية والثامن ان التكذيب انما هو في تسميتهم هذا الاخبار الخالي
عن المواطاة شهادة قيل هذا يسمى خطاء لا كذبا قلنا استعمال الكذب في موضع الخطاء
شايع كما صرح به ابن الاثير في نهايته او نقول ان هذه التسمية تتضمن الاخبار بكونه
مسمى بالشهادة وذلك يدل عرفا على كونه صادرا عن علم والتكذيب لهذا الخبر الضمني

والفرق ح بين هذا الجواب وسابقه ظاهر فوقهم الاتحاد باطل احتج الجاحظ بقوله سبحانه
افترى على الله كذبا ام به جنة حصروا اخبار النبي بقوله اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي
خلق جديد في الافتراء الذي هو الكذب وخبر المجنون على سبيل منع الخلو والمراد بالثاني
غير الكذب لانه قسيمه وغير الصدق لانهم في مقام اظهار التكذيب ولعدم دلالة ام بجنة
عليه بوجه فالمعنى ان خبره ليس بصدق قطعا فهو اما كذب او خبر المجنون فيثبت الواسطة بزعمهم
وهم من اهل اللسان وبه يثبت مذهب الجاحظ اذ الواسطة انما يتحقق اذا اعتبر في
الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد وفي الكذب عدمهما لهما اذ لو اعتبر بالنسبة الى
الواقع فقط كان خبر المجنون الغير المطابق للواقع كذبا ولو اعتبر بالنسبة الى الاعتقاد فقط
كان خبره مع اعتقاد المطابقة صدقا ومع اعتقاد عدمها وعدم الاعتقاد كذبا فلا يتصور
واسطة وعلى ما ذكرنا يثبت من الاية الوسايط الست ولكن بعضها بالالتزام لانها تدل
صريحا ان الخبر الغير المطابق للواقع الذي لا يصدر مثله الا عن المجنون بالملائمة واسطة من غير
تخصيص بفرد منه وهو اما يكون من جهة عدم تحقق الاعتقاد لغفلة المخبر كما هو شان المجانين
حيث لا شعور لهم او بسبب اعتقاده المطابقة مع كونه مما لا يعتقده العاقل من غفلة فهو
مجنون او بسبب شكه في المطابقة وعدمها مع كونه مما لا يشك في مطابقته الا المجنون فهذه
الثلث صريحة ويلزمها ثلثة اخرى وهي المطابق للواقع مع غفلة المخبر او شكه او اعتقاده
عدم المطابقة لما عرفت من ان ثبوت الواسطة ولو واحدة موقوف على اعتبار المطابقة
وعدمها للواقع والاعتقاد معا ومع اعتبارهما ثبت الوسايط الست بل لنا ان
نقول بالدلالة على الست صريحة لانها يدل على ان كل خبر لا يصدر مثله الا عن المجنون
فكذلك كل مطابق له مع الغفلة او اعتقاد المطابقة او الشك اذا كان لا يعتقدها
او لا يشك فيها من له عقل لا يصدر الا عن المجنون فكذلك كل مطابق له مع الغفلة او اعتقاد
فيدل الاية على الست من الوسايط واختصاصها بما اذا كانت المطابقة او عدمها
جليا غير ضاير اما لعدم القول بالفصل او لظهور انه لا مدخلية لوضوح الخبر وخفائه
في الصدق والكذب وعدمهما ومن هذا ظهر ضعف ما قيل من ان الثابت بالاية واحدة
من الوسايط وهي الغير المطابق مع عدم تحقق الاعتقاد فان المجنون لا قصد له او اثنتان
بانضمام الغير المطابق مع اعتقاد المطابقة حيث ان الكفار يزعمون ان هذا الخبر مما لا يعتقده
من له عقل او ثلث بانضمام صورة الشك ايضا واضعف منه ما قيل في وجه انها لا يثبت
الا واسطتين من ان تسمية خبر المجنون اما من جهة خيالاته او تكلماته والوان ولا يمكن

الجمع

الجمع في النسبة لان خبر امر واحد لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور او ذلك كما
المجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا ووجه الضعف ان اثبات الواسطة بالاية ليس لانها تدل
على كون هذا الخبر الجزئي واسطة بل لدلالتها على ان خبر المجنون مطلقا واسطة بل لدلالتها
على ان خبر المجنون مطلقا واسطة ثم الجواب عنه ان ترديدهم ليس بين الكذب المطلق والاخبار حال
الجنون بل هو اما بين القصد وعدمه او الافتراء وعدمه على سبيل منع الخلو والجمع فان
معنى ام به جنة ام لم يفتر فعبر عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء لانه
الكذب عن عمد فالثاني قسيم لما هو اخص من الكذب فيكون هذا احد الخبر الكاذب في زعمهم
عن عمد ولا عن عمد ويمكن ان يجاب ايضا بان المسلم انهم اعتقدوا عدم كونه مطابقا للواقع
ولا يلزم منه انهم اعتقدوا عدم صدقه لجواز ان يكون الصدق مطابقة الاعتقاد كما هو مذهب
النظام وقد يجاب ايضا بان الترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد
معه ليس بخبر وبان الاية على فرض دلالتها فانما يدل على ثبوت الواسطة لا على تحقق معنى الصدق
والكذب فانه غاية ما يثبت فيها اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد ولا
انحصار فيه فلا يرد على الاول ان مدخلية القصد في الخبرية ممنوعة وعلى الثاني ان المستدل
لم يدع ان الاية يدل بنفسها على معنى الصدق والكذب بل ادعى انها تدل على الواسطة
ودلالتها على ثبوت الواسطة فبعد ثبوتها يثبت المط وقد استدل الجاحظ بوجهين اخرين ايضا
احدهما ان من اعتقد ان زيدا في الدار فاخبر عنه ثم ظهر خلافه لا يقال انه كذب ولا صدق فثبت
الواسطة ويتم المط به كما مر ورد بمنع عدم اتصافه بالكذب والظاهر انه وان قيل ان خبره كذب
ولكن لا يقال للمخبر انه كذب وثانيهما ان من قال محمد ومسيلمة فان ليس كاذبا ولا صادقا فثبت
الواسطة ورد بمنع عدم كونه كاذبا ولا يلزم منه تكذيب محمد ولا تصديق مسيلمة لان الحكم على
المجموع مغاير للحكم على كل واحد ثم ان فائدة هذا الخلاف يظهر فيما اذا قال المنكر اذا شهد
لك زيد فهو صادق فانه يكون اقرارا على المشهور ومذهب الجاحظ ولا يكون على مذهب النظام
وكذا فيما اذا قال المدعي كذب شهودي فانه يسقط دعواه على الاولين اذ معناه انه لا يطابق
الواقع دون الاخير اذ معناه عليه انه لا يطابق اعتقادهم واما اذا قال لم يصدق على المشهود
دون الاخيرين الى غير ذلك من التعريفات قال بعض افاضل العصر بعد نقل بعض من التعريفات
عن شيخنا البهائي ما خلاصته ان الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف
الخبر بالصدق والكذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا
مراده من كون الصدق مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان الحكم الثابت في الواقع كذا

تصف بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذا الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقد كل واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته في الوصف بالصدق والكذب فان قلت الصدق والكذب امران والخبر انما يتصف بالصدق والكذب لنفس الامر بين لا بما يعتقد صدقه وكذبه فلو كان شي مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده يحكم بانه كان صادقا فلو نذر ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطاه لمن لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا يبرء بعد ظهوره وبالعكس قلت اتصافه بما هو له كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يترتب عليه هو ما عرفنا اتصافه بذلك وعلمه في الصورتين ثم مع انه يجري على المذهبين الاخرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد يحكم النظام ايضا بخلاف الحكم في ذلك الخبر وكذا الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل يتصف بالكذب بمعنى انه كذب واسا الاما كاذبا اذ لا معنى لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم قال اذا عرفت هذا فاعلم انه لا محصل للتفريعات المذكورة لان قول المدعي كذب يهودي معناه كذبوا في الواقع لا في اعتقاد اليهودي بمعنى قالوا قولا كاذبا في الواقع على اي قول من الاقوال الثلثة وهو بطل حصر على الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعي كذب يهودي هو انه اعتقد عدم مطابقته للواقع وهو اقرار بطلان حصره وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير اعتقاد وعلم فان هذا معنى كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولا مخالفا لاعتقادهم واذا صرح بذلك فهو كما ذكره ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال لخبر كذب معناه على مذهب النظام انه غير موافق لاعتقادي فكذلك غيره من وصفه بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع ثم ذكر لتوضيح مطلبه كلاما هو هذا باذ في تعيين الخبر كلام له خارج المدلول وذلك الخارج هو الواقع وحقيقة مذهب المشهور في الصدق مطابقة مدلول الكلام لذلك الواقع وان الواصف في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في الواقع من حيث انه اعتقاده فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض قيامه في الواقع وكان اعتقاد المخبر عدمه فالخارج عند المخبر العدم

يعني يعتقد ان ما في الواقع هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده واما غيره ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد هو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا من المخبر فما يتوهم ان مذهبه ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب مخالفته كما بطل لا يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بكذب ولا صدق وهو واه لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث انه صادر من المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف باختلاف الاعتقادات فلا بد ان يكون مراده من المخبر في قوله صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهبه هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث ان الواصف هو الله مع ان علمه مخالف لما اعتقده ويدفعه ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم لانه كذب عند غيرهم ايضا فمن لم يعتقد ذلك والا فيلزم انحصار اتصاف الخبر بكونه كذبا او صدقا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا يتوهم ان هذا ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون الكذب والصدق هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع عليه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية تقريب ان الله عز شانه اطلق الكذاب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف له بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ثم نقل بعد كلام عن تمهيد القواعد انه قال من فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما صادقان فانه يلزمه على القولين فقال بعد نقل تمة كلامه ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بل هنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبر الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد وان كان القائل على مذهب النظام ايضا انتهى ما اردنا ذكره ويرد عليه وجوه الاول ان ما ذكره من ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب هو اعتقاد مطابقة الواقع ان اراد الثلثة

على الاول لا اول وعلى الثاني الثاني فهو كذلك ولكنه لا يجدي فيما هو بصدده الثاني ان الضمير المجرور في قوله هو كون اعتقاده ان كان راجعا الى المخبر فهو صحيح ولكنه غير مراده وان كان راجعا الى الواصف فهو ليس براي النظام الثالث ان ما ذكره من ان قول المدعي كذب يهودي معناه انهم قالوا الكذب في ما لا يطابق الواقع مسلم ولكن استلزامه بطلان الحق على الاقوال الثلثة باطل لانه انما يستلزمه اذا كان معنى الكذب ما لا يطابق الواقع كما هو المشهور اذ معنى قوله قالوا الكذب في الواقع انهم قالوا ما لا يطابق الواقع في الواقع ظاهر انه مستلزم لبطلان الحق واما على مذهب النظام فمعنى الكذب ما لم يعتقد المخبر مطابقته للواقع فمعنى قوله قالوا ما هو الكذب في الواقع انهم قالوا ما لم يعتقد واما مطابقته للواقع في الواقع وظاهر انه لا يستلزم البطلان وما استدل به على البطلان على الاقوال الثلثة بقوله فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد المطابقة وعدمه لا يجدي ما فيه لانه ان اراد بعدم اعتقاد المطابقة المعتبر في الكذب على مذهب النظام اعتقاد المخبر كما هو المصرح به في كلام جميع من حكى مذهبه ثم ولكنه لا يبطل الحق اصلا وان اراد اعتقاد الواصف فلم يثبت اعتبار ذلك على مذهب النظام بل هو خلاف ما تطابقت عليه عبارات القوم في نقل مذهبه ثم لو كان بينا ان كان معناه كما اثبتناه فاين ذلك ومتى اثبته وان كان المعنى كما ذكرناه فما فائدته وكيف يقبل بلا دليل مع مخالفته لصريح كلام القوم والنظام ودليله نعم يشترط في الحكم بالكذب على مذهب النظام اعتقاد الواصف عدم اعتقاد المخبر بالمطابقة وهو لا يوجب سقوط الحق الرابع ان قوله معنى قول المدعي كذب يهودي هو انه اعتقد عدم مطابقته للواقع باطلاقه باطل وانما هو على المشهور واما عند النظام فمعناه اعتقد انهم قالوا ما لا يطابق اعتقادهم وكذا قوله ليس معنى كذبوا الخ وكذا قوله فان هذا معنى كذبوا في اعتقادهم غير صحيح على مذهب النظام لان معنى كذبوا في اعتقادهم على مذهبه انهم اخبروا من غير اعتقاد في اعتقادهم والخامس ان قوله ولكنه ليس تفريعا على الكذب المطلق بل على الكذب في الاعتقاد مردود بان هذا معنى الكذب المطلق على مذهب النظام لانه يجعل اعتقادهم جزء معناه والسادس ان قوله فكذلك غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده فيه انه ليت شعري لم ذلك اللابد به وما الذي تقتضيه مع تصريح الجميع بخلافه في تقرير هذا المذهب والسابع ان قوله وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في الواقع الخ فيه انه من اين ظهر ان هذا حقيقة مذهبه ومن بين له ذلك مع ان كلام النظام نفسه غير موجود وكلام الوسائط صريح في خلافه ولم يدل دليل عليه والثامن ان قوله فوصف

الخبر بالصدق والكذب الى قوله لا من حيث صدوره عن المخبر فيه انه لم يقل احد بان وصفه بهما باعتبار صدوره حتى يحتاج الى ذكره ووصفهما باعتبار اعتقاد السامع كما توهمه هذا الفاضل كون الوصف باعتبار سماع الخبر لا نفسه والتاسع ان قوله فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط الخ فيه انه كيف ليس كذلك مع ان كلام الجماعة منهم التفتازاني في شرح التلخيص والعضدي وشيخنا البهائي وغيرهم صريح في ذلك و دليله ينادي به والعاشر ان ما ذكره بقوله لا يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب فيه انه ان اراد بالنسبة الى معتقده في اعتقاد المخبر بالمطابقة وعدمها فلا يلزم اصلا وهو ظاهر والحادي عشر ان قوله لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث صدوره عن المخبر فيه انه لم يقل احد بانه هو الكلام من حيث صدوره ولا يلزم ذلك ايضا من جعل الصدق مطابقة اعتقاد المخبر ولو لزم ذلك منه لزم من جعله مطابقة اعتقاد الواصف عدم كونه خبرا ايضا نفس الكلام فان قيل مراده ان الصدق والكذب يعرضان للخبر بتوسط نفسه فلو عرضا باعتبار صدوره لزم مدخلية هذا الاعتبار في نفسه قلنا من اين علم انهما من العوارض الذاتية للخبر بل يعرضانه باعتبار لازمه فان الخبر هو نفس الكلام لكن صدوره من المخبر من لوازمه الغير المنفكة الثاني عشر ان قوله ولا بد له من خارج اعتقادي وهو يختلف بحسب الاعتقادات فيه انه نعم يختلف ذلك بحسب الاعتقادات وكيف لزم منه ما علله به وما فائدة ذلك الكلام الثالث عشر ان قوله فلا بد ان يكون مذهب النظام فيه انه لم ذلك وما اقتضاه وما الذي اوجب ان يحمل لفظ الخبر في كلامه على ما يشمل السامع ايضا غاية الامر انه لا يصح جعل المطابقة لاعتقاد المخبر وعدمها صدقا و كذبا فهل يوجب ذلك صرف كلامه عن صريحه ومخالفة جميع من حكى عنه مذهبه وابطال ما فرعوا على الخلاف ولو جاز ذلك لوجب الحكم برفع الخلاف بين العلماء راسا وعدم صحة التفريعات على المسائل الخلافية لبطلان غير الواحد من الاقوال فيجب صرفه عن المخالفة الرابع عشر ان قوله والا فيلزم انحصار اتصاف الخبر الخ فيه انه نعم كذلك على مذهب النظام ولكن لا يلزم منه ان لا يكون ذات الخبر متصفا بالصدق والكذب فان ذاته متصف بهما باعتبار مطابقته بالنسبة لاعتقاد المخبر وعدمها كما ان على المشهور يتصف بهما باعتبار مطابقتها للواقع وعدمها غاية الامر ان علة الاتصاف غير الذات وليت شعري انه اذا كان اتصافه بهما بالنظر الى ملاحظة حال المخبر وغيره كيف يكون ذاتيا واذا كان بالنظر الى حال المخبر فقط لا يكون كذلك الخامس عشر ان قوله لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبر

في المطابقة للواقع وعدمها فهو كذلك ولا ضير فيه وان اراد بالنسبة الى معتقده ثم

الخبر عند النظام لا يوجب كون الوصف باعتبار صدوره عن المخبر فانه اعتبار لاعتقاد السامع ثم

الشاهد الخبر انه انما هو لاجل ان الشايع من معنى الصدق والكذب هو المعنى المشهور وهذا ايضا هو السبب في ظهور هذا المعنى لو كان القائل على مذهب النظام ايضا لو تعارف مذهب النظام وشاع فلا نم ظهوره وما ذكره السادس عشر انه لو كان مذهب النظام من الاجماع على صدق قول اليهودي الاسلام حق واللازم من مذهبه كذبه **منهاج** الخبر ينقسم الى متواتر واحاد وعرفوا التواتر بتعريفين احدهما انه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه وصرحوا بان القراين الغير المنفكة داخلة في نفس الخبر وهم شرطوا في التواتر شروطا منها الكثرة التي امتنع معها التواطؤ على الكذب عادة كما ياتي بعد ذلك وغرض هؤلاء انه يمتنع حصول العلم بدون هذه الشروط فلا يتحقق التواتر بدونها ولا ينافي ذلك دخول القراين الغير اللازمة في خصوصية الخبر لان زعم المعرف ان مجرد الخصوصيات وان بلغت ما بلغت لا ينفع في حصول العلم ما لم يحصل تلك الكثرة فللكثرة مدخلية في حصول العلم وان كان للخصوصيات ايضا مدخلية فيه ولا يرد النقض باخبار ثلثة يعرف فيه العلم بالقراين الداخلة لان هؤلاء يمنعون ان مثل ذلك غير متحقق قطعا اذ صرحوا في الخبر الواحد بانه لا يفيد العلم ونسبوا الخلاف الى البعض وثانيهما انه خبر جماعة يمنع تواطؤهم على الكذب فيه وهذا على طريقة اشتراط حصول العلم بذلك لا يتفاوت مع التعريف الاول لان ذلك لا ينفك عن افادة العلم كما ان الاول لا ينفك عن كونه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب نعم من ظن حصول العلم بخبر ثلثة منها بالقراين الغير اللازمة فيكون هو داخلا في المتواتر على التعريف الاول لتصريحهم بدخول القراين اللازمة في نفس الخبر بل في الثاني ايضا لو اريد امتناع التواطؤ ولو بسبب القراين الداخلة ولو اريد من قيد بنفسه ما لا يشمل القراين الداخلة يخرج عن الاول كما يخرج عن الثاني بقيد الحيثية كما هي المعتبرة في التعاريف ويدخل في الثاني الخبر عن المعقول مع انه خبر متواتر لانهم اشترطوا كونه خبرا عن الحس ومرادهم انه شرط لتحقق التواتر وداخل فيها الا ان يراد بالكذب ما يشمل الخطاء ايضا فانه يصير المعنى خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب والخطاء فيه ولا شك ان شيئا من الاخبار عن المعقولات لا يمتنع فيه التواطؤ على الخطاء ثم ان تصريحهم بعدم حصر التواتر في عدد لا ينافي شيئا مما ذكروا بناء على ما هم عليه من مدخلية القراين الغير اللازمة وانه لو لا مدخلية الكثرة ايضا نعم من قال بان المناط الكثرة فقط من غير مدخلية للقراين لا الداخلة ولا الخارجة يرد عليه ذلك ويمكن التوجيه بان مرادهم انتفاء الحصر في عدد معلوم معين لنا وان كان ذلك في الواقع ومن هذا ظهر ما في كلام من اعترض على التعريف الاول ان مقتضى اشتراط الكثرة المذكورة مدخلية الكثرة مقتضى تصريحهم بان قيد بنفسه احترازا عما لو حصل العلم عن القراين الخارجة انه لو حصل

العلم

العلم عن القراين الخارجة انه لو حصل العلم بخبر جماعة غير متكثرة بالقراين الداخلة يكون متواترا فان من عرف بهذا التعريف يزعم عدم حصول العلم بدون هذه الكثرة فان قلت على هذا اي فائدة للقراين الداخلة حتى تخص الخارجة بالاحتراز عنها فان مثل هذه الكثرة لا ينفك عن العلم قلنا مع ان هذه الكثرة ايضا من القراين الداخلة ان المراد الكثرة المقيدة بامتناع تواطؤهم اي اتفاقهم وتواطيهم على الكذب وهذا لا يوجب العلم اذ قد يكذب مثل هذه الجماعة بدون التواطؤ وكذا ظهر ما في كلام من اعترض على الاول ايضا بعد اشتراطهم الكثرة المذكورة بانها ان كانت ماخوذة في مهية التواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم اخراج فيه بنفسه فلا حاجة في حصول العلم الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة صدق الحد والا لم يكن ماخوذة فلا معنى لاشتراطها فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف على شرط اخر في حصول العلم به فانا نختار الثاني ونقول انه بيان شرط حصول المهية يعني ما يفيد العلم بنفسه ولكون الكثرة من القراين الداخلة لا ينافي افادة العلم بنفسه وكذا ظهر دفع ما اعترض عليه بانه اذا كان المراد بالكثرة الكثرة المطلقة باعتبار الاصطلاح فلا معنى لتقييدها بما يمتنع تواطؤهم على الكذب وان كان المراد الكثرة المقيدة بما يمنع تواطؤهم فان اريد الامتناع من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر فمع انهم لا يقولون به لا يلايم ما ذكروا في فائدة قيد بنفسه من التخصيص بالقراين الخارجة بل اللازم الاحتراز عن القراين الداخلة ايضا وان اريد الامتناع بعد ملاحظة خصوصيات المواضع فيرجع هذا الشرط الى محض ادراج قيد الكثرة واعتبارهم ذلك في غاية البعد ودفع ان المراد الكثرة الثانية والمراد امتناع التواطؤ من جهة نفس الكثرة ولكن امتناع التواطؤ لا يفيد في حصول العلم لاحتمال كذبهم بدون التواطؤ ثم انه لا شك في امكان وقوع التواتر لعدم لزوم محال على فرضه وانكار السمنية والبراهمة ضعيف وحجة واهية وذكروا له شروطا منها ان يخبروا جميعا عن العلم فلو اخبر البعض عن الظن لم يحصل العلم فلم يحصل التواتر اقول لا يخفى ان الظاهر انه لا خفاء في اشتراط اخبار البعض عن العلم واما اشتراط اخبار الجميع عنه فالظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون بعض المخبرين عن الواقعة ظانين بها فيتاكد قول العالمين بقولهم فيحصل العلم بالجميع كما هو المشاهد في كثير من الوقايع ومنها ان يستندوا الى الحس بان يقولوا راينا او سمعنا فلا تواتر في المعقولات لتطرق الالتباس الموجب لاحتمال النقض فيها وعدم استحالة الخطاء فيها عادة فان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها السهو والغلط والاشتباه اما لاجل غموضها وخفائها او لمعارضة العقل الوهم بخلاف المحسوسات فان

وقوع الغلط فيها اما مستحيل عادة او نادر جدا وهذا هو السر في عدم حصول العلم بالمعقولات ولو تطابق عليها خلق كثير من يحصل العلم بخبر اقل منهم بكثير في المحسوس ومن المعقولات ما كان بعض مقدماته عقليا ثم المراد بالحس الحواس الخمس الظاهرة مطلقا وتخصيص صاحب المنهاج اياه بالسمع تحكم ومنها ان يبلغ المخبرون في كل طبقة حدا يمنع التواطؤ على الكذب عادة فلو ذكر واحد خبرا لجماعة وهكذا الى ان ينتهي في طبقة الى عدد التواتر لم يكن متواترا ومن هذا الطريق حصل الاراجيف بين الناس ويشتهر اقوال المراد ببلوغ الرواة في كل طبقة الى هذا الحد ان كان بلوغهم اليه مطلقا سواء كان كل واحد من اهل الطبقة الاخيرة ناقلا عن كل واحد من اهل السابقة حتى ينقل كل عن الجميع او كان كل واحد من الاخيرة ناقلا عن بعض من السابقة ولان خبر كل واحد من اهل الاخيرة ليس خبر الاخر من حيث الاسناد ولاجل ذلك يحصل التغاير بين اخبار اهل الطبقة الاخيرة فيكون ما اخبر عنه هذا غير ما اخبر عنه ذاك فلا يتحقق خبر واحد متواتر وان كان المراد من بلوغهم الى هذا الحد بلوغهم اليه مع رواية كل من الاخيرة عن كل من سابقتها يلزم عدم كون جميع ما يدعون فيه التواتر الذي تعددت فيه الطبقات كثيرا متواترا لعدم ثبوت الرواية بهذه المثابة في شيء منه على انه قد يتجاوز طبقات الرواية عن الاسمين يتوقف التواتر على نقل كل من الاخيرة عن كل من سابقها ونقل ان كلا من سابقها نقل عن كل من الثالثة ايضا وهكذا حتى يصل الى الاولى بل يلزم امتناع تحقق التواتر عادة لحكمها بامتناع ثبوت الرواية بهذا النحو بعد بلوغ الطبقات الى عشرة او عشرين مثلا فان قلت المراد بلوغ كل طبقة حدا يحصل العلم بقولهم فالمناط حصول العلم قلنا المراد ان كان العلم الواقعي المانع عادة من النقيض بعد التامل وملاحظة الاطراف فحصوله موقوف على ما ذكرنا وان كان المراد اعتقاد جازم حاصل ابتداء من دون تامل ولو ارتفع بعد ملاحظة الاطراف فلا شك انه ليس بعلم واكثر الاخبار المدعى تواترها لاجل حصول العلم من هذا القبيل حيث لو تامل فيه مع تخلية الذهن عن التقليد يرتفع او نوقش عنها على ان حصول العلم من قول الطبقة الثانية يتوقف على العلم باخبارهم وهو لا يحصل الا بعد رواية كل من الاخيرة عن كل منها فان قلت لو اخبر كل واحد من جميع اهل بلدة بخبر سمع كل واحد منهم من واحد من جميع اهل بلدة اخرى يحصل العلم عادة بوجود ذلك الخبر في اهل البلدة الثانية مع انه على ما ذكر يلزم عدم حصوله قلنا المعلوم هو وجود هذا الخبر عند اهل الثانية على سبيل الاطلاق ولكن اخبار كل واحد من اهلها فغير معلوم وعلى هذا فاذا تجاوز الى الرابعة وهكذا يقوى كلما يتصاعد وهذه الشبهة يجري في المتواترات المعنوية ايضا نعم اذا اخبر جم غفير وجمع كثير خبرا عن مثلهم

وهكذا

وهكذا وضمت مع اخبارهم قراين خارجية وامارات ظاهرة ومؤيدات منفصلة ودلالات مؤكدة يمكن حصول العلم بما اخبروا به وان تعددت الطبقات كثيرا ومن هذا القبيل الامور التي حصل حصولها عندنا معلوم ضرورة كوجود نبينا ووصيه وادعائهما الرسالة والامامة وامثالها والحاصل ان تواتر الخبر وافادته العلم بنفسه من غير ضم ضميمة خارجية بعد تعدد الطبقات امر صعب جدا واثبات وقوعه اصعب فما نقل عن بعض السمنية والبراهمة من انه ينكر تواتر الخبر فان كان خبرا عن الماضي ويقول بامكانه وثبوته اذا كان اخبارا عن الموجود ليس كما ليس عن وجه ومنها ان لا يسبق ذهن السامع شبهة او تقليد ينافي موجب الخبر فانه مانع من تاثير الخبر وانه يمنع حصول العلم من التواتر لاجل ان السامع بعد ما سمع خبرا واحدا يوثر ذلك في نفسه ويحصل له نوع تردد او ظن وبعد سماع الثاني يقوى ذلك حتى ينتهي الى العلم واذا سبق في ذهنه شبهة او تقليد لا يحصل له اثر من الخبر الاول بل يقطع بكذبه او بعدمه كعدمه حيث انه قاطع بخلافه كما اذا سمعنا خبرا مما يقطع بخلافه ثم انه ربما يتفاوت ذلك بوضوح الشبهة والتقليد وعدمه وكثرة المخبرين في الغاية وعدمها فقد يبلغ كثرتهم حدا لا يبقى معها ما سبق في ذهنه ولاجل ذلك ينكر المخالفون تواتر النص الجلي على الولي والكفار معجزة النبي ومنهم من ذكر شروطا اخر ايضا لا دليل على شيء منها نعم مما اشترطه بعضهم العدد الخاص ونفاه الاكثر واللازم مما مر ان المعتبر في المتواتر ان يكون افادته العلم لاجل الكثرة من غير مدخلية للقراين بل كان حصول العلم مستندا الى الكثرة وكانت هي الموجب له وهذا لا يناسب ظاهرا ما ذكروه من عدم اشتراط عدد خاص لانه لو كان المناط في حصول العلم هو كثرة العدد من غير مدخلية شيء اخر اصلا فلا يعقل اختلاف اعداد المخبرين في افادة العلم بل كل عدد يفيد يلزم منه ذلك ويلزم عدم افادة الناقص له ويمكن ان يكون نفي العدد الخاص بناء على ما هم عليه من دخول القراين الداخلة في الخبر فيه كما اشرنا اليه او يكون المراد نفي العدد المعين عندنا بل يظهر من الرازي في المحصول ان النزاع ايضا في التعيين عندنا **تتميم** اذا تكثرت الاخبار في وقايع واختلفت ولكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك المعنى المشترك بسبب كثرة الاخبار فذلك المعنى المشترك هو المتواتر معنى وتحقيق المقام على ما يقرب مما ذكره بعض الاعلام في حواشيه على شرح العضدي ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد

سواء كان تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعى او بعضه
كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه واني تارك فيكم الثقلين بوجود تفاوت في ساير
الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ
مترادفة مثل الهر طاهر والهر نظيف والسنور نظيف وهكذا فيكون اختلاف الا
خبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالة التضمنية
على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الا
حاد مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمروا واخر انه ضرب بكرا وثالث انه ضرب
خالدا وهكذا الى ان يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يعلم المضروب
وكذا لو اختلف في كيفيات ضربه ومضروبه وورد الاخبار المتكثرة فيما يحرم منه الزوج
من الميراث حيث ان حرمانه في الجملة يتيقن لكن الخلاف فيما يحرم عنه والرابع ان يتواتر
الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول مقصودا بل كانت الاخبار مسوقة لبيان
ذلك الحكم الالتزامي مثل ان نهانا الشارع عن الوضوء عن الماء القليل اذا لاقته العذرة
وعن شربه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقته الميتة وهكذا فان النهي عن
الشرب والغسل والوضوء بضميمة اجماع يدل بالالتزام على النجاسة والثاني ان لا يكو
ن يكون المدلول الالتزامي مقصودا وانما حمل مثل الاخبار الواردة في غزوات علي
وعطايا حاتم اذا تذكرت بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان تذكر غزوة
خيبر بالتفصيل الذي وقع فيها فانها لا يمكن صدورها بهذا التفصيل وذلك الا عن الرجل
الاعز الشجاع البطل بالغ ذروة الشجاعة وكذا غزوة احد والاحزاب وغيرها فباجتماعها
يقطع بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ تلك الاثار وهكذا عطايا حاتم والخامس
ان تذكر هذه الوقايع ولكن لا بحيث يدل كل منها بخصوصه على الشجاعة مثل ان عليا
قتل في حرب كذا رجلين وقال اخر انه قتل في حرب اخر رجلا وثالث انه غلب على اثنين
من محاربيه وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان ذلك ناش عن ملكة هي الشجاعة
وليس محض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص وكذلك في السخاوة والقدر المشترك
المعلوم من تلك الوقايع بالتضمن ليس الا محض القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة
والسخاوة ولكن المعلوم من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل
السخاوة من باب الدلالة التضمنية نظره الى القسم السابق وقول العضدي ان الواقعة
الواحدة لا يتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك

وهو المتواتر ناظر الى الاخير ثم لا يخفى ان ظاهر كلمات القوم ان القسمين الاولين من
المتواتر اللفظي والبواقي من المعنوي وهو المستفاد من كلام والدي طاب ثراه منهاج
الخبر الواحد ما لم يبلغ في الكثرة حدا يفيد العلم بنفسه بان لا يكون خبر جماعة او كان
ولكن لا يفيد العلم او افاد ولكن لا بسبب الكثرة وقيل ما افاد الظن ويعم عكسه بما لا
يفيده ودفعه بحصص المعرف بالخبر المعتبر ونفي الاعتبار عما لا يفيد الظن تخصيص بلا
مخصص على انه ان اريد الاعتبار شرعا يخرج كثير من اقسام الخبر المعتبر عند كثير من
العلماء اذ ليس بناؤهم على اعتبار الظن في العمل بالخبر بل لا يعتبرون كثيرا من الاخبار
المفيدة للظن وان اريد عقلا ينتقض بجميع الاخبار المفيدة للظن بعدم اعتبارها عقلا
وايضا ينتقض بخبر يفيد العلم بالقرائن الداخلة عند من يقول بافادته العلم ودفعه
بان التعريف للخبر بنفسه مدفوع بان القرائن الداخلة داخلة في نفس الخبر ثم لا فرق في
كونه واحدا بين كون رواته قليلة او كثيرة فدخل المستفيض زيادة على ما ذكر ولم ياخذ وا
في تعريفه عدم افادته العلم ولكنه قد يظهر من مطاوي عباراتهم فعلى الاول يدخل
في كل من المتواتر والواحد وعلى الثاني يكون من الثاني خاصة هذا ثم ان الخبر
باعتبار اقترانه بالقرائن الخارجة وعدمه ينقسم الى قسمين لانه اما يقترن بها او لا
ولا شك في ان الاول قد يفيد العلم وانكاره مكابرة والعقول لا يلتفت الى
الاحتمالات النادرة والغالب استناد العلم الى الخبر والقرائن معا وفي بعضها
الى مجرد القرائن ممكن ايضا واما القسم الثاني فقد وقع الخلاف فيه في انه هل يفيد العلم
ام لا فالاكثر الى انه لا يفيد مطلقا وقال قوم يفيده ثم اختلفوا فقال احمد يحصل به
ويطرد وقال قوم لا يطرد واختار ذلك الفاضل الخوانساري في حاشيته على شرح
العضدي وهو الحق لما تقدم مقدمة هي ان القرينة الدالة على صحة ما تضمنه الخبر على
قسمين الاول ما ينفك الخبر عنها كاحضار الجنازة وخروج المخدرات ناشرات صالحات
لاطمات عند الاخبار عن موت شخص وتسمى قرينة منفصلة الثانية قرينة لا ينفك الخبر
~~عنها كاحضار الجنازة وخروج المخدرات ناشرات صالحات لاطمات عند الاخبار عن~~
~~موت شخص~~ وتسمى قرينة متصلة وداخلة اما الاولى فلا شك في مغايرتها للخبر عند الا
طلاق واما الثانية فلا شك ايضا في كونها غير منفكة عن الخبر وداخلة في نفسه عند الاطلاق
بمعنى انه اذا قيد بنفسه يراد به معها كما صرح به الاكثر بل هو مجمع عليه حتى ان بعضهم يطلق
القرائن ويريد منها المنفصلة فكانه لا يجعل المتصلة داخلة في القرينة بل من الخبر ويتم

كما قال الاردبيلي وفسقه وعدالة الراوي وحفظه وضبطه وسلامته ونقص الخبر وفساده ونحوها

به كلام الشيخ طاب ثراه في العدة والسر فيه انه لا بد للخبر من مخبر ومخبر له ومخبر عنه وكل
منها مطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد من افراده فالراوي لا يتحقق في
الخارج الا وهو اما فاسق او عادل او مجهول الحال وكذا المروي له لا يوجد الا وله
اما غرضه من الجانب المخالف او لا والواقعة اما يكون جلية او خفية او متوسطة بينهما
فلما كانت هذه لازمة للخبر ولم يمكن ذلك الا في ضمن واحد من الافراد التي بعضها
يكون قرينة على الصدق او الكذب فلزم وجود بعض هذه الافراد مع الخبر دائما
وكل شيء لا ينفك عن اخر لا يمكن الحكم على ذلك الشيء بدونه لعدم وجوده بدونه
واذا عرفت ذلك فاعلم ان القرائن الداخلة داخلة في نفس الخبر فنقول ان من نفتش من نفسه
وجد منه كثيرا افادة العلم لمن بعض الاخبار الاحاد فانا نعلم قطعا ان بعض الاشخاص
المعتمدين لو اخبرنا بواقعة جلية نقطع بها قطعا لا يبقى به شك اصلا وهذا مرتكز
لمن راجع وجدانه فلا شك في انه لو اخبرنا مجتهدان عدلان بان زيدا قد مات
وكنا حاضرين في صلوته وكفنه ودفنه نقطع به بحيث لا شك فيه اصلا استدل الاولون
بوجوه منها انه لو افاد العلم لزم الاطراد واللازم باطل اما الملازمة فلان افادة بعض
الاخبار للعلم ليست شرعية حتى يمنع التخصيص فهي اما عقلية او عادية وعلى التقديرين
التخصيص بالبعض يوجب الترجيح بلا مرجح او الترجح بلا مرجح اذ لا تفاوت بين الاحاد
اصلا والمفروض انتفاء المتممات الخارجية واما بطلان اللازم فظاهر وفيه ان للقائلين
بالاطراد منع بطلان اللازم وللقائلين بعدمه ان يقولوا ان المفروض عدم القرائن
الزائدة لا مطلقا فيجوز ان يفيد خبر العلم مع بعض القرائن الغير الزائدة ولا يفيد بدونه
وذلك القدر كاف للترجيح والترجح ولا يلزم تواتره حيث يعتبر فيه الكثرة ومنها
انه لو حصل العلم به لاستلزم تخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع وفيه ان
هذا وارد على الاطراد واما على عدمه فيمنع ان المخالف بالاجتهاد ان كانت مخالفته
بعد العلم فلا خلاف في تخطئته والا فلا جهة للتخطئة ومنها انه لو حصل العلم به لادى
الى تحقق شيئين متناقضين فان ذلك جايز غير ممتنع لان المعلوم واقع والا لكان
العلم جهلا وفيه ان ذلك لدفع القول بالاطراد صالح واما على القول بعدمه فالجواب
ظاهر احتج القائل بافادته العلم بوجوب العمل به اجماعا ولولاه لما كان صالحا
للعمل للنهي عن العمل بغير العلم في الايات والاخبار ولا يخفى ان هذا الدليل وان جعله
بعضهم دليلا على الاطراد ولكنه على فرض تماميته لا يثبت الا في الجملة لعدم وجوب العمل

بجميع الاحاد منهاج التعبد بالخبر الواحد المجرد عن القرائن المنفصلة جايز
عقلا خلافا لابن قبة وجماعة من علماء الكلام والجبائي من العامة لنا القطع بان
الشارع لو قال اذا اخبرك شخص بشيء عني لم يخالف صريح العقل فاعمل بموجبه وعرضنا
على عقولنا لم نحكم بلزوم محال او قبيح منه لذاته او لغيره احتج المخالف بوجهين احدهما
انه لو جاز لجاز في الاخبار عن الباري تعالى ايضا وهو باطل بغير معجزة اجماعا والجواب
تسليم اللازم ومنع الاجماع نعم لا يجوز شرعا بل عادة ايضا وثانيهما ان كذبه جايز
عقلا وهو يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال فلو جاز التعبد به لجاز تحليل الحرام
وتحريم الحلال عند العقل واجيب بمنع اللازم لانه انما يلزم من كذب الخبر واما اذا كان
جايز الكذب فلا يلزم الا جواز تحليل ما يحتمل ان يكون حراما وبالعكس وبطلانه ممنوع
وفيه ان جواز تحليل محتمل الحرمة يستلزم جواز تحليل الحرام ايضا اذ لو لم يخبر لجاز ان لا
تحليل الحلال لعدم واسطة في الواقع وحليته هذا غير معلوم فيجب ان يكون تحليل
الحرام ايضا جائزا حتى يجوز تحليل ذلك والصواب ان يجاب بانه لا يلزم منه الا جواز
التحليل الظاهري للحرام الواقعي وبعبارة اخرى جواز تحليل ما حرمه الشارع على
العالم بتحريمه للجاهل ولا فساد فيه وقد تبين ان الاحكام الشرعية عند العدلية
منوطة بمصالح ومفاسد نفس امرية فالتحريم الواقعي لاجل مفاسد لا محالة والتحليل
الظاهري يجب ان يكون لمصالح ومتعلقهما امر واحد لم يتفاوت فيه شيء الا الجهل بالحكم
وهو لا يوجب دفع المفاسد فيلزم ان يتحقق في شيء واحد مفاسد موجبة لحرمته و
مصالح موجبة لحليته ويلزم حليته مع ما فيه المفاسد الموجبة للحرمة وهو قبيح وجوابه ان تلك
المصالح والمفاسد لا يجب ان يكون من ذاتيات المتعلق ولوازمه بل يتبدل بتبدل
حالاته واختلاف الازمنة وتفاوت حالات المكلف واوصافه ولذا ترى اختلاف
الاحكام بتلك الاختلافات وقد يعرض لاحدهما حالة اخرى يوجب مصالح غالبة
على المفاسد الاولى او مساوية لها وقد يكون بالعكس وعلى هذا فيمكن ان يكون
الشيء بنفسه مصالح ويتبدل بالمفاسد بعد صيرورته مظنون الحرمة او المخبر عنه
بالحرمة فان قيل انا نرى تفاوت الحكم كثيرا بالنسبة الى العالم او الجاهل وجواز
العمل بالاصل لمن لم يبلغ اليه الدليل ولا يمكن تفاوت المصالح والمفاسد لاجل
الجهل بالحكم او بدليله لان الحكم بالحرمة مثلا ان كان معلولا للمفاسد مع قطع النظر
عن العلم والجهل فيلزم تحققه حين الجهل ايضا وان كان معلولا للمفاسد بشرط علم

المكلف فيلزم عدم تحققه في بد والامر لانتفاء العلم قبل تحليل الشارع وتحريمه
قلنا الحرمة معلولة للمفاسد مع العلم بتحريم الشارع قوله فيلزم عدم تحققه ابتداء
قلنا نعم ولم يتحقق بل المتحقق في بد والامر هو التحريم اي اعلام الشارع بكونه ذا مفاسد
او مطلوب الترك حتما وبعد تحقق الحرمة بالنسبة الى من علم بذلك الاعلام فالمفاسد
علة لقول الشارع وهي مع العلم بالقول علة للحرمة وتعلق في دفع ذلك اي
معذورية الجاهل في بعض الاحكام او بعض موضوعاتها ان المفاسد والمناقص
باقية بحالها لم يتبدل ولكن يتدارك هذا النقص من شئ اخر من الاعمال الشاقة
والمجاهدات الصعبة ولساير التكليفات ولا يخفى ما فيه لان تلك الاعمال ان كانت
بحيث تدافع الضرر الموجب للتحريم ويزيل سببية الحرمة فيجب ذلك في العالم ايضا ولا
فلا يكون كذلك في الجاهل ايضا وتجويز اختلاف الحكم هنا بسبب اختلاف العلم والجهل الذي في
اصل الحكم لا وجه له اذ لو كان ذلك الاختلاف صالحا لاختلاف الحكم فلم لا يصلح له ولم
بما ذكر ظهر الجواب عن تقرير الدليل بان العمل بخبر الواحد مظنة للضرر ضرورة عدم
زوال مفاسد الحرام بالجهل **منهاج** اختلفوا في حجية الخبر الواحد ووقوع
التعبد به شرعا ولنقدم مقدمتين الاولى اعلم ان المراد بحجية الخبر ايجاب الشارع العمل
به بان يحكم بوجوب ما يدل على وجوبه واستحباب ما يدل على استحبابه وهكذا وليس
المراد تجويز الشارع العمل به اذ المقصود من عقد هذه المسئلة اثبات وجوب الاخذ به
واتباعه والقول بان التجويز هنا يستلزم الايجاب فاسد اذ لا يلزم من جواز العمل به شرعا
وجوب العمل بمقتضاه لان معنى جواز العمل به انه يمكن العمل وبه تركه فيكون الحكم الى اختيار
المكلف بخلاف وجوب العمل فان قيل اذا دل خبر على وجوب شئ مثلا فلا يخلو اما ان يكون
هذا الشئ واجبا ويصير واجبا بهذا الخبر ام لا فعلى الاول لا سبيل الى تجويز ترك العمل به
وعلى الثاني الى تجويز العمل به قلنا اولا انه لو تم هذا لدل على انه لا يمكن اباحة العمل
بخبر الواحد لا على ان اباحتها مستلزمة لوجوبه وثانيا انه لم يجوز ان يكون مثل التخيير بين
تقليد احد المجتهدين القائل احدهما بوجوب شئ والاخر بعدمه الثانية اعلم ان محل
النزاع هنا يتصور على وجوه احدها ان يكون النزاع في حجية خبر الواحد مطلقا اي جميع
ما يصدق عليه هذا العنوان الا ما دل دليل خارجي على عدم كونه بخصوصه حجة كشهادة
الشهادة وقول ذي اليد وغيرهما وثانيها ان يكون في خصوص الاخبار المروية في الحجج
بطريق الاحاد مطلقا اي جميعها الا ما فقد شرطا ثبت اشتراطه من دليل اخر وثالثها

ان يكون في طائفة خاصة من تلك الاحاديث كالصحاح او مع الحسان او غير ذلك ورابعها
ان يكون في حجية الخبر في الجملة اي خبر ما حتى يكون المراد رفع السلب الكلي اي ليس لا خبر قطعا
اذ لا يفيد بحجية خبر ما شيئا في الاحكام ولا يتفرع عليه بحجية ما يتمسكون به من الاحاد
في الفروع مع انهم عقدوا هذه المسئلة لذلك ولم يتكلموا في حجية الاخبار الا فيها
واما ما يذكرون بعد هذه المسئلة من شرايط الحجية ويستدلون على الشروط فانما يستدلون
على عدم حجية فاقد الشرط كما يقولون ان الاسلام مثلا شرط للاجماع على عدم قبول خبر
الكافر لا على حجية واحد وكذا ليس الثالث وهو ظاهر اذ ليس شئ من ادلتهم دالا على حجية
نوع خاص من الخبر ولا في كلامهم في عنوان المسئلة تعيد به وان خرج بعض الاخبار بعد
ذكر الشرايط بل لو كان مرادهم هنا نوع خاص لم يكن معنى لذكر بعض الشرايط وكذا ليس
الاول لعدم مناسبة بعض الادلة له وعدم دلالته عليه اصلا بل في كلماتهم تصريح بذلك
فالمراد هو الثاني قطعا اي النزاع هنا في حجية الاحاديث بقول مطلق ومراد المثبت
حجية الاخبار المروية مطلقا الا ما خصه دليل خارجي ويدل على ذلك الثاني ان بعد هذه
المسئلة يعدون الشرايط ويستدلون عليها ويتكلمون في ادلتها وكل شرط لم يتم دليله
لا يقبلونه ويقولون بعدم اشتراطه فظهر من ذلك ان من يقول هنا بالاثبات من غير تقييد
يريد ان الاصل الثابت بتلك الادلة حجية الاخبار مطلقا ثم عند ذكر الشرايط يذكر
ما يخرج من تحت الاصل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق المشهور بين اصحابنا اصالة حجية الا
خبار الاحاد المروية في كتب اصحابنا الامامية عن النبي او الائمة والاكثرون وان لم يقولوا
بحجية الاخبار في ذلك العنوان الا ان اجماعهم على عدم حجية الروايات العامية يخصصها
بما ذكرنا وذهب الخلاف في ذلك الى جماعة من متقدمي اصحابنا كالسيد وابناء زهرة و
ادريس والبراج وهم وان صرحوا بعدم حجية الاخبار الاحاد الا انه لم يعلم مخالفتهم في
في حجية اخبار اصحابنا لتصريحهم بكون اكثرها مقطوعة الصحة فلو اخذ العنوان ما هو المتحقق
من حجية الخبر الواحد يتم نسبة الخلاف الى هؤلاء العظام واما اذا ما ذكرنا من حجية الاخبار
الاحاد الا انه لم يعلم مخالفتهم في حجية اخبار اصحابنا لتصريحهم بكون اكثرها مقطوعة الصحة
التي دونها اصحابنا في كتبهم فلا نعلم بكون المخالفة تتحقق في كونها اخبار احاد غير مقطوعة
الصحة ام لا ولبيان الدليل على ما اخترناه نقدم فوائد تلك الاولى اذا كان لنا تكليف
او حكم في امر باقيا غير ساقط قطعا فان كان المكلف به معلوما فهو وان لم يكن معلوما
وانسد باب العلم اما الظن اما مطلقا الا ما ثبت عدم اعتباره او ظن ما على التخيير او ظن

مخصوص واما امارة بعدها واما الاخذ باحد الاحتمالات تخييرا او الاخذ بجميع ما يتردد فيه
والمراد بالامارة ما بين المكلف به ويعينه وجعله المكلف بالكسر مناطا للتعيين والبيان
وثبت ذلك منه لا مطلق ما يدل على الحكم لحكم العقل بالبديهة ان ما لا يفيد العلم ولا
الظن او لا يلاحظ ذلك فيه ولم يعلم ولم يظن اعتباره ايضا لا معنى لكونه معرفا ومميزا فانه
اذا بعث سلطان اميرا الى بلد وامره بامور ولم يعلمها الامير بعينها فتجويز ان المطلق تكليفه
بقول رجل معين من احاد هذه البلدة من غير كونه مخبرا عن السلطان ولا اسناده اليه
ولا ملاحظة ظن ان السلطان امر باطاعته مما لا يحوم حوله عقل عاقل ولا يجوز ادنى العبيد
بل هو تجويز لتكليف ما لا يعلم بل لا يكون مثله امارة لانها ما امر بمتابعته وانه العبد
لا يتحقق الا مع الامر بالتعبد به فما لم يثبت لا يكون امارة والمراد بالظن المخصوص ما بين
المكلف حجيته بخصوصه وانه المناط لمعرفة المكلف به لا مطلق الظنون المنحصرة باحد
المتخصصات لحكم ضرورة العقل بعدم كون واحد معين من المخبرين المتعددين عن
السلطان المذكور واحدى الفرامين المتعددة المتساوية عن جميع الجهات المنتسبة
اليه مناطا لمعرفة تكليف الامير من غير دليل على اختصاصه وخصوصيته ثم ان ثبت الا
مارة او الظن المخصوص على النحو المذكور فهو الماخذ قطعا والا فاحتمال احدهما ساقط
نعم لو حصل الظن بكون شئ امارة اي دل دليل ظني على كونه مبينا للتكليف او حصل
ظن باعتبار ظن مخصوص فهما مع مطلق الظن في احتمال كونه ماخذا في درجة واحدة
فانه لو حصل الظن للامير المذكور بوجوب اخذ الحكم عن رجل معين من اهل البلدة كان
بصدد فرمان على الطاعة او حصل الظن باعتبار خصوص ظن معين كان يخبر بعض الولاة
من السلطان بانه امر باتباع ذلك الفرمان يحتمل كون التكليف طاعته خاصة وكذا
لو كان احد الظنون اقوى من غيره من الظنون الحاصلة ويكون خصوصيته من جهة
نوع الظن هو ايضا مما يحتمل ان يكون بخصوصه معتبرا ولا يبطل العقل اعتبار ذلك
الخاص فانه لو اخذ الامير المذكور بقول رسول معه فرمان ولم ياخذ بقول رسول
ليس معه ذلك وان افاد الظن لم يعد قبيحا فالمتحصل مما ذكر ان مع بقاء التكليف
يقينا وانسداد باب العلم يحصل المكلف به ما يتصور كونه مناط تعيينه وتحصيله
احد الامور الستة الظن المخصوص والامارة المخصوصة والمراد بهما ما ثبت خصوصيته
في التعبد به ثبوتا علميا من جانب المكلف بالكسر كما عرفت ومطلق الظن الا ما خرج بدليل
وظن ما على سبيل التخيير وظن مخصوص ظنت خصوصيته من المكلف اي ظن مظنون الحجية

والظن الاقوى والامارة التي ظن كونها امارة اي مظنون الحجية والاخذ بالجميع والتخيير بين
جميع المحتملات فكل موضع وجد فيه احد الاولين فالاخذ به وجعله ماخذا للتكليف وعدم
الالتفات الى البواقي متعين بل مسئلة ليس حقيقة مما سد فيه باب العلم وان لم يوجد فيبقى احد
الاحتمالات السبعة الاخر ثم ان احتمال كون الماخذ ظنا ما تخييرا او الظن الاقوى والمظنون
الحجية انما يكون فيما لو كان الحكم المقطوع بقائه المجهول بعينه امرا او امورا مرددة بين اشياء
وكان هناك امور مفيدة للظن بعضها يفيد كون هذا الشئ محكوما بهذا الحكم وبعضها
بكون شئ اخر بحيث ينتفي الثاني الاول لامتناع اجتماع ظنين على امرين متناقضين
بل يفيد كل منهما الظن بكون هذا محكوما به فح يحتمل ان يكون الماخذ واحدا من الظنين
تخييرا او الاقوى منهما لو كان احدهما اقوى او المظنون الحجية منهما لو كان بعض من الظنون
كذلك اما لو لم يكن كذلك بل كان الحكم المجهول مرددا بين امرين لم يمكن اجتماع الظن عليهما
كجواز شئ وعدم جوازه انتفت الاحتمالات الثلثة وكذا لو كان مما يمكن فيه تحقق ظنون
متكثرة ولكن لم يتحقق هناك ظنون على امور متعددة بل كان المظنون كون واحد معين حكما
ولو كان ظنون ولكن لم يكن احدها اقوى او مظنون الحجية انتفى هذان الاحتمالان ايضا
ويبقى اربعة اخرى وقد يكون المورد مما ليس فيه ظن على التعبد بامارة فينتفي احتماله ايضا
وقد يكون مما لا يمكن فيه الجمع وقد يعلم عدم التخيير من الخارج فيسقط احتمالهما ايضا وح
يتعين مطلق الظن وبالجملة كل موضع انسد فيه العلم وعلم بقاء الحكم فيه ولم يوجد احد
الاحتمالين الاولين فلا شك في كون الماخذ للحكم والتكاليف احد الامور السبعة اذا لم
ينتف احتمال البعض ولا يصح الحكم بجعل احدها بخصوصه ماخذا وقد يكون المورد
ما ينتفي فيه بعض الاحتمالات لاجل ما ذكرناه وح يتعين البواقي وقد لا يبقى الا واحد
الثانية اعلم ان لنا احكاما معلومة ضرورة او نظرا ولكن لا شك في ان الاقتصار
على المعلومات خاصة وعدم الالتفات الى غيرها في الافعال من الاحكام خروج عن
الدين واخلال الانبياء في شريعة سيد المرسلين صلوات الله عليه واله واغتشاش الظاهر
في احكام الناس ومعاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم وحدودهم بحيث يحصل الهرج
والمرج ويتعطل امر العباد طرا ويختل معاشهم بل معادهم وهذا ظاهر جدا ومنه يظهر ان
لنا وللناس الى يوم القيام احكاما اخر غير المعلومات يجب علينا متابعتها وبناء
اعمالنا وافعالنا عليها ولا يمكن ذلك الا باستخراج هذه الاحكام من ماخذ ثبت لنا
من مناط ومنبع فيجب علينا اولا تعيين ماخذ الاحكام وتحصيلها ولذا ترى العلماء من

صلدرزمان الاستنباط الى هذا الزمان يبحثون او لاعن الماخذ والمناط ثم ياخذون
في الاستخراج والاستنباط فيكون تعيين الماخذ والمنبع واجبا علينا بالضرورة
ويكون محل مكلفين بنفسه من بين الامور المحتمل كونها ماخذا للاحكام ومناطاتها
وههنا امور علم ضرورة الغائها وعدم اعتبارها للاخذ كالقياس والاستحسان
والقرعة والرمل والنجوم بل ومطلق الظن وامثالها وامور اخر تصلح لكونها ماخذا
لغير المعلومات ومناطها كالكتاب والاخبار الاحاد والشهرة والاجماع الظني
ومطلق الظن على قول ونحوها فاللازم علينا عينا او كفاية ان نعين الماخذ من هذه الا
مور والحجة منها بالضرورة **الثالثة** قد ذكرنا ان محل النزاع في هذه المسئلة
هو حجية مطلق الاحاديث المروية عن الحجج الا ما اخرج وقلنا انه في حجية انواع خاصة من
الاخبار واما حجية بعض تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل باحاديث ما منها فهو ليس
محلا للنزاع اصلا بل هو صار ضروري المذهب بل الدين وليس علمنا بوجوب العمل في الاحكام
بالاخبار في الجملة اضعف من علمنا ببقاء التكاليف كلا ونعلم قطعا انه لو تركت الاحاد
واسا حرب الدين والمذهب والتارك لها يؤاخذ ويعاقب ويبطل احكام الشرع و
يمحى الدين غير ما اتى به الرسول وبه خلفا بعد خلف صرح بذلك الشيخ المفيد في رسالة في
الاجتهاد نقلا عن بعض المشايخ انه قال وفي رد الاخبار ابطال الدين والشريعة وطريق
علمنا بذلك طريق العلم ببقاء التكاليف ويدل عليه انا نرى اصحاب النبي والائمة
ومن يليهم من العلماء المتقدمين والفقهاء المتاخرين الى زماننا هذا يعملون
بالاخبار المروية عن المعصومين في كتب الاصحاب ويجعلونها ادلة للاحكام حتى
ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بحجة ما افتوا به عولوا على تلك الاخبار
المنقولة في اصولهم ويسلم لهم خصمهم وربما وقع الاختلاف بينهم بحسب اختلاف
الاحاديث وترى لهم شدة الاهتمام بضبطها وتدوينها حتى سطروا الاساطير وملاؤا
الطوامير ودونوا فيها كتبا واصولا واستعملوا في تمييزها ابوابا وفصولا وقل من
مشاهير اصحاب الائمة من لم يكن له اصل وكتاب حتى ان اربعمائة من اصحاب الصادقين
عليهما السلام جمعوا اربعمائة اصل يشتهر ذكرها في الاقطار ولم يوجد من علماء
الامة من لم يعرف بهذه من غرر في فهم تلك الاخبار وقد بذلوا سعيهم في نشره
وترويجه حتى انه ما سمع احد منهم حديثا الا اسمعه غيره ونقله له قولا او كتابة قراءة
او اجازة حيث ان اكثرها اوصلت الينا مع بعد العهد وطول الزمان وتوفر

الدواعي على الاخفاء والكتمان وصرفوا عمرهم في تصحيحها من حيث اللفظ تارة ومن حيث
المعنى اخرى حتى وضعوا كتبا في بيان معانيها وصنفوا مطولات ومختصرات في ذكر
احوال رجالها وما وجدنا فقيها او رسالة منه تشتمل على مسئلة الا وقد استدل بخبر او
اخبار وما راينا مصنفا الا تمسك فيه ببعض هذه الروايات ولم يختص ذلك بوقت
دون وقت ولا زمان دون زمان ولم يقتصروا في ذلك على باب مخصوص ولا مسئلة
مخصوصة ولا يتوهم ان المانعين من العمل بالاحاد كالسيد ومن اقتفى اثره لا يعملون
بهذه الاخبار فانهم يعملون بها وان ادعوا ان اكثرها مضمومة مع قرائن مفيدة للعلم
الا انه كثيرا منهم متجوزة بالاستدلال بها حتى ان ابن ادريس جمع في اخر سرائره طائفة جمة
منها فهم لا يمنعون من العمل بتلك الاحاديث المدونة بل يرون حجيتها قائلين
بكونها مقطوعة كما صرح به السيد في المسائل التبانيات وليس غرضنا اثبات حجية
الاحاد من حيث هي احاد بل حجية هذه الاخبار المروية في كتب الاصحاب وليس من العلماء
من منع العمل بها بل هم مع كثرتهم وانتشارهم بين قائل بوجوب العمل بها لكونها
مقطوعة وقائل به لافادتها الظن وقائل به للتعبد بادلة دلتهم عليه وقد ادعى كثير من
اجلة الاصحاب الاجماع عليه من المتقدمين والمتاخرين كالشيخ والمحقق والعلامة بل يمكن
ادعاء الضرورة على ذلك حيث يعلمه العوام والجهال ايضا ولا يضر في ذلك اختلافهم
في جهة عملهم بها او عدم علمنا بها او العلم بعدم تمامية بعض جهاتهم كما لا يضر في علمنا
ببقاء التكاليف لما اختلافهم في جهة اثبات التكاليف او عدم علمنا بها او العلم بعدم
بعض ادلتهم وسياتي ان شاء الله سبحانه في اخر ذلك المنهاج شواهد اخر على وجوب
علمنا بالاحاديث في الجملة وبالجملة كوننا مكلفين باخذ الاحكام من احاديث في الجملة مما
هو وان كان النزاع في تعيين الحجة منها ولا يمكن العمل الا بعد التعيين فيعلم من ذلك
انه يجب علينا تحصيل ما هو حجة علينا من تلك الاحاديث وانا مكلفون بتعيين ما يجب
علينا العمل به منها اذا عرفت تلك الفوائد فنقول الدليل على اصالة حجية الاخبار المروية
عن الحجج اي حجية كل خبر لم يكن على عدم حجيته دليل ان تلك الاخبار مظنونة الحجية لنا شرعا
اي المظنون ان الشارع امرنا بالاخذ للاحكام منها وكلما كان مظنون الحجية شرعا فهو حجة
اما الثانية فلوجهين احدهما انه قد عرفت في الفائدة الثانية انا مكلفون اليوم بتحصيل
الحجة والماخذ للاحكام الغير المعلومة وتعيينها من بين مورديها تلك الاخبار وهي
الكتاب والاخبار ومثل الشهرة والاجماع الظني والظاهر ومطلق الظن وبعض اخر

من الظنون المخصوصة اذ ليس شيء اخر صالحا للماخذية واما بعض افراد القياس والادلة العقلية فهي
راجعة الى احد المذكورات وليس تعيين ما هو الحجة والماخذ منها بحيث يصلح لاخراج
التكاليف والاحكام المجملة ويفي بها بحيث لم يعلم الخروج منها واستقام الشرع والدين
مقطوعا به وليس دليل قطعي على كون ظن مخصوص او امارة مخصوصة مرجحا وماخذا لهذا
الحكم اي تعيين الحجة والماخذ وليس دليل ظني على حجية غير الاخبار مما يصلح لاثبات الا
حكام المجملة اللازمة من الامور المذكورة حتى يتردد بين الظنون فلا بد في تعيين الحجة
من الرجوع الى احد الاحتمالات الثلثة الاخذ بالجميع او التخيير او التعيين بمطلق الظن
والاول يستلزم حجية تلك الاخبار وهو ظاهر وكذا الثاني لان التخيير يستلزم جواز العمل
بالاخبار وهو يستلزم مطلق الوجوب والثالث يستلزم المطلق اي حجية ما هو المظنون الحجية
ولو قلت والثالث يستلزم حجية ما هو المظنون الحجية ايضا لصح وثانيهما انه ثبت في الفائدة
الثالثة انا مكلفون بتعيين الحجة من تلك الاخبار ايضا ولا نقطع بما هو الحجة منها الى اخر ما
سبق واما الاولى اي كون تلك الاخبار مظنون الحجية فلوجوه الاول المستفيضة من الاخبار
منها الحديث المستفيض بين الخاصة والعامة بل قال بعضهم بتواتره كما صرح به شيخنا
البهائي في اربعينه ورواه الصدوق والشيخ عن رسول الله من حفظ على امتي اربعين حديثا
مما يحتاجون اليه اي من شانهم ان يحتاجوا اليه ووجه الاستدلال انه يدل على ترغيب
كل شخص على حفظ اي حديث لاجل رفع احتياج الامة ولو لا حجية لما رفع به الاحتياج ولم
يكن فيه ثمرة بل نقول ان الظاهر من مثل هذا الكلام كون المحفوظ حجة كما لا يخفى وقد استدل
شيخنا المتقدم بهذا الدليل على حجية الاخبار وقال انه ليس بادون من الاستدلال باية
النفر ومنها ما رواه الشيخ في العدة عن الصادق انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها
فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي يدل على وجوب اتباع كل ما روي عنهم
اذا وجد الحكم فيه بل اتباع كل ما روته العامة عن علي عند فقد ما روي عنهم ومنها
الاخبار المتكثرة الواردة في باب تعارض الخبرين المرويين عنهم بانه موسع عليك بايهما
اخذت وجه الاستدلال انه يدل جواز اخذ كل خبر مع وجود ما يعارضه على جوازه بدونه
بالطريق الاولى ولا اقل الظن من ذلك وهو كاف في المقام ومنه يظهر صحة الاستدلال
بالاحاديث المستفيضة الواردة في باب التعارض ايضا بانه خذ بما خالف العامة وبما اشتهر
بين اصحابك ولكنها مختصة بجميع ما خالفهم وجميع ما اشتهر ويمكن القول بجميع تلك الا
خبار مما اشتهر اذ المراد الشهرة في الرواية دون الفتوى ومنها مرفوعة الكناني عن الامام

في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم
ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون
اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم فيعيه
اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله تعالى لهم مخرجا الحديث ولا شك
انا من الذين ليس لنا ما يتحمل به اليهم وقد رحل قوم فوقنا وسمعوا ونقلوا فعلينا الاخذ
بما نقلوه وان لم يكونوا عدولا كما يشعر به قوله فيضيعه هؤلاء ومنها صحيحة البختري
عن الصادق ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما
وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا ومنها
رواية بريد بن عبد الملك عن الصادق قال تزاوروا فان زيارتكم احياء لقلوبكم و
ذكر لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم
وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم ومنها رواية معلى بن خنيس
قال قلت لابي عبد الله اذا جاء حديث من اولكم وحديث من اخركم بايهما ناخذ قال
خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله امر بالاخذ بالاول الى ان
يبلغهم عن الحي فخذوا بقوله امر بالاخذ بالاول والحيا
بقيد وجوده اولى ومنها ما رواه الصدوق في اكمال الدين والشيخ في كتاب الغيبة والطبرسي
في الاحتجاج والكشي في الرجال بالسند العالي الصحيح قال سالت محمد بن عثمان العمري
رضي الله تعالى عنه ان يوصل لي كتابا قد سالت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في
التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان اما ما سالت عنه ارشدك الله ووفقك الى ان
قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله
عليهم فان المتبادر الظاهر منها ان الرجوع الى احاديثهم المروية كما يقال اسئل عن العالم
فان المتبادر منه ان السؤال عنه باعتبار علمه ثم ان المراد باحاديثهم واحاديثنا وجاء
حديث من اولكم في هذه الروايات الاربعة الحديث المنسوب اليهم المروي عنهم لا المقطوع
بكونه منهم لشيوع اطلاق حديثهم وحديثنا وبقاء حديث عنه على ما يروى عنهم
وينسب اليهم بل الظاهر المتبادر من هذه الالفاظ مجرد الانتساب وقد اطلق في الاحاديث
على ما لا يقطع بكونه منهم ايضا كما في مقبولة عمر بن حنظلة ومنها قال قلت فان كان كل رجل
اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما
اختلفا في حديثكم وهذا لو افاد كون الحديث مقطوعا عنهم لما كان معنى لاعتبار الا
صدق في الحديث وفي رواية زرارة ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان الى

ان قال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وفي صحيح هشام ما جاءكم عني
يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها ما رواه الكشي
في الصحيح العالي سندا انه ورد توقيع عن الصاحب ع على القسم بن العلا انه لا عذر لاحد
من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وهو يدل على وجوب العمل بكل
ما يرويه الفقهاء ورواة الاحاديث لانهم ثقاتهم لانه ع جعلهم حكاما على الناس
كما في مقبولة ابن حنظلة وحجة عليهم كما في التوقيع المتقدم ورواتهم عنهم اعم من ان
يكون بالواسطة او بدونها فتدرك الواسطة ام لا فان ثقاتهم لا يروون الا ما يثقون
بصحته ومنها ما رواه في المحاسن عن الباقر ع واسلك بك نصيبه من صادق في حلال و
حرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب وروي قريبا منه في الجامع وسيأتي اخبار
اخر في اخر المنهاج ايض دالة على حجية الخبر في الجملة الثالث الشهرة العظيمة التي كادت ان
يكون اجماعا فان معظم اصحابنا صرحوا بحجية الخبر الواحد وقد عرفت ان مرادهم حجية كل خبر
لم يدل على عدم حجيته دليل وقد ادعى الشهرة جماعة ايض وقال العلامة واما الامامية
فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية
عن الائمة والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم بل لنا دعوى الاجماع القطعي على
ذلك بضميمة ما عرفت من ان السيد ومتابعيه ايض يعملون باخبارنا غاية الامر انهم يدعون
القطع بصحتها الثالث الاجماع المنقول قال الشيخ في العدة بعد اختيار حجية تلك
الاخبار والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه
الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا
يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا
احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا
الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة
ومن زمان الصادق ع جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته
فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولا نكروه لان اجماعهم
فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو انتهى وقال بعض المتأخرين في فوائده الغروية
ومن المعلوم على متتبع الاخبار ومن له ربط بطريقة عمل اصحاب الائمة الاخبار ان مدارهم
كان على العمل بمضمون اية محكمة او رواية معتبرة وان كانت غير متواترة ولا معتضدة

بانها من الائمة الطاهرة انتهى واذ ثبت المقدمتان فقد ثبت المط فان قيل من الا
خبار المروية ما هو مقطوع الحجية فلا يكون باب العلم بالحجية منسدا قلنا لم نعثر على خبر
كذلك فان قيل هو الصحيح الخالي عن المعارض الموافق للعمل فانه حجة بالاجماع قلنا سلمنا
الاجماع على حجيته ولكن لا نعلم المراد من الصحيح هل هو باصطلاح المتأخرين او القدما
ولو كان الاول فالعدالة المعتبرة في رجاله هل هي الملكة او غيرها وطريق
معرفتها هل هو المعاشرة او الشهادة او خبر الواحد وهل يكتفى بالاطلاق في التعديل
ام لا وعلى التقادير هل يجب عدم وجود الجارح ام لا وعلى التقادير هل يجب اداء
التعديل بمثل لفظ عدل اولا وعلى التقادير هل يكتفى في تعيين من اشترك من رجال
السند بالقرائن الرجالية ام لا وعلى التقادير هل يكتفى في نفي الواسطة بالظنون
ام لا وعلى التقادير هل يشترط وجوده في احد الكتب المعتبرة ام لا ثم الخلو عن المعارض
هل هو الخلو عن اي نوع منه المساوي او الاخص او الاعم او مطلقا وعلى التقادير هل يجب
ان يكون خاصا او يكتفى بالعموم والاطلاق وعلى الاخير هل يكون العام المخصص حجة
ام لا الى غير ذلك وعلى جميع التقادير هل مثل ذلك صحيح عند القدماء ام لا ولو
كان المراد الصحيح عند القدماء فهل هو اي شيء وهل هو موجود في اخبارنا اليوم
ام لا وعلى تقدير الوجود فهل يكون هذا الخبر المخصوص منه ام لا الى غير ذلك ثم انه
اذا تعين احد هذه الشقوق فوجود خبر يجمع في جميع رجاله وملبسه لجميع الشروط
المذكورة غير معلوم ولو علم فعدم اكتفائه باخذ ما علم من الاحكام الجملة والاجماع
على حجية غيره في الجملة معلوم ان ايض ومن جميع ذلك علم انه لا يمكن اثبات الشهرة على
حجية خبر خاص ايض فضلا عن الاجماع فان قيل الشهرة محققة على عدم حجية بعض انواع
الخبر فكيف يدعى اصالة حجية كل خبر قلنا الشهرة على الاصالة لا ينافي اشتهار خروج
البعض فلو وجدت شهرة مزيلة للظن بحجية هذا النوع يكون خارجا بالدليل فان قيل
الشهرة على حجية بعض الاخبار دون بعض متحققة فيكون الظن بحجيتها اقوى فيحتمل ان يكون
هو الحجة قلنا ان اريد البعض الغير المعين من تلك الاخبار فلا يفيد وان اريد المعين
فالشهرة فيه ممنوعة فان قيل هو ما عدا الضعيف الغير المنجبر من تلك الاخبار قلنا
ان اردت الضعيف باصطلاح المتأخرين فلعل هذه الصفات لم يكن ضعيفة عند القدما
كما انها ليست بضعيفة عند الاخباريين كلهم فمن اين يعلم الاشتهار بل يحتمل ان يكون
هي اقوى عندهم من الصحيح بهذا الاصطلاح وان اردت الصحيح باصطلاح القدماء

فتخصيص بعض تلك الاخبار بالحجية غير ممكن فان قيل قد يعارض الاخبار غيرها من
الظنون فيلزم عدم حجيتها حال الظن الحجية قلنا هذا غفلة فان الظن بحكم غير الظن
بحجية ما يفيد غير هذا الحكم فلا تعارض الا ترى انه قد يعارض ظن الشاهدين
مع ظن اخر اقوى ومع ذلك يعلم حجية الشاهدين وياتي بيان ذلك في بحث اصالة
عدم حجية الظن فان قيل بعض غير الاخبار ايض مظنون الحجية فلا ينحصر بالاخبار حتى
يتعين قلنا تم بل المظنون عدم حجية غيرها للظواهر الناهية عن الظن وعدم المخصص
فان قيل مذ ما اشتهر بين اصحابك تخصيص الشهرة قلنا لا دلالة لها كما ياتي في بحث
الشهرة فان قيل لم لا استدلال بمثل ذلك الدليل على حجية مطلق الظن في نفس الاحكام
كما فعله بعضهم قلنا لكون بعض الظنون مظنون الحجية فيحتمل ان يكون هو المخرج
اذا احتمال التخيير والاحتياط في الاحكام او لزوم الاخذ باقوى الظنون او ظن
ما على التخيير فيها ايض قائم فلا يتعين ذلك على ما عرفت في الفائدة الاولى وسيأتي
ان شاء الله زيادة توضيح له في بحث الظن ثم ان القوم قد استدلوا على حجية الاخبار
بوجوه اخر ايض غير تامة ذكرناها مع ردها في شرحنا على تجريد الاصول والاساس
ونشير اليها والى ردها وترتيبها هنا اجمالا فمنها انا نعلم ان النبي ص كان يبعث
رسله الى الاطراف ويامرهم ببيان الاحكام لهم وهم كانوا احادا ولولا ان القبول
منهم كان واجبا لما كانت في الارسال فائدة ويرد عليه اولا انه يجوز ان يكون
تلك الاحاد مجتهدين وبطلان الاجتهاد في زمانه ص على ما نقول به لم يثبت بل الواقع
وثانيا انه يمكن ان يكون مع جميع اخبارهم قرائن متصلة موجبة للعلم من حال الرسول
او الرواية ومع ذلك يعاضده بعض القرائن الخارجة ايض وهذا ليس بمستبعد لعلا
بل الظ كون اخبارهم كذلك غالبا وثالثا ان اللازم منه حجية خبر من ارسله الرسول
لتبليغ الاحكام لا مطلقا لعدم القول بالفصل تم ومنها قوله سبحانه ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه سواء لم يكن
هناك جاء او كان عادلا واذا لم يجب التبين في الخبر العادل فاما يجب القبول او الرد
والثاني باطل قطعا لاستلزامه بطلان خبر الفاسق على خبر العادل فتعين الاول ويرد عليه
ان ههنا مفهومين مفهوم الفاسق وهو مفهوم الوصف وهو انما يفيد لو قلنا بحجية مفهوم
الوصف وهي في حيز المنع ومفهوم ان جاءكم وهو مفهوم الشرط وهو وان كان حجة
ولكنه لا يفيد هنا لانه يلزم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الجزاء

وشرطه والاختلاف انما هو في مجرد السلب والايجاب والحكم المثبت في المنطوق هو التبين
في خبر الفاسق فلا يثبت فيلزم ان يكون الحكم المنفي في المفهوم هو عدم وجود تبين حال
خبر الفاسق فيصير ان لم يكم فاسق فلا تبينوا الان لا تبينوا في خبر الفاسق فلا يثبت عدم
وجوب التبين في خبر العادل بل يكون مسكوتا عنه ومنها قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الاية اوجب الحذر عند انذار الطائفة التي هي اقل من عدد التواتر فيجب
العمل بخبر الواحد وانما قلنا انه اوجب الحذر لاجل ان وجوب النفر لاجل التفقه والانذار
المستفاد من المدة على تركه بدون وجوب الاطاعة بعيد وقيل لاجل ان عدم امكان
ابقاء الترجي على ظاهره يوجب حمله على الطلب الذي هو اقرب المجازات وطلب العمل بخبر
الواحد يستلزم الوجوب لعدم القول بالفصل وقيل لاجل انه لا معنى لجواز الحذر
او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن وهما لاثمان اما الاول فلان التمني
وان كان ممتنعا في حقه تعالى ولكن لا يمتنع في حق المنذرين فيمكن ان يكون المراد ويندر
حالكونهم راجين الحذر واما الثاني فلانه لا معنى لندب الحذر او جوازه اذا كان المقتضي
موجودا او معدوما قطعا او ظنا واما مع احتمال وجوده فربما كان الحذر مندوبا
قيل نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا فان الخبر قد يكون دالا على الوجوب ولا
معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر اذ القول باستحباب العمل بالخبر المفيد
للوجوب مع بقاء الوجوب لا معنى له لو قوعه في التخيير بين افضل المجتهدين وكون
هذا حكم المضطر دون العمل بخبر الواحد غير صالح للفرق فان هذا لو كان ممتنعا انشاء
عقليا غير مختلف في حالتي الاضطرار والاختيار هذا ويرد على اصل الدليل ايض ان
وجوب الحذر لا يدل على وجوب قبول الخبر لجواز ان يكون ذلك لاجل عدم الاجتزاء
على ترك الواجبات وفعل المحرمات من دون تحقيق وفائدة الانذار لا ينحصر بالطاعة
بل حصول الاحتياط فائدة مع ان الاية معارضة بالظواهر الناهية عن العمل بالظن
والنسبة بينهما عموم من وجه ولا مرجح الا ان يرجح الاية بالاصل مع عدم القول
بالفصل ومنها ان الاخبار يفيد الظن والعمل بالظن والنسبة بينهما عموم من وجه
ولا مرجح الا ان يرجح الاية بالاصل مع عدم القول او خصوص هذا الظن واجب
ولهم في بيان هذا الدليل تقادير ثلثة الاول ان التكليف باق وباب العلم منسد
فيجب العمل بكل ظن ومنه الاخبار الاحاد وفيه منع وجوب العمل بكل ظن بل بالظن كما
ياتي بيانه مفصلا في بحث الاجتهاد والثاني ان باب القطع بالمكلف به منسد علينا

في الاكثر وطريق الظن كما من غير حجية الاخبار وقد منع من سلوكها وفاقا فلو فرضنا
ان العمل بها ايضا غير جائز لزم اما سقوط التكليف او التكليف بالمحال وفيه ان الاتفاق
على منع العمل بغير الظن الحاصل من الاخبار ممنوع بل المسلم هو الاتفاق على المنع عن العمل ببعض
افراده وثبوت التكليف زائدا على غير المسموع ممنوع والثالث ان باب العلم بالاحكام في نحو
زماننا هذا منسد فيكون التكليف فيها بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان
لجهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول الى الضعيف قبيح ولا ريب ان
كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل
بها اقول ذلك يتركب من مقدمات ثلث احدها كون التكليف بالظن وثانيها ان الظن
الاقوى يقدم على الاضعف وثالثها ان الظن الحاصل من كثير من الاحاد اقوى من الحاصل
من غيرها وسياق الكلام في الاولى واما الثانية فقد اورد عليها صاحب المعالم بانه
لو وجب العمل بالاقوى لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة القول الواحد او دعوى ظن
اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالاول وهو خلاف الاجماع واجاب بان
الحكم في الشهادة ليس منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها بخلاف محل
النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن ورد بانه لم يجز ان يكون الحكم
في التكليفات ايضا كذلك وهذا الرد يرجع الى منع المقدمة الاولى ويأتي تحقيقه ويرد
عليها ايضا منع قبح العدول عن الاقوى فانا نرى كثيرا ما يحصل من القياس ظن في عل اقوى
مما يحصل من الاخبار في محل مع انه يجب العدول عنه فان قيل انه لاجل القاطع قلنا اذا
دل القاطع على جواز ترك الاقوى فيعلم عدم المراد بالقبح العقلي واما الثالثة فيرد
عليه اولا ان كون الظن الحاصل من الاحاد اقوى لا يثبت الا لزوم العمل بخبر ما من هذه
الاخبار واما لزوم العمل بالكل فلم يثبت اذ لم يثبت لزوم العمل بكل ما كان الظن الحاصل
منه اقوى من جميع الظنون فهو ممنوع وان اريد انه اقوى من بعض فهو مسلم ولكن لا يلزم منه وجوب
العمل بغير الخبر اذا كان ظنه اقوى منه فلا يكون حجة ومنها الاجماع القطعي وقد انتقض
تارة بما يرجع الى الكونه الذي ليس بحجة واخرى على الطريق الذي ذكرناه في الفائدة
الثالثة وهو وان كان صحيحا الا ان الثابت منه حجية الخبر في الجملة وذلك ليس فيه كثير نفع احتج
المانعون عن حجية الخبر بوجوه الاول انه لا يفيد غير الظن والعمل بالظن حرام ويمكن في هذه
تارة بقبحه عقلا واخرى بورود الذم عليه شرعا وبالنهي عنه والجواب قد مر في بحث الظن والثاني ان الاصل
علم حجيته وفيه ان الاصل انما يكون لولا الدليل المخرج مع ان الاصل جواز العمل به ويثبت

تمام المط بعدم القول بالفصل وان الكلام في خبر ذي الدين وفيه ما فيه والواقع دعوى السيد
الاجماع على المنع من قوله بل دعوى ضرورة المذهب حتى جعله جاريا مجرى القياس
وليس الاستناد فيها اسنادا الى خبر الواحد بل الى دليل الخلف والى اثبات الظن بعدم الحجية
المنافي للظن بالحجية وفيه ان الخلف انما يتم لو كان مرادنا اثبات حجية مطلق خبر الواحد وليس
كذلك بل حجية الاخبار المروية عن المعصومين ودعوى الاجماع لو افادت الظن فانما يفيد لو لم يعلم
او يظن عدم الاجماع والظن به بل العلم حاصل كما مر مع انه قد صرح بكون اكثر اخبارنا مقطوعا
بصحتها فلو سمعت دعواه الاجماع لسمعت هذه ايضا هذا كله مع انها معارضة بدعوى الشيخ الا
جماع على القبول ثم ان صاحب المعالم قد تصدى لرفع التنافي بين الدعويين والتوفيق
بينهما وجعل النزاع لفظيا بما يأتي في صريح كلام الشيخ في مواضع من العدة كما ذكرناه مفصلا
في شرح التجريد والذي اراه في توجيه الاجماع المدعى على النقيضين من هذين الجليلين
موافقا لما يظهر من قول المحقق ره في المعارج ان مراد السيد قدس سره نفي حجية الخبر الواحد
من حيث انه خبر واحد اي حجية كل خبر ومراد الشيخ حجية الاخبار المروية بطرق اصحابنا المدونة
في كتبهم وتوضيح ذلك ان العامة كانوا كثيرا يضعون الاحاديث في بيان مذاهبهم
الفاسدة وكانوا يروون في الاكثر اخبارا عن ائمتهم الضالة وخلفائهم المضلة وكانت
الامامية مخالطين لهم اختلاطا شديدا ويحتج المخالفون بتلك الاخبار على الامامية وما
كانوا متمكنين من تكذيبهم او منع قبول اخبارهم بالخصوص ظاهرا فردوا عليهم بان خبر الواحد
ليس بحجة لانه لا يفيد علما وليس على حجيته دليل وكان غرضهم ان خبر الواحد من حيث هو لا
حجية فيه ومن الشواهد على ذلك استدلال الطرفين بروايات ضعيفة عامية كخبر ذي اليدين
ورواية ابن عوف في المجوس ولا شأن في ذلك بحجية اخبار خاصة مقرونة بشرائط مخصوصة
وتنازعوا في ذلك مع علماء العامة وجادلوهم وان لم يصرحوا في منازعاتهم بان الخبر هو
الخبر المخصوص بل اكتفوا بنفي حجية الخبر المطلق حتى صار ذلك مشهورا بين الخاصة والعامة
ولما رأى السيد ذلك وكثرة تصريحاتهم بان الخبر الواحد ليس بحجة ورأى ايضا ان جميع اصحابنا
يعملون بهذه الاخبار المدونة في كتبهم المشهورة بينهم وكانت القرائن المؤيدة
لها كثيرة جدا في زمان السيد وظن انها مفيدة للعلم كما صرح به ادعى الاجماع على
نفي حجية الاحاد والشيخ لما رأى انهم يعملون بهذه الاخبار ورأى ان هذه القرائن
غير مفيدة للعلم ادعى الاجماع على خلافه والحاصل ان نظر السيد الى الخبر المطلق و
نظر الشيخ الى الاخبار المخصوصة نعم النزاع بينهما في قطعية تلك الاخبار وعدمها

فالسيد نظرا القطعية والشيخ عدمها ولا يبعد ان يكون مراد السيد بالقطع العلم العادي
او الظن المتاخم للعلم كما صرح به بعض مشايخنا ويرجع حينئذ هذا النزاع ايضا لفظيا
تتميم اعلم ان ما ذكرنا من الدليل انما هو لاثبات التعميم والا فعلى حجية
الاخبار الاحاد سوى ما مر قرائن كثيرة اخرى وشواهد لا تحصى يحصل بمجموعها العلم
القطعي ان لم يحصل بكل منها كالروايات الكثيرة الامرة باخذ الاحكام من اشخاص
معينة كزرارة وابن مسلم وابن ادريس وابي بصير وغيرهم والاخبار الغير المحصورة
في الترغيب على الرواية والحث عليها والمستفيضة بل المتواترة معنى الامرة بحفظ الرواية
وابلاغها والواردة في كيفية الرواية والمتواترة المبينة لكيفية الجمع بين الاخبار المختلفة
والواردة في ان من سمع شيئا من الثواب فعمل به كان له اجره والواردة في حفظ كتب الا
حاديث وكتابتها ونشرها والروايات العديدة الدالة بانه اعرفوا منازل الرجال على
قدر رواياتهم عنا والاحاديث المتكثرة المتضمنة لتكثر الكذابة عليهم وما ورد في بني فضال
من الامر باخذ ما رووا وترك ما رأوا وما ورد من ان المتمسك بالقران من اخذ تفسيره من
السفراء عن الائمة واذا ضمت هذه الى الروايات المذكورة وغيرها مما لم نذكره ههنا
والى قرائن اخرى قد مرت اكثرها من استدلال قديم الاصحاب وحديثهم بتلك المروية
في كتب اصحابنا وكون الاختلاف بينهم بحسب اختلاف الاخبار واهتمامهم في جمعها و
تدوينها وسعيهم في ضبط رواتها واسانيدها حتى وضعوا لبيان احوالهم علما و
صنفوا فيه كتبا وجدهم في تعيين معاني الاخبار وتفاسيرها ونقل الاجماع على حجيتها
يحصل لكل احد العلم بحجية الاخبار فعليها الاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع
والاجماع ومما يؤكدها ايضا ان طريقة العرف والعادة بل جميع ارباب العقول انهم
يرجعون في مطالبهم المنوية الى من لا يحضر عندهم مكانا او زمانا اذا لم يتمكنوا من العلم
بها بل مع التمكن ايضا الى الاخبار والمكاتيب المنتهية اليهم منا بل على ذلك مدار
العالم واساس عيش بني ادم بل المطلع على احوال العقلاء يعلم ان من ينتهي اليه المطلب
لا يريد ازيد من ذلك ومما يدل عليها دلالة واضحة ان الله سبحانه قد ارسل رسولا الى
عباده وعلمه كليات دينه وجزئياته وقرر لهم احكاما وشرايع وما كان ارساله
الا لتبليغ هذه الاحكام ولم يكن بعثه على طائفة دون طائفة بل كان مبعوثا على كل الناس
وكان بعثه على الكل سواء ولم يدع شيئا له حكم وحد الا وبين حكمه وحده كما وقع
عليه اجماع الامة بل هو من ضروريات الدين ومقتضيات العقل وتواترت فيه

الروايات ولم يقتصر في بيان الاحكام لما يحتاج اليه قوم دون قوم ولم يكن حكمه مختصا
بزمان دون زمان بل اتى بكل ما يحتاجون اليه الى يوم القيمة كما نصت به النصوص
ووقع عليه الاجماع ولا شك ان عقولنا الناقصة لا تصل الى درك تلك الاحكام الخ
بها اتى بل نهى عن متابعة الاراء والعقول في الاحكام وعلى هذا فنقول هل يجوز
من له ادنى شعور ان مثل ذلك الرسول الرؤوف الاتي بجميع الاحكام الى يوم القيامة
الناهي عن اتباع الاهوية والاراء وخليفته بين احكامه لشرذمة قليلة من الموجودين
في زمانه ويهمل امر الباقين ولم ينصب علما يرجعون اليه ولم يقرر للناس طريقة يسلكونها
وهل يكون شيء اقبح من ذلك وهل يجوزه على عاقل يكون له احكام جزئية في اهل بيته
فيجب بحكم العقل لا شك ان ما يصلح ان يكون مبينا للاحكام مخصص ومظهر الاقوال
ليس الا كتابه واثاره والاخبار المروية عنه والكتاب الذي في ايدينا لا يصل اليه عقولنا
كما صرح به في الاخبار ولذا لا نفهم منه الا احكاما مجملة قليلة وليس بيننا خليفته فانحصر في
الاخبار المروية عنا فنقول اذ عرفت وجوب وجود دليل يرجع اليها في الاحكام فاين
تلك الادلة وما الطريق الذي ارشدنا اليه لولا تلك الاخبار فان قلت هو كتاب الله
سبحانه قلنا هل بقي ذلك لنا في الوصول الى تكليفاتنا بل هل نعلم منه حكما واحدا
ينفصله مع انه ورد في الاخبار انه ليس ابعد من عقول الرجال من القران وانه من لم يختلف
فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا يبلغه عقول الرجال فان قلت انه العلماء
الاخيار وفقهاء الاعصار ياخذون يدا عن يد وخلفا عن سلف قلنا اولا هل
وقع تطابقهم على حكم مثل تطابقهم على العمل بتلك الاخبار وثانيا انا نراهم مثلنا
حيارى مختلفين وكلامنا انما هو فيهم ولهم مع انا نراهم مجتهدين في العلم والعمل مترددين
بيننا وثمة لا الاخذين بذلك تارة وبهذا اخرى ليس بيننا وبينهم فرق من تلك
الجهة واما الظن من حيث هو فلو كان هو الدليل والحجة فيجب على الرسول وخلفائه
ان يبينوا لنا ذلك ويهدونا اليه ووجد لوجوب اتباعه منهم عين او اثر مع ما في
كتاب الله سبحانه وروايات الائمة من النهي عن اتباعه فان قلت لو كانت الاخبار
حجة لوجب عليهم بيانه قلنا اولا يكفي لذلك وصولها الينا منهم خلفا بعد سلف
وهذا دليل واضح على انهم جعلوها مسلكا لنا وثانيا انه كيف لم يبينوه ولولاه فما
هذه الروايات المتواترة المملوة الدالة على الحث على الرواية وحفظها والامر باخذها
والناهية عن ردها وما ذلك التطابق من العلماء الاقدمين والاحقين لهم مع تونس

الدواعي على كتمانها واشتداد التقية ووجود بواعث الاخفاء على نشرها سيما في العصر
الاول وكيف يمكن مع طول المدة وشدة التقية ووجود بواعث الاخفاء وتحقق دواعي
الاختلاف بيانها باكثر من ذلك فهل كنت تريد منهم ان يلاذوا تلك الاخبار ويبلغوها
في الامصار والاعصار او يجعلونها متواترة مع عدم تمكنهم من ايصالها مسلسلة على رؤس
الاشهاد وخوفهم على انفسهم المقدسة حتى انه تواتر منهم ان الاختلاف منا وابقى لهم ولنا
ولو تاملت في ذلك لما بقيت للشبهة في وجوب الاخذ بتلك الاخبار التي بلغت الينا
ومما يؤكد الحجية ايضا ما ياتي في بحث شرايط الاجتهاد عند بيان عدم الحاجة الى علم الرجال
من حصول الظن القوي بصحة تلك الاخبار **منهاج** للعمل بالاحاديث شرايط
الاول عدم كونها من الاحاديث الواردة في كتب العامة وطرقهم وان نقلوها عن النبي
او الوصي لاجماع اصحابنا على ترك العمل بها واختصاص اكثر اجزاء الدليل بغيرها
ولما رواه الكشي باسناده عن علي بن سويد قال قال كتب الي ابو الحسن الاول ع وهو في
الحبس واما ما ذكرت يا علي ممن تاخذ معالم دينك لا تاخذن معالم دينك عن غير
شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين وما رواه ايضا باسناده
عن احمد بن حاتم قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث ع اسئله عمن اخذ معالم ديني وكتب
اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل
كثير القدم في امرنا واعتبار هذا الشرط انما هو لو لم يخصص العنوان باخبارنا والا فالاخبار
العامية خارجة من العنوان الثاني وجودها في احد الاصول المعتبرة عندنا معاشر الامامية
والمراد بالاصل المعتبر ما يكون جامعا لوصفين احدهما كون صاحب الاصل ثقة
ضابطا متدينا بدينه عالما بوجوه صحة الخبر وسقمه متمكنا من تمييز صحيح الحديث عن غيره
في الجملة اي قريب العهد بائمة المعصومين وثانيهما ان يكون الاصل ثابتا من هذا
الشخص باخبار متواترة او محفوفة بالقرائن ونحوهما والدليل على اشتراط ذلك الاجماع
اصحابنا عليه ولزوم الهرج والمرج في الشريعة لولاه ولا يخفى ان اللازم في ثبوت الاصل
هو ثبوته كليا واما جزئياته فلا يعتبر فيه ذلك لان حصول العلم بهما مستحيل عادة لجواز
سهو الناسخ بل يكتفى فيه بالظن الحاصل من تطبيق النسخ للاجماع على كفايته الثالث
فقد المعارض لها من الاخبار لا بمعنى انه لا يعمل بشيء من المتعارضين بل بمعنى انه لا يجوز
الاخذ باحدهما اولا فان وجد معارض لحديث فالواجب الرجوع الى ما امر به الامام
في المتعارضين كما ياتي الرابع فقد المعارض لها من الكتاب للامر برد ما خالفه من الاخبار

في المستفيضة الخامس فقد الاجماع على خلافهما ووجه اشتراطه السادس عدم تضعيف
صاحب الاصل للخبر الذي نقله السابع فقد شهرة القدماء على خلافهما اذ لما كان
الخبر واضح الدلالة غير مظنون عدم اطلاعهم عليه فان تركهم العمل بمثله يورث الظن
القوي بوهنه وعدم حجيته اقوى من الظن الحاصل بحجية الاخبار وكلما كان الخبر اوضح دلالة
واشهر ذكرا يقوى الظن بعدم الحجية واذا تعدد يصير الظن اشد سيما مع صحة السند واما
لو كان في دلالته خفاء بحيث احتمل انهم لم يتفطنوا بالدلالة او كان الخبر مما احتمل عدم
اطلاعهم عليه بكونه جزء من حديث مذكور في غير مظان الحكم بعيدا عنها ومثل ذلك
فلا يوجب شهرة الخلاف وهنا فيه كما ان شهرة المتاخرين على الخلاف لا يوجب وهنا اصلا
الثامن كونه مظنون الصدق ولو بظن ضعيف ووجه اشتراطه اجماع الاصحاب عليه فانهم
بين قائل بعدم حجية الاحاد وقائل بحجيتها وعدم حجية غير مظنون الصدق عند الاولين
ظاهر والاخرون بين اخباري قائل بكونها معلومة الصدق وعدم حجية غير العلم وغير
خبر يفيد الظن ظاهر عليه ومجتهد وهو بين طائفتين المتاخرون المنوعون للاحاديث
الى الاقسام الاربعة واشتراط الظن بالصدق عندهم واضح فانه هو السبب على التنويع
والقدماء الذين لم يشتهر منهم هذا التنويع وهم ايضا قائلون باشتراط صحة الحديث
وهي عندهم كونه متضمنة مع ما يوجب الظن بالصدق ويؤيده ايضا ما اشتهر من العلماء
من تمييز المجروح من الرجال من العدل وتدوينهم علم الرجال وتعبيره التحميص في بعض الا
حاديث المنقدمة بكون الخبر من صادق او من الثقات ثم ان اعتبار هذا الشرط ايضا انما
هو لو لم يخصص العنوان باخبارنا ومنها ما في تلك الكتب المعتبرة واما لو خصصناه بها
فلا يحتاج الى هذا الشرط لكونها مظنونة الصدق باجمعها كما ياتي في بحث شرايط المجتهد
التاسع عدم العلم بالفسق الا مع التبيين لاية النبا كما ياتي التقريب والظاهر كفاية
التبيين الظني لاكتفاء الاصحاب به قديما وحديثا كما يعلم من سيرتهم في العمل
بالاحاد ومنه يظهر عدم ترتب فائدة على ذلك الشرط بالنسبة الى اخبار كتبنا المعتبرة
مضافا الى انه لا سبيل لنا الى العلم بفسق الرواة في هذا الزمان وغاية ما يستفاد
من علم الرجال هو الظن ولم يثبت اعتباره واشتراط عدم الظن بالفسق ايضا لان الالفاظ
موضوعة للمعاني النفس الامرية وغاية ما علم التقييد به في التكاليف هو العلم واما
الظن فلا فان قيل الحكم معلق على الفاسق الواقعي سواء كان فسقه معلوما او مظنونا
او مجهولا خرج الاخير فبقى الباقي ويكون مظنون الفسق داخلا قلنا نعم ان ثبت كونه

فسقه معلوما او مظنونا او مجهولا خرج الاخير فبقي الباقي ويكون مظنون الفسق داخلا
قلنا نعم ان ثبت كونه الفاسق الواقعي نعم لو كان الاصل هو الفسق لكانت لهذا
الشرط فائدة وليس كذلك كما ياتي وقد ذكر بعض شرايط اخر لا دليل عليها منها عقل
الراوي وبلوغه لو لا انه لا يحصل الظن من خبر المجنون والطفل حيث لا يمنعهما الخوف
من الله عن الكذب اقول يمكن ان ينضم معه قرينة محصلة للظن اقوى مما يحصل من خبر البالغ
العاقل كنقل الثقة الضابط المطلع مع ان المانع من الكذب لا ينحصر في الخوف فان
سلامة النفس والعادة ايضا مانعان عنه وهما قد يتحققان في المجنون والمميز بل قد يحصل
من خبرهما الظن اقوى من غيرهما حيث انه لا داعي لهما على الكذب غالبا هذا مع انهما لو
كانا شرطين لا يظهر له فائدة في تلك الاخبار المدونة في كتب اصحابنا للقطع بان اكثرها
بل جميعها منتزع من اصول اصحاب الائمة والظاهر حال تدوين الاصول لم يكونوا مجانين
ولا اطفالا ومنها ان لا يكون الراوي كافرا مطلقا ولا عاميا واستدلوا عليه بالا
جماع وبكونهما فاسقين وبرواية الكشي المتقدمتين ويرد على الاول منع الاجماع اذا
ثبت مع خبرهما قرينة محصلة للظن بالصدق كيف مع ان من رواتنا من هو غال او عامي
وقد عمل بخبرهما جماعة من اصحابنا لما ذكرنا وعلى الثاني منع كونهما فاسقين مطلقا كما
ياتي ومع التسليم مع عدم قبول خبر الفاسق وانما هو قبل التبين وعلى الثالث
ان الروايتين منعتا عن اخذ معالم الدين والاعتماد فيها على غير الشيعة وهما انما
يكونان اذا اخذ بقوله من حيث هو واما اذا نقله نقة مؤمن في كتابه بعد بذل الجهد
في التصحيح فليس اخذا منه واعتمادا عليه فلا يثبت منهما اشتراط عدم كون الراوي
احدهما مطلقا نعم يثبت عدم حجية الخبر لو اخذ من احدهما من حيث هو وهو مسلم
مع ان راوي احدهما مجهول والاخرى غال كافر ومنها العدالة واستدلوا عليها
باية النبا حيث انه سبحانه جعل الفسق مانعا من القبول وعدم المانع شرط وعلم
الفسق هو العدالة لانتفاء الواسطة لان ما به العدالة ان كان حاصلا فيكون
حاصلا والا فيكون الفسق متحققا وفيه انه انما يصح اذا كان الحكم معلقا على الفسق الواقعي
وليس كذلك بل هو معلق على ثبوته بحسب علم المخبر له فالمانع هو العلم بالفسق والشرط عدم
العلم به وهو اعم من العدالة لان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية من غير
ملاحظة تحقق العلم بها وعدمه فالواجبات المشروطة بوجود شيء مطلقة بالنسبة
الى العلم لا مشروطة ومقتضى ذلك ارادة الفحص الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ

رشيد من هذه الجماعة درهما لا يقتضي الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه
بل يقتضي ارادة السؤال والفحص اقول لا شك في ان الالفاظ موضوعة للمعاني
النفس الامرية في غير تقييد بالعلم ولكن اذا علق الطلب على مدلول لفظ فلا يمكن
ابقائه على ذلك بل يقيد بالعلم قطعا كما مر في مجث الالفاظ فان الفاسق في الاية
لو كان باقيا على الحالة لكان المخاطبين في خبر من له الفسق الواقعي سواء علمت
ثبوته له بعد الفحص او علمت عدمه او جهلت الحال وهذا تكليف بما لا يعلم وايضا
الثابت ح هو وجوب التبين عند مجيء من له الفسق في الواقع ولا نعلم في المجهول
انه كذلك ولا المظنون واما حديث البحث والتفتيش فنقول بمقتضاه ونقول انه
مقيد بالعلم الحاصل بالفحص لا مطلقا فالمعنى ان جاءكم من علمتم فسقه بعد الفحص
فتبينوا فان قيل قلنا ان المانع هو العلم بالفسق وشرط عدم العلم ولكن العلم اعم من
الحاصل بالدليل الشرعي والاصل دليل شرعي وكون الاصل هو الفسق فعدم العلم
بالعدالة مستلزم للعلم بالفسق فتنتفي الواسطة ايضا ويثبت اشتراط العدالة قلنا لا
نسلم ان الاصل هو الفسق كما ياتي فلا يلزم من عدم العلم بالعدالة العلم به ومن ذلك
يظهر ان توهم ايضا ان منطوق الاية يدل على اشتراط وجوب التبين بالفسق ويلزم منه
عدم وجوبه فمن لم يعلم فسقه لان الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط هذا مع ان الحجة
في دلالة الاية على ما عيناه الفسق نظرا اذ مدلولها ليس الا وجوب التبين عند مجيء الفاسق
والتبين طلب ظهور الحال فالمعنى ان جاءكم فاسق فتفحصوا عن حقيقة الحال واما ان بعد الفحص
ما وظيفتكم فلا يظهر منها والتوضيح ان بعد الفحص اما يظهر الكذب او يظن او يتساوى
الامران او يظن الصدق او يعلم ووجوب الرد على الاولين والقول على الاخيرين ظاهر من
الخارج واما الثلث الاخر فلا يستفاد الوظيفة فيها من الاية اصلا فغاية ما يدل
عليه عدم جواز قبول خبر الفاسق بدون التبين واما بعده فلا يعلم الحكم منها ولا
من التعليل اذ مع عدم ظهور الحال لا يحصل الندامة مع ان كل بناء لا يتضمن الاغاره هذا
مع ان من البديهيات ان الامر بطلب شيء لا يكون الا مع تجويز تحققه فالامر بالتبين مخصوص
بما امكن فيه ظهور الحال واما ما علم فيه عدم امكانه فلا امر به واما ايجاب القبول
بدونه او الرد كذلك فلا يعلم من الاية اصلا ولا شك ان اخبارنا اليوم مما لا يمكن ظهور
الحال فيها لنا فلا ايجاب التبين فيها وتكون خارجة عن مورد الاية ولا تفيد الممكن من
البيان الظني لان البيان حقيقة في العلمي لانه الوضوح والظني ليس بيانا وقيام الظن

هنا مقام العلم لا دليل عليه والاصل عدمه فان قيل ما الامر وان لم يثبت اشتراط العدالة
ولكن المشهور اشتراطها وهو يكفي في ثبوته على ما بنى عليه الاستدلال على حجية الخبر قلنا
ان اردت ان المشهور اشتراطها في قبول اي خبر كان فهو ممنوع كيف وهم يعملون بالضعيف
المنجبر وبالحسن والموثق وبمراسيل ابن ابي عمير واخبار من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنه والقدماء يعملون بكل خبر صحيح والصحيح عندهم ما ينضم معه قرينة موجبة للظن بالصدق
ويظهر من الشيخ الاجماع على قبول روايات غير العدول وقال المحقق في المعتبر لا مصنف
الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وان اردت ان المشهور اشتراطها في كل
خبر لم يكن معه قرينة اخرى موجبة للظن فهو عين نفي اشتراط العدالة بل اشتراط الظن
بالصحة وهو كذلك كما مر وايضا ان اردت اشتهار اشتراط العلم بالعدالة فهو باطل
قطعا بل عدمه مقطوع به كيف مع انهم يعملون بالروايات وليس طريق الى تعديلهم الا
قول ارباب الرجال وهو لا يورث الا الظن بوجه شتى وان اردت اشتهار اشتراط
الظن بها فهو ايضا مما لا نعلم من المتقدمين الا انهم كانوا يعملون بالاخبار المصحوبة
مع القرينة الموجبة للصحة وان الظاهر ان الصحة عندهم الظن بالصدق واما ان الظن بالعدالة
ايضا من هذه القرائن فليس بمقطوع به واما المتاخرون فالاخباريون منهم يطعنون
على مشترطي ظن العدالة والمجتهدون منهم وان صرحوا به ولكنا نراهم يعملون بغيره
ايضا ونعلم منه ان مرادهم ايضا الظن بالصدق مع ان قولهم لا يوجب اشتهارا فان قيل لولا
اشتراط ظن العدالة لما وجه تدوينهم علم الرجال قلنا مع ان التدوين ليس الا من
طائفة قليلة لا يصير عملهم فقط حجة لنا وعلينا ان فائدته لا تنحصر في فهم العدالة والوثاقة
بل يحتمل ان يكون له فائدة غير ذلك كما ان منهم من صرح بان السبب في تدوينه طعن العامة
بانه لا محدث من الشيعة وليس لهم صاحب رواية وكتاب واما قول الشيخ في موضع من عدته
من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف فمع معارضته بقوله فيه انه يعمل الطائفة بخبر
السكوني واضرابه وباخبار العمل بخبر المتحرز عن الكذب وادعائه الاجماع عليه وبما
نعلم من اشتهار العمل باخبار غير العدول اذا ظن صدقها بقرينة اخرى لا يدل على
اشتراط ازيد من ظاهر الاسلام لانه احد الاقوال في العدالة واختاره الشيخ في الخلاف
وادعى الاجماع عليه ثم بما ذكرنا يظهر الجواب عما يمكن ان يقال من اشتراط عدم ضعف
الرواية لاشتهاره فانه ان اريد بالضعف ما هو مصطلح المتاخرين فاشتهار اشتراط
عدمه ممنوع لما عرفت وان اريد بالضعف ما يرجع الى عدم الظن بالصدق فهو كذلك ومنها

الايمان ذهب جماعة من المتاخرين الى اشتراطه مستدلا بعدم قبول الفاسق على غير المؤمن
فيدل ايضا البناء على عدم قبول خبر الامع التبين وفيه ان اللازم منه اشتراط عدم
العلم بعدم الايمان لا العلم بالايمان كما مر في العدالة مع ان صدق الفاسق على
المخطي في بعض الاصول بعد بذل مجهوده في تحصيل الحق ممنوع كما صرح به جماعة منهم الشهيد
الثاني في ذلك وشيخنا البهائي ووالد العلامة على ان كثيرا من المتقدمين ذهبوا
الى ان العدالة تعرف بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ونقل هذا القول عن ابن الجنيد
والشيخ في الخلاف والمفيد في الاشراف بل في الخلاف الاجماع عليه وقد تبعهم في ذلك
القول جمع من المتاخرين ويدل عليه ان الموجود في كلام العلماء الاخيار قدس سرهم
والوارد في احاديث الائمة الاطهار من معنى العدالة غير متضمن للايمان بل غايته هي
الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر وكف الجوارح وليس في شيء منها
دلالة على اعتبار الايمان واما الاجتناب عن الكبائر فلا شك في ان المراد الاجتناب
عن الاتيان بها عمدا اذ لا شك ان الصادر خطاء او سهوا غير قادح فيها ثم يخرج
الكبيرة المخصوصة التي هي القول ببعض الاصول الفاسدة مع عدم التقصير في السعي
وطلب الحق هذا اذا قلنا ان الفسق هو عدم العدالة واما اذا قلنا انه ترك امر الله
او ارتكاب نهيه والعصيان كما هو معناه لغة بل عرفا فنقول ان كون المخطي في بعض الاصول بعد
بذل المجهود عاصيا تاركا لامر الله جل شانه ممنوع فان العصيان والترك للامر هو مخالفة
المامور به والمامور به لا يكون الا ما يعلم بل الامر باعتقاد خلاف ما حصل به العلم
بعد صرف النظر تكليف بما لا يطاق فالذهاب الى الحق لهذا الشخص غير مامور به هذا ثم انه
يدل على عدم اشتراط الايمان في قبول الخبر بعد ظاهر الاجماع كما يظهر لمن تتبع كتب الا
صحاب من حديثهم وقديمهم فانه نراها ان شيئا منها ليس خاليا عن الاحتجاج بخبر واقفي
او فطحي او ناووسي او مثلهم ويؤكده رواية ثقات الاصحاب ومعتمديهم عنهم مع
انهم كانوا ما يجتنبون رواية خبر لا يجوز العمل به وتصريح الكشي باجماع العصابة على
تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير الفطحي وابان بن عثمان الناووسي والشيخ في العدة
بعمل الطائفة باخبار الفطحية والناووسية وبني فضال وبني سماعة والطاطريين
وما روي في الصحيح عن ابي جعفر الثاني انه قال في بني فضال خذوا بما رووا ودعوا ما راوا وما
روي عن الصادق عليه السلام انه قال لابان بن عثمان ان ابان بن تغلب قد روى عني روايات كثيرة
فما رواه لك فاروه عني ومنها التحرز عن الكذب والوثاقة وقد استدل على اشتراطه

بانفاقا لاصحاب فانا نراهم يردون روايات كثيرة بجهالة رواتها او ارسالها وامثال
ذلك وفيه ان المسلم ردهم لها اذا لم يحصل الظن بصدقها من جهة اخرى واما معه فلا كيف و
صرح الشيخ بعمل الطائفة بخبر السكوني ونوح بن دراج وغياث بن كلوب وحفص بن غياث
واضرابهم وشاع عمل القدماء بالصحيح مع ان الصحيح عندهم ما يظنون صدقه قال بعض
مشايخ والدي في تعليقه في الرجال في بيان صحيح الحديث عند القدماء وهو ما وثقوا
بكونه من المعصوم اعم من ان يكون منشا وثوقهم كون الراوي من الثقات وامارات اخر
ويكونوا يقطعون بصدوره عنه او يظنون واما ما ترى ما قدماء الاصحاب وارباب
الحديث عند القدماء من البحث والفحص عن الرواة ورد بعضهم بانه مجهول الحال
او ضعيف فوجهه ان الاخبار لم يكن بعد منقحة ممتازة ما يظن صدقه عن غيره فاراد
النقد والصرف واما فيما كان مذكورا في كتاب معروف او اصل مشهور وكان صاحبه
ثقة ممن يعرف وجوه صحة الحديث وفساده سيما اذا شهد بصحة ما جمعه فلا انه البحث عن
رواته ومنها اسناد الحديث ومعرفة الراوي في تمام سلسلة السند ووجه اشتراطه
عند من يقول به انه لولاه لم يعلم اتصاف الراوي بالاوصاف المعتبرة فيه وبعد ما علمت
انه لا اشتراط فيه شرط يضر به جهالته نعلم عدم الاشتراط ومنها ضبط راويه اي كونه
ضابطا لما يسمع ويراد به غلبة ذكره لما سمعه على سهوه ونسيانه او حدث من حفظه ضابطا
لكتابته حافظا له من الغلط ان حدث منه واحتجوا بان بدونه لا يحصل الظن بالاصابة وفيه
منع ذلك قال الشهيد الثاني في شرح الدراية وهذا الشرط انما يفتقر اليه فيمن يروي
الاحاديث من حفظه او يخرجها بغير الطرق المذكورة في المصنفات واما رواية الاصول
المشهورة فلا يعتبر فيها ذلك فوائد الاولى اعلم انه لما كانت صحة الخبر
عند القدماء بل الى زمان العلامة بل عند الاخباريين ايضا غير الصحة باصطلاح المجتهدين
من المتاخرين يمكن ان يكون خبر ضعيف عند المتاخرين عند المتقدمين حجة ولم يكن
الصحيح عندهم حجة عندهم واسباب الصحة عندهم غير منحصر بامر خاص ولاجل ذلك لا يمكن
اثبات الشهرة على عدم حجية طائفة مخصوصة متحصة باعيانها من تلك الاخبار ولا
على حجية طائفة كذلك كما مرت الاشارة اليه الثانية قد وعدناك بيان
عدم اصالة الفسق فاعلم ان الناظر في كلام الفقهاء والاصوليين يرى الخلاف في ان
الاصل هو العدالة او الفسق وقال بعضهم انهما بالنسبة الى الاصل سواء استدل القائل
باصالة الفسق بان العدالة امر وجودي حادث بعد عدمه متوقف على امور مسبوقة بالعدم

لعدم من العقايد والاتيان بالواجبات وما هكذا شانه فالاصل عدمه والفسق عدم
هذه الامور فهو الاصل واصالة عدم فعل المحرم ايضا غير ضائرة لعدم انحصار الفسق
فان قيل قبل البلوغ وحضور وقت الواجب لم يكن عدم الاعتقاد وترك الواجب
حراما والاصل عدم اتصافهما بالحرمة قلنا هما يتصفان بعد البلوغ وحضور الوقت
بالحرمة يقينا سواء تلبس بهما المكلف او لا وفيه ان قوله والفسق عدم هذه الامور
بالملازمة ممنوع بل هو عدمها بشرط وجوبها والاصل عدمه والتوضيح ان الفسق يتحقق بفعل
المحرمات وترك الواجبات بشرط وجوبها عليه ولا شك ان الاصل عدم فعل المحرم واما
الواجبات فهي على قسمين مشروطة وهي الاكثر كالزكوة والحج والجهاد ورد السلام
المشروط بالتسليم والغسل المشروط بتحقق موجبه وامثالها والاصل وان كان عدم الا
تيان بها ولكن الاصل عدم وجوبها ايضا لاصالة عدم تملك النصاب والاستطاعة وشرائط
الجهاد وغير ذلك وغير مشروطة وهي الاقل كالصلوة والصوم والوضوء وامثالها وترك
هذه الامور تارة يكون محرما موجبا للفسق كما اذا كان مع الالتفات والشعور وعدوانا
ولا شك ان الاصل عدمه واخرى يكون بدون ذلك وهو وان كان موافقا للاصل لكنه
لا يوجب فسقا لعدم الوجوب ح فهذا القسم حقيقة واجب مشروط ايضا فان قيل نقطع
بان المكلف في مدة مديدة لا يكون فاقدا لشرائط الوجوب من الشعور والالتفات و
اليقظة وغيرها قلنا كما نقطع بذلك نقطع بان المكلف في جميع تلك المدة ليس باقيا
في جميع الحركات والسكنات وصور النفس على ما كان عليه بخصوصه في ان البلوغ اذ مثله
بل تجدد الحركات والسكنات والصور النفسانية وكلما يتجدد امر حادث اما واجب
او احد اضداده الوجودية وكما ان الاصل عدم فعل الواجب كذلك الاصل عدم غيره ايضا
ومن هنا يظهر ان توقف نسبة الاصل الى الفسق والعدالة على السواء وهذا هو السر في انه
انه لا يجوز ترك رد سلام من لا يعلم انه صلى بواسطة اصالة عدم اتيانه بالصلوة والقول بان
الفاسق اكثر من العادل والراجح الالحاق بالاغلب وايضا يتوقف العدالة على امور كثيرة
والفسق يكفيه امر واحد وما يتوقف على الاقل ارجح وجودا بالنسبة الى ما يتوقف على الاكثر
وايضا الفسق مقتضى قوتي الشهوية والغضبية وهما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضى
الصفة الغريزية لا يثبت شيئا لان هذه المرجحات لم يثبت حجيتها شرعا مع ان الظاهر من
الاخبار المستفيضة ان الاصل في المسلم العدالة فبعد رض تلك المرجحات والاخبار معارضة
الا انها قد يعارض باخبار اخر ولتحقيق ذلك موضع اخر الثالثة اعلم ان المتاخرين

من اصحابنا اصطلحوا على تقسيم الاحاديث الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف فالصحيح ما كان جميع سلسلة سنده كلا او بعضا اماميين مع كون الكل موثقين وما كان بعض رجاله من رجال الحسن وبعضهم من الموثق فيلحق بالادون والضعيف ما عدا الثلثة وللاقسام غير عديدة ولو لوحظ تقسيم المدح في بعض الاقسام الى التوثيق وغيره والذم الى الكذب وغيره صارت اقساما اكثر وقد يسمى ما رواه امامي مجهول الحال قويا وقد يطلق على الموثق ايضا وقد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده اليه متصفا بصفات الصحيح وان اعتراه بعد ذلك ضعف وقد يطلق على جملة من رجال السند محذوفة وكذا الموثق والحسن وتلك الاقسام الاربعة اصول الحديث وله اقسام اخر يجمع اليها كالمسند والمتصل والمرفوع والموقوف والمنقطع المنقسم الى الخاص والمعلق والمرسل ومن اقسام المنقطع ما يخص باسم المعضل والمقبول والمستفيض والعالي المطلق والنسبي والشاذ والغريب والمسلسل والمقلوب والمدرج والمضطرب والمزيد والمصحف والمعلل والمختلف والمضمر والمدح **منهاج** صرح جماعة بان الخبر الضعيف في الاصطلاح على القول بعدم حجية اذا انجبر بالعمل او كان مضمونه موافقا للمشهور يكون حجة واستدل عليه بحصول التبين المامور به وهو اذا كان دليل المشهور كالاذلك الخبر كذلك بما مع ملاحظة ما ذكرنا من الاجماع على كفاية التبين الظني واما في غيره فمحل تامل وان لم يكن بعيدا واما الضعيف عندنا وهو الذي لم يكن بخصوصه مظنون الصدق او لم يكن في الكتب المعتبرة اذا انجبر بالشهرة فالظاهر حجية لان خروج خبر لم يظن صدقه كان بالاجماع وهو فيما نحن فيه غير متحقق بل نقول ان هذا موجب للظن بصدق المضمون وكذا كان اشتراط الوجود في الكتاب المعتبر للاجماع او لزوم الهرج والمرج وهو في مثل ذلك غير متحقق هذا ثم ان الضعيف المنجبر اذا كان مطلقا او عاما وحصل الانجبار ببعض افراده او كان ذا اجزاء وانجبر جزء منه هل يمكن اثبات الحكم للفرد الاخر او الجزء الاخر الاظهر ام لا والتحقيق ان سبب الانجبار ان كان اشتهار المضمون فلا يثبت وان كان نفس الخبر ومتنه فثبت **منهاج** المعروف من الفقهاء تسامحهم في ادلة السنن والمكروهات وادعى الشهرة عليه جمع منهم الشهيد الثاني في ذكره وشرح الدراية وشيخنا البهائي في اربعينه وصرح عنه الداعي كظاهر الذكرى الاجماع عليه والمراد بتسامحهم فيها انهم يكتفون في الحكم بثبوت الاستحباب او الكراهة بمجرد ورود خبر دال عليه ولو كان ضعيفا بل منهم من يحكم بهما بالشهرة ومثلها وقد خالف في ذلك بعضهم منهم صاحب

اماميين ممدوحين بغير التوثيق او بعضهم بالتوثيق وبعضهم بغيره والموثق ما لم يكن سلسلة سنده كلا او بعضا والحسن ما كان جميعها امام

المدارك ولكن الظاهر رجوعه عنه كما يظهر من كتاب الصلوة والحق هو الاول للاخبار المستفيضة منها ما رواه الكليني في الحسن عن الصادق انه قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه ومنها ما رواه ايضا عن الباقر انه قال من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها ما رواه الصدوق في ثواب الاعمال عن الصادق انه قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر عمله ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه واله لم يقله ومنها ما رواه البرقي في المحاسن في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه من النبي شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي كان له ذلك الثواب وان كان النبي لم يقله ومنها ما رواه فيه عن ابن طاوس عن الصادق قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه ومنها ما رواه الفريقان عن النبي انه قال من بلغه من الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك وقال ابن فهد في عدة الداعي روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل وهذه الروايات بعضها صحيح ومنها حسن ومع ذلك منجبرة بالشهرة رواية وفتوى متلقاة بالقبول مروية في الكتب المعتمدة مؤيد بعضها ببعض فيكون حجة وجه الاستدلال اذا ورد حديث ضعيف في ثواب عمل فعل او ترك يصدق سماعه وبلوغه فمن صنعه كان له ذلك الثواب وما نريد من المستحب والمكروه الا ما كان في فعله او تركه ثواب نعم يرد على الاستدلال بروايات ثواب الاعمال انها مختصة ببلوغ الثواب على الخير فما لم يعلم كونه خيرا لم يفد بلوغ الثواب عليه جواز العمل واذا علم ذلك لا حاجة الى هذا الخبر الضعيف قيل لو تم ذلك لزم جواز العمل بالضعيف في الواجب والحرام لما في فعل الاول وترك الثاني من الثواب قلنا الثابت ترتب الثواب على الفعل او الترك وهو يستلزم رجحانه على خلافه واما العقاب على الترك او الفعل فلا دليل عليه فاذا دل حديث على كون شيء واجبا مثلا ودل على الثواب على فعله والعقاب على تركه فيحكم بالاول بمقتضى تلك الاخبار دون الثاني قيل الظاهر من الاخبار انه اذا بلغ الثواب مع اعتقاد كونه صحيحا اذ لا شك ان من اعتقد كذب خبر وعمل به لا يكون له ذلك الثواب واعتقاد الصحة لا يكون الا مع صحة السند او انضمام قرينة قلنا قوله من بلغه او سمع مطلق شامل لما اذا اعتقد الصحة او ظنها او عدمها او احتمل الامرين والتقييد غير مسلم نعم قد يمنع بعضهم عما اذا لم يظن

بكذبه ولا دليل عليه ايضا بل الظاهر من الاخبار فوز ذلك الشخص بالاجر مع احتمال الصدق ولو مرجوحا ثم الظاهر اشتراط احتمال الصدق فلو علم كذبه فالظاهر الاجماع على عدم جواز العمل ويؤكده قوله التماس ذلك الثواب ورجاء ثوابه فانهما لا يكونان الا مع احتمال ترتبه عليه قيل اثبات اصل بالظن وهو غير جائز قلنا نمنع عدم الجواز بعد ثبوت حجية ظن سلمنا ولكن نمنع كون المسئلة اصولية وانما يكون كذلك لو اردنا اثبات حجية الخبر وكونه دليلا على الاستحباب او الكراهة وليس كذلك بل المقصود الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه خبر ضعيف كالحكم بوجوب الاخذ بظاهر يد المسلم واستصحاب طهارة الماء ونحوهما وليس شك في اعتبار الاحاد فيها قيل الثابت من الاخبار استحباب عمل ذوي الثواب له لا مجرد العمل فالدليل اخص من المدعى قلنا رواية العمل يستلزم رواية الثواب فان رواية العمل رواية وجوب فعله او تركه او استحبابه والوجوب والاستحباب يستلزمان الثواب كما صرح به جماعة من الاصحاب ط. فان قيل المروي هو سماع الثواب وبلوغه وهما حقيقتان في روايته حقيقة واما الالتزامية فلا يصدق ان عليها قلنا وان سلمنا ذلك في السماع ولكنه في البلوغ غير مسلم فان بلوغ الخبر عبارة عن بلوغ لفظ يفيده سواء افاده صريحا او التزاما ولذا لو اخبر مخبر كون زيد في اليوم الفلاني ويكلم صح ان يقول بلغني خبر حياته فان قيل الحجة من تلك الاخبار هو الحسنة وهي متضمنة للسماع قلنا الكل حجة سلمنا ذلك ولكن حجية الحسنة كافية اذ بها يثبت جواز اثبات الحكم بالثواب بسماعه بخبر ضعيف والبواقي وان كانت ضعيفة الا انها صرحت بترتب الثواب الذي هو اعطاء الاجر على عمل ما بلغ عليه الثواب قيل هذه الروايات معارضة باية النبأ بالعموم والخصوص من وجه ولا مرجح للروايات لو لم يكن للاية وترجيح الروايات باعتضادها بالشهرة والاستفاضة معارض باستفاضة الاخبار في ان كل خبر لم يوافق كتاب الله فهو مردود وبقوة الكتاب للقطعية ودعوى ان تلك الروايات موجبة لتحقق التبين المقيد في الاية فاسدة لان المراد بالتبين هو التبين عن حال الخبر او المخبر في المطابقة وصدق الخبر وتلك الروايات لا يدل على شيء منهما قلنا لا تعارض لان المنفي في الاية هو العمل بخبر الفاسق لاجل انه خبره وهذا لا ينافي العمل به من جهة اخرى والثابت من الروايات هو الاجر على شيء دل خبر الفاسق على ثبوت الاجر عليه لاجل التماس ذلك الاجر ورجائه غاية الامر اشتراط مقارنته مع خبر الفاسق ايضا والحاصل ان الاية تمنع من قبول خبر الفاسق وتلك الروايات لا تدل على قبوله حتى يتعارضا

وما يمكن ان يستدل به على التسامح ايضا انه اذا ورد امر او نهي بطريق ضعيف يكون المتعلق محتملا للوجوب او الحرمة فيكون الاحتياط في فعله او تركه والاحتياط مستحب قيل هذا انما يكن ما امر به حراما لولا الامر به والا فالاحتياط في الترك او لا يمكن على اختلاف القولين وكل عبادة ما لم يثبت من الشرع يكون حراما اقول حرمة كل عبادة انما هي اذا فعل بنية العبادة وبعنوان كونه من الشرع واما بدون ذلك فباق على الاباحة الاصلية لهذا الفعل بدون انضمام نية العبادة يحتمل الوجوب والاباحة واما نية الاستحباب المنضمة معه لاجل الاحتياط فهي لثبوتها بدليل الاحتياط لا توجب التحريم والنية الموجبة له هي المنضمة قبل ذلك والحاصل ان الدائر بين الوجوب والحرمة هو هذا الفعل بعنوان كونه عبادة قبل ملاحظة الاحتياط واما المطلق اي بدون ملاحظة عنوان كونه عبادة فهو مباح وبعد التمسك بالاحتياط يصير عبادة ثابتة نعم هذا الدليل انما يختص بما اذا ورد ما يدل على الوجوب او الحرمة لا مطلق نقل الثواب وقد يستدل على التسامح بوجه اخر ايضا وهو انه لا شك في ان من بذل جهده في ايجاد جميع ما هو مطلوب سيده حتى المحتمل كونه مطلوبا به فانه عند العقل بل الشرع ايضا ليس مرتبته مساوية للمقتصر على القدر الثابت بل من ارتكب مباحا من الافعال من حيث انه يسبب ان السيد اباحه يكون وسيلة للتقرب اليه وكذا لا شك في حسن من ارتكب امرا الى سيده انه يستحسنه من حيث انه لسيده كل ذلك يحبه لاجل ذلك اقول لا يخفى ما فيه فان هذا يدل على ان الفعل المحتمل مطلوبيته الخالي عن احتمال المبغوضية لو فعل لاجل الاحتمال لكان مثابا وحاصله ان الفعل مع هذه النية مستحب وسبب استحبابه انضمام النية اليه والنزاع هنا في استحباب اصل الفعل مع قطع النظر عن هذه النية حتى يكون استحبابه باعثا على نية التقرب لا ان يكون نية التقرب باعثا على الاستحباب والتوضيح انه اذا دل خبر ضعيف على استحباب امر وصار محتمل المطلوبية وكان خاليا عن احتمال الحرمة فلا شك ان فعله لاجل انه كذلك موجب لرفع الدرجة ولكنه يوجب الحكم باستحبابه لهذا القصد و هذا مما لا نزاع فيه وسبب استحبابه هو هذا القصد والمتنازع فيه هو استحباب نفس الفعل حتى يصير سببا لضم قصد القربة **فوائد الاولى** المستفاد من تلك الاخبار هو اعطاء الثواب لمن بلغه فيكون الفعل الذي روي له الثواب مستحبا لمن بلغه فيلزم الاقتصار على مدلولها فافتاء المجتهد باستحبابه مطلقا مشكل والتوضيح ان الدليل انما يدل على استحباب فعل مطلقا فهو مستحب لكل احد ويدل على استحبابه

لطائفة خاصة او في صورة مخصوصة يجب الاقتصار في الحكم عليه واذا دل حديث ضعيف
على استحباب عمل فهو وان كان مطلقا الا انه من جهة عدم حجية لا يصلح لاثباته الا
بمعاضدة هذه الاخبار وهي مخصوصة بمن بلغه الخبر الضعيف فيكون مستحبا لمن بلغه
فقط واما حكم الفقيه باستحبابه لمقلده او افتائه في كتابه فلا وجه له ظاهرا نعم لو ان
روي ذلك الحديث ثم يفتي بانهم لو عملوا بمقتضاه لكان الاجر لهم الا ان هذا المقتضى
الدليل الاول واما على الثاني فيجوز حكم الفقيه بالاستحباب مطلقا فيما يجري فيه
ذلك الدليل **الثانية** دلالة هذه الاحاديث على جواز اثبات الاستحباب
او الكراهة ببلوغ الثواب من الراوي ولو بطريق الكتابة ظاهرة وكذا باشتهار
الثواب بين الفقهاء او نقل فتيه وانما الاشكال في جواز الحكم بالاستحباب باشتهاره
بين الفقهاء او فتوى فقيه به منشأه صدق بلوغ الثواب وان كان الظاهر المتبادر
الظ من البلوغ هو الرواية دون الفتوى لانه الشايع في السالف والجواز اظهر نعم
اذا اشتهر الوجوب او افتى به فقيه ولم يحتمل الحرمة او اشتهر الحرمة او افتى بها جاز
الحكم بالاستحباب او الكراهة بمقتضى الدليل الثاني بلا اشكال **الثالثة**
صرح بعضهم منهم والدي العلامة قدس سره في الانيس بجواز الاعتماد على الروايات
الضعيفة في القصص والمواعظ استنادا الى هذه الاحاديث اقول المراد بالاعتماد
على الضعاف في القصص اما روايتها مسندة او مرسلة او الاخبار عن وقوع مضامينها
فان كان الاول فلا شك في جوازه اذ الاجماع عليه منعقد ولكنه ليس للتسامح في ادلة
السنن او حديث من سمع من الثواب لعدم دلالته عليه بل لعدم دليل على حرمة رواية
الاخبار الضعيفة وان كان الثاني فعموما لا مدخلية للحديث المذكور او التسامح
في ادلة السنن في جوازه وعدمه نعم يمكن ان يق ان كان بحيث يوهم علم المخبر بما
يخبر عنه او بلوغ الخبر اليه بطريق ثابت لا يبعد الحكم بعدم جوازه والا فيجوز للاصل
واما المواعظ فهي لا تخرج عن الاوامر والنواهي والقصص والروايات المخبرة عن
عواقب الافعال ولا مدخلية للتسامح في السنن في غير ما كان منها من الاولين
الرابعة لو ورد خبر ضعيف في استحباب شيء ومثله في عدمه او ورد
خبر ضعيف في استحباب مطلق او عام ومثله في عدم استحباب بعض افراده فهل يتساقطان
في الاول وهل يقيد المطلق او يخص العام في الثاني ام لا الظ العدم لان القدر
الثابت هو جواز العمل بالضعيف في اثبات الاستحباب والكراهة لا في غيرهما

الخامسة قد عرفت في المباحث السالفة ان الكراهة في العبادات عبارة
عن اقلية الثواب او المرجوحية الاضافية وعلى هذا فربما يتوهم عدم دلالة تلك الاخبار
على جواز اثبات كراهة العبادات بالاخبار الضعيفة حيث انها لا يدل على ثواب للترك
ودفعه بان اقلية الثواب والمرجوحية الاضافية لشيء تستلزم اكثرية ثواب الغير ورجحانه المستلزم
للثواب ايضا فيصدق بلوغ ثواب وهو الزايد على الغير وتعلق بترتيب قلية ثواب هذا
الفعل او مرجوحيته فتامل **منهاج** اختلف القائلون باشتراط العدالة
فيما ثبت به وليعلم اولا ان الكلام اما في حكم معدل الشاهد او المخبر وعلى الثاني
اما في معدل المخبر مطلقا او الراوي اي المخبر بهذه الاخبار التي هي احد الادلة اما الاولان
فالكلام فيهما ليس من وظيفة علم الاصول بل الكلام هنا في الثالث خاصة ثم العدالة
تعرف تارة بالاختبار والصحبة المتاكدة بحيث يطلع الاطلاع على السريرة واخرى بالتواتر
والاشتهار والاخبار المعتضدة بالقرائن بل قد يعرف بمجرد القرائن المتكثرة وثالثة
بالتذكية ومعرفتها في زماننا هذا وما ضاهاه بالاول غير ممكن وكذا بالثاني
الا في قليل من المشايخ فالطريق الذي يعرف به عدالة الاكثر ينحصر في الاخير ولا
خلاف في امكان معرفة العدالة به وانما النزاع في انه هل يكفي في ثبوتها به صدوره
من المزكي الواحد ام لا بد فيه من التعدد ولا بد اولا من تقديم مقدمتين الاولى قال
والدي العلامة ره في التجريد الشهادة والرواية تشتركان في الاخبار عن القطع و
يفترقان بخصوص المتعلق وعمومه وقد تقدم عليه الشهيد في ذلك فقال في قواعد
الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وينفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا
يختص بمعين هو الرواية كقوله لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم
القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد لكذا بفلان انتهى ويستفاد
من كلامه فرق اخر بينهما ايضا وهو انه يشترط في الشهادة ان يكون المخبر عنه حكما لخلق
فما كان حكما للخالق فهو الرواية اقول اما الفرق الاول فقد يظهر من بعض ان المراد منه
خصوصية نفس المخبر عنه وعمومه ورد عليه مثل الاخبار عن ذاته تعالى وصفاته وقصص
الانبياء والائمة والنصوص عليهم وامثالها حيث ان المخبر عنه فيها خاص مع كونها
رواية والاظهر ان المراد فائدة المخبر عنه او عمومه ان كان لمعين او عليه او حكم عام للمعين
فهو الشهادة وان لم يكن كذلك سواء كان لغير معين او لم يترتب عليه شيء فهو الرواية ويشهد
بان المراد ذلك قول الشهيد في المثال لا شفعة فيما لا يقسم انه شامل لجميع الخلق الى يوم

القيمة فان المخبر عنه ليس جميع الخلق واما قوله المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فلا
ينافي ذلك لان قوله لا يختص بمعين فلا ينافي في ذلك لان قوله لا يختص بمعين بيان لعموم
المخبر عنه اي يكون عاما بهذا المعنى وعلى هذا فلا يرد ما ذكر لان المخبر عنه فيه وان كان
خاصا الا ان المقصود والفائدة لا يختص بمعين من وجوب الاعتقاد والاعلام و
العبرة ويظهر ايضا وجه ما ذكروه من تعدد المتعلق واختلافه عموما وخصوصا في بعض الامثلة
كالاخبار عن رؤية الهلال واضرار الصيام وتوقيت الصلوة باوقاتها المخصوصة
ودخول الوقت وعدد ركعاتها والقبلة ورواية طهارة شيء معين ونجاسته عن
الشارع وتفسير المترجم وتقويم المقوم وقسمة القاسم وامثالها ولكن يرد عليه مثل
قولك لزيد ما فقد منك مطروح في الموضع الفلاني او ضالتك في الجبل الفلاني او
رايت في المنام انك كنت عالما مثلا او فقد منك في بلدك الشيء الفلاني فان شيئا
منها ليس شهادة مع خصوص المتعلق بالمعين ولو اريد التعميم ببعض التكلفات لا ينفع
بانه في كل شهادة ويمكن ان يق ان مرادهم عموم نفس المخبر عنه ولكن ارادوا في الفرقة
ان عمومه انما يوجد في الرواية دون الشهادة لا انه في الرواية دائما يكون عاما
ويلزمه ان الشهادة دائما مخصوصة وهو كذلك ويكون المراد بيان احد المميزات
لا الجميع ويجب ح ان يراد من المخبر عنه اعم من الصريحي او الالتزامي ايضا او مطلقا (المقصود)
حتى يصح ما ذكروه من الامثلة المتقدمة لتعدد المتعلق واما الفرق الثاني فليس
المراد ان كلما كان اخبارا عن حكم لمخلوق هو شهادة ولا ان كلما يكون رواية
هو حكم للخالق لما مر بل المراد ان الشهادة لا يكون الا اخبارا عن حكم لمخلوق
والاخبار عن الحكم للخالق لا يكون الا رواية فهذا ايضا يكون مميزا في الجملة و
الفرقة ايضا حيث يشهد بها الاستقراء والايراد بان الشهادة قد يكون في حق الله
كالشهادة على شرب الخمر والزنا لان المخبر عنه هو شرب الخمر وهو ليس حكما للخالق وان
ترتب عليه حكم له وهذان الفرقان على ما ذكرنا وان كانا صحيحين ولكنهما لا يميزان من
جميع الوجوه ولو قيل يشترط في الشهادة زيادة عليهما ان يكون الغرض من الاخبار اثبات
حق الغير على معين تم الفرق هذا ثم ان ما ذكروه من اشتراط الجزم في الرواية ايضا محل
نظر لان المراد ان كان تصريح المخبر بالقطع يخرج مثل ظننت كذا او ما لم يصرح فيه
بشيء من العلم والظن وان كان ظهوره سواء صرح به ام لا او فهم المخبر له ان الخبر قطعي
يخرج مثل قول الصدوق او الشيخ قال رسول الله كذا او نقل المحدثين ولو غالطا كان

ادم كذا او نوح كذا وفعل ابراهيم كذا **الثانية** فائدة هذه التفرقة على ما صرحوا به هو
تميز ما يكتفى فيه بالواحد وما يجب فيه التعدد وهذا انما يصح لو ثبت قبول الواحد في
بعض الاخبار بدليل ويجب التعدد في مواضع خاصة من الشهادات وبعض الاصحاب قد اعتبر
الواحد في بعض المواد من الشهادة بل اعتبروا المرأة الواحدة ايضا في البعض وقد استدل على
اصالة التعدد في الشهادة بالاستقراء وبان الاصل عدم وجوب قبول خبر الواحد الا ما خرج
بدليل ويرد على الاول منع الاستقراء العلمي وعدم حجية الظني منه مع انه لو ثبت ثبت العقد
الدليل لا اكثر منه لاجماعا ومنه يظهر الايراد على الثاني مضافا الى انه يجري في الخبر ايضا وليس
مختصا بالشهادة وغاية ما يستدل بكفاية الواحد في الخبر وجوب حمل افعال المسلمين
واقوالهم على الصحة والصدق واية النبا ويرد على الاول عدم ثبوت ما ادعوه ودعوى
ثبوته بالاستقراء ممنوعة والاجماع عليه غير تام والعمومات التي يستدل بها عليه لا تنهض على كلا
ولو سلمت دلالتها فمعارضة بعمومات النهي عن اتباع الظن وليس تخصيص الثانية بغير الاولى
اولى من العكس وتخصيص الاولى بغير القول او مع القول المفيد للعلم بنفسه او بضم غيره
مع انه ورد ان من اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال واما حمل الاولى معارضة
مع اصل البراءة فما اثبت تكليفا وطلب الظن الزايد على كونه قول المسلم ومع قول الغير
فما اذا قابله وطلب قوة الظن فيه مع ان الاصل لا يعارض شيئا من العمومات وانا نرى عدم
متابعة قوة الظن وضعفه في المنازعات ان اتباع الظن هنا لا دليل عليه والكلام شبيه
بطريقة العامة وعلى الثاني ما عرفت من ضعف دلالة الاية على قبول خبر العادل على انه هنا
كلاما اخر وهو ان منطوق الاية انه ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اي فاطلبوا البيان اي
العلم بحقيقة الحال ولا تقبلوا خبره فمفهومها ان جاءكم نبا فلا تردوه او لا تطلبوا البيان
الذي هو الظهور والعلم وذلك اعم من القبول منفردا فان العادل الواحد اذا اشهد
بشهادة فجعل احد شطري البينة لم يرد شهادته ولم يطلب الظهور العلمي والحاصل
ان جعل خبر الواحد احد الشطرين امر ثالث واسطة بين الرد والقبول المطلقين فلا يلزم
من كون خبر العادل اقوى من خبر الفاسق القبول ثم لو تم الدليلان لا ثبتا الحكم
في الشهادة ايضا فلا يثبتان ما ارادوا بوجه التفرقة ومما ذكرنا ظهر عدم ترتب فائدة
كثيرة على بيان هذه التفرقة والمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات الموارد اذا عرفت
هاتين المقدمتين فاعلم انه قد ذهب الاكثر كما في المنتقى والتجريد الى الاول وهو
مختار العلامة والمحقق البهائي وذهب المحقق وصاحب المعالم ووالدي العلامة

الى الثاني وحكاه في المنتقى عن جماعة من الاصوليين وقد يقال بان كل من يقول بعدم الاكتفا
بالمزكي الواحد في الشاهد يلزم ان يقول به في الراوي ومن يكتفي به في الراوي لابد ان
يكتفي به في الشاهد واما الفرق بين مزكيهما فلا وجه له لان عدالة الراوي ان ثبت
بالواحد فهو عدل يقبل شهادته ايضا والا فلا يقبل في الرواية لان معنى العدالة لا يتجزى
ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر وفيه ان مراد من يقول بالفرق ليس ان
ثبوت العدالة في الشهادة مشروط بتزكية اثنين دون الرواية بل المراد ان قبول شهادة
شخص موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية حيث ان بالتزكية لا يحصل سوى الظن
فيمكن الفرق بين افراد الظنون فالتعدد في الشهادة شرط لقبول شهادة العدلين لا لثبوت
عدالتهما احتج المشترطون للتعدد بوجوه منها ان العدالة شرط في قبول الخبر بالاتفاق لما
علمت مما مر ومقتضى الاشتراط حصول العلم بالشرط اذ ما لم يعلم لا يعلم وجود المشروط فلا يكفي
غير العلم خرج الظن الحاصل بتزكية العدلين بالاجماع فيبقى الباقي واجيب عنه تارة
بمنع اعتبار العلم فيها لان كل ما جعلوه طريقا لمعرفتها لا يفيد الا الظن وايضا المراد بالعادل
النفس الامري وهو من يطلق عليه العادل ومن ظن عدالته باحد الوجوه المذكورة يجوز
اطلاق العادل عليه واخرى بان مقتضى الدليل وان كان اعتبار العلم الا ان انسداد باب
العلم اوجب الاكتفاء بكل ظن فيه لقول يرد على الاول ان المراد ان كان منع ان
ذلك مقتضى الاشتراط فهو فاسد لما عرفت وكون جميع طرقها المثبتة لا يوجب عدم اقتضاء
الاشتراط للعلم وان كان المراد ان العلم وان كان مقتضى الاشتراط الا ان كون جميع
الطرق ظنية اوجب عدم اعتباره ففيه انه لا يوجب الا اعتبار الظن في الجملة وهو ما اجمعوا
على كفايته اما كفاية كل ظن حتى الحاصل من تزكية الواحد فلا مع ان كون جميع الطرق
ظنية انما هو على القول بكون العدالة ملكة واما على القول بكونها حسن الظاهر فلا واما
ما ذكره من ان العادل النفس الامري من يطلق عليه العادل ففيه ان العدالة وصف حقيقي
فالعادل الحقيقي من كان متصفا به في الحقيقة لا من يجوز الاطلاق عليه بل نقول لا يجوز الا
طلاق الا على من كان له هذه الصفة في الواقع بالقطع او بالظن المعتبر شرعا وهو انه عادل
شرعي لا واقعي وما نرى من اطلاق العادل على المظنون محض ظن ايضا وعلى الثاني منعا
الى ما يرد على دليل الانسداد كما ياتي في موضعه انه لا يثبت الا كفاية ظن ما لا كل ظن مع ان
المحتمل بعد عدم امكان الشرط اما انتفاء المشروط او الاشتراط او قيام غيره مقامه كالظن
هنا فالحكم باحد الثلثة قبل ابطال الاخرين لا وجه له نعم يرد على هذا الدليل انه سياتي في

اخر

اخر المنهاج من القائلين باشتراط العدالة من يقول بانه لاجل توقف حصول الظن من الخبر
عليها وهو كما يحصل من خبر المعلوم عدالته يحصل من المظنون ايضا ولازمه كفاية الظن با
لعدالة وهو يحصل من تزكية الواحد ايضا ومنها ان التعديل شهادة وكل شهادة يجب
فيها التعدد وفيه منع كونه شهادة اولا ومنع لزوم التعدد في كل شهادة ثانيا كما
يظهر وجههما مما مر في المقدمتين وقرر شيخنا البهائي ره الدليل هكذا ان لو اكل خبر
شهادة فلا يكفي الواحد واجاب عنه بقوله قلنا ثم بل اكثرها غيرها ولم اعثر في كلام
القوم على الاستدلال بهذا النحو ولا على كلام احد يقول بكون كل خبر شهادة ومنها
ان التعديل من شروط الحكم والاستقراء يعطي عدم كفاية الواحد في شرائطه كما في الهلال
والمترجم وغيرهما وفيه مضافا الى منع اعطاء الاستقراء لذلك ثم حجية هذا الاستقراء
لو سلم انه ان اريد انه من شرائط حكم القاضي فليس كلامنا فيه وان اريد انه من شرائط
استنباط الحكم الشرعي ففيه انا لا نعلم من شرائطه ما اشترط فيه التعدد كيف واعظمها
الرواية ويكفي فيها الواحد احتج القائلون بكفاية الواحد ايضا بوجوه منها ان التزكية
خبر وكل خبر يكفي فيه الواحد وفيه منع كفاية الواحد في كل خبر كما مر ومنها انها شرط
قبول الرواية والشرط فرع للمشروط ويكتفى في الاصل بالواحد فكذا في فرعه ولان
الاحتياط في الفرع على اصله وهو باطل واجيب عنه تارة بانه يشترط في الاصل ثلثة اخبار
واحد للرواية واثنان للتعديل وفي الفرع اثنان فاين الزيادة واخرى بان الشرط
هو العدالة لا التعديل نعم هو احد طرق معرفة الشرط ويرد على الاول ان المراد با
لاصل ليس هو الرواية المخصوصة وبالفرع تعديل راويها بل مطلق تعديل الراوي
فرع بالنسبة الى مطلق الرواية ولا شك ان الراوي اذا كان مما ثبت عدالته با
لاختبار يقبل روايته واما التعديل فلا يقبل تعديل عدل واحد وان ثبت عدالته
بالاختبار بل لا بد من ضم معدل اخر فثبت الزيادة وايضا يقبل رواية عدل زكاه
عدلان ولا يقبل تزكية عدل زكاه عدلان وعلى الثاني اولا ان الشرط في قبول
الرواية وان كان هو العدالة ولكن الشرط في ثبوت العدالة هو التعديل وشرط
الشرط شرط بل هو ادون من الشرط فالقول بعدم لزوم الزيادة فيه اولى وثانيا انه كما ان
العدالة شرط لا ينافي كون التعديل ايضا شرطا وثالثا ان كون العدالة شرطا
يكفي للمستدل اذ له ان يقول كما يكفي في ثبوت الرواية الواحد يكفي في ثبوت العدالة
ايضا حتى لا يزيد الشرط على المشروط فالصواب ان يجاب بمنع امتناع الزيادة بل هي

موجودة في الاحكام الشرعية كما في ربع الوصية وربع ميراث المستهل والظاهر ان التمسك
بامثال ذلك الدليل يناسب طريقة اهل القياس وهم استدلوا به وتبعهم غيرهم من
غير تفطن كما استقربه صاحب المنتقى بل نقل عن بعض العامة التصريح بان ذلك مقتضى
القياس ودعوى انه قياس اولوية كما قاله بعض المتاخرين من اصحابنا مردودة بمنع
الاولوية بل لا يبعد دعوى العكس حيث انه ليس في الاصل ريب الشهادة ويبعد فيه
الخطاء لكونه مستندا الى الحس بخلاف الفرع واما ما قيل من ان المتبادر من الشرط
ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات مدفوع بان
ذلك لو سلم فانما هو من جهة القصد والمطلوبية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط
صحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زايد عليها بوجوه ومنها اية النبأ وقد مر
ما فيها وقد يجاب عنها ايضا بان دلالتها بالمفهوم ويعارضه المنطوق انه ان جاءكم
غير معلوم العدالة بنبأ فلا تقبلوا ومقتضى حجيته عدم قبول خبر من زكاه عادل
واحد لانه غير معلوم العدالة ويكون مفاد المفهوم ان جاءكم معلوم العدالة بخبر
فاقبلوه ومقتضاه قبول خبر عادل زكى غيره ومقتضى ذلك ثبوت عدالة ذلك الغير
وقبول خبره وهو مناقض لما اقتضاه المنطوق وفيه انه انما يتم على اصالة الفسق وقد
عرف عدمها ومنها ان الجمع بين الحكم بعدم قبول الواحد في التزكية وقبوله في اثبات
الاحكام الشرعية كالقتل واخذ الاموال مستبعد جدا بل غير مناسب شرعا وفيه
انه كيف يستبعد ذلك مع ان العدل الذي يثبت بخبره الاحكام الجليلة كالقتل
واخذ الاموال لو شهد لزيد بفلس يدعيه على عمرو لم يثبت بشهادته وحدها ولا
شك ان عدالة الراوي اقوى حكما من مثل هذه الدعوى ومن عدالة الشاهد
فاذا لم يبعد عدم القبول هنا مع ضعف الحكم فكيف يبعد هناك مع قوته على
ان عدم الاكتفاء بالواحد في تعديل الراوي مناسب وانما الحكم بقبول خبره لاجل
قوة الظن من خبره فلو صرف الاستبعاد الى الاكتفاء بالواحد فيه لكان اوفق بالا
عتبار ومنها ان العلم بعدالة الرواة متعذر غالبا فلا يناط التكليف فيها
بالعلم بل بالظن ولا شك في حصوله من تعديل الواحد واجيب عنه بمنع كون تزكية
الواحد ولعله يجيب عنه بمجردها مفيد للظن سلمنا ولكن العمل بالظن مشروط بانتفاء
ما هو اقوى منه اقول وايضا لا يلزم من عدم امكان التكليف بالعلم اناطته بمطلق
الظن بل يمكن ان يكون بما اجمع على كفايته وقيل في تقرير هذا الدليل انه اذا كان

سبيل

سبيل العلم بالاحكام منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد نقل عدل
واحد واما اثبات الحقوق فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم ينحصر المناص
فيها في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب باثبات اللحم ومثله واهل الخبرة و
الارش ونحو ذلك مثل الفتوى يكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين
وتوضيحه ان الاحكام المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع انما
تعلقت بما هو في نفس الامر موضوع فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى
الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل وليس من باب الرواية
ولا الشهادة اقول فيه ان لنا ان الاحكام ايضا مثل الحقوق والمدار فيها على
العلم او الخبر الذي يزكي راويه عدلان لا الظن وكون اخبار الطبيب واهل
الخبرة مثل الفتوى ثم بل قياس بالمثل والوجه في عدم كفاية الواحد فيه بعد
عدم الدليل عليها ظاهر مع انه لو كان من قبيل الفتوى لكان وجوب قبول الواحد
فيه مطلقا محل كلام كما ياتي وقوله فان حصل للمكلف العلم به والا فيرجع الى
الظن فيه منع الرجوع الى الظن بل لا يحكم بثبوت فانه لو قال الشارع اثبات
اللحم المعلوم محرم وبدون العلم لا يحرم فاي محال يترتب عليه انما المحال
لو قلنا بالتكليف بتحصيل العلم فيها واما لو قلنا بان الاحكام المتعلقة عليها مشروطة
بالعلم وبدونه لا يتحقق الحكم فلا يلزم محال وقد يستدل على كفاية الواحد بان المدار
في زماننا بتزكية الشيخ والعلامة وامثالهما وهم ينقلون عن غيرهم وموافقة
اثنين منهم انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد في التزكية اشتراط العدد
وهو غير معلوم فالقول باشتراط التعدد انما يتم لو كان المزكي عرف العدالة من
المعاشرة واتى المشترط باثباته وفيه انه يجري مثل ذلك في تزكية الواحد ايضا حيث
ان مذهبه في العدالة غير معلوم والقول بان العدالة محل الخلاف والوفاق اذا المزكي
يريد ما يوافق الكل جار فيما نحن فيه ايضا ومما ذكرنا ظهر ضعف ادلة الطرفين والظاهر
ان احدا ممن تكلم في هذه المسألة لم يتامل فيها حق تامله وقال ما قال تقليدا لبعض
من قال والتحقيق ان العامل بالروايات ان كان ممن لا يقول باشتراط العدالة او
الوثاقة في رواتها فهذا البحث ساقط عنه وان كان ممن يقول باشتراطها فاما
يكون عمله بالاخبار من حيث افادتها الظن ولاجلها اولا فالاول اما يقول باشتراط
العدالة لاجل ان الظن من الخبر لا يحصل بدون عدالة راويها كما قيل او لاجل دليل

اخر وتوهم انه على هذا القول لا معنى لاشتراط العدالة الا من جهة الدليل على ان خبر
الفاسق لا يفيد الظن فاسد اذ القائل بحجية الظن لا ينكر امكان دلالة دليل على عدم
حجية بعض الظنون فيمكن ان يدل دليل على عدم اعتبار ظن خبر غير العادل فان قال انه
لاجل تحصيل الظن فانا نقول بان حصول الظن من الخبر يتوقف على العلم بعدالة الراوي
او يكفي الظن فان كان الاول يلزم عليه عدم الاكتفاء بالواحد بل بالاثنين ايضا اذ لم
يحصل بقولهما العلم وان كان الثاني فالمناط ظن العدالة وهو قد يحصل بتزكية
الواحد وقد لا يحصل بالاثنين وان قال انه لاجل دليل اخر فحاله حال الثاني اي من
يقول باشتراط العدالة وليس عمله بالاخبار لاجل افادتها الظن والحكم له عدم كفاية
الواحد لعدم دليل عليها كما عرفت بل عدم كفاية المتعدد ايضا لجواز ان يكون
التعديل من قبيل الفتوى وهي ما يبتني على الظن الحاصل من الادلة التي يعتبر في
المسئلة بعد الفحص عنها وعن معارضها وعن فهمها وكل ما يتعلق بها بل كونه منها لانه
اذ المزكون لم يلاقوا الا نادرا من الرواة ولم يكن حال الجميع معلومة بالاستفاضة بل
بل فحصوا عن احوالهم وعالجوا التعارض لوافع فيهم ولاحظوا القراين واثبتوا ما اقتضته
اراؤهم وعلى هذا فلا يكون حجة لساير المجتهدين وان تعدد ولا نتوهم ان المجتهدين في
الاحكام يمكن ان لا يكونوا مجتهدين في علم الرجال فيجوز لهم التقليد اذ لو كان كلك
لما كان وجب في فحصهم عن معارض التعديل ولا عن الترجيح بين الجرح والتعديل و
امثال ذلك بل يكون عليهم تقليد احد المجتهدين في علم الرجال او اعلمهم تخييرا
مع ان المجتهد في الاحكام قادر على ترجيح تعديل الرجال وجرحهم كترجيح قد وما
يقدر عليه المزكون الذين كتبهم عندنا واقوالهم لا يؤثر كاقوال بعض المجتهدين
في الاحكام الى زمان المعصوم وهذا مع انه لو كان من قبيل الفتوى ففي تقليد الميت
فيها كلام وجوازه يحتاج الى الدليل ثم لو سلمنا عدم كونه من الفتوى فكفاية الاثنين
في كل شهادة ممنوعة وليس عليها دليل ولا نتوهم انعقاد الاجماع على كفايتها اذ لم
يذكره الا طائفة من المتاخرين واما القدماء فلا نعلم منهم الاكتفاء بالاثنين بل الظاهر
انهم كانوا بانفسهم مجتهدين في الجرح والتعديل ولا يعملون فيهما بمجرد الشهادة
والاكتفاء بها في تعديل شهود الحقوق غير مفيد هنا والقياس باطل هذا مع انه لو كان
من باب الشهادة لما امكن العمل بتلك التعديلات البتة في هذا الزمان لان الشهادة
الثالثة لا تقبل في شهادة الفرع واكثر التعديلات كذلك ولان الحكم بخط الشاهد وكتابه

وخاتمة غير جائز وان امن التدليس فضلا عما نقل عن خطه بوسائط وتواتر الكتب من
المنقول غير مفيد اذ لا نعلم تذكرهم لجميع ما ذكروه فيها لو كانوا احياء وبما ذكرنا
ظهر ان الظاهر انه لا بد من الاجتهاد في علم الرجال على القول باشتراط العدالة
ونحوها وان كان في حجية هذا الاجتهاد ايضا كلام وانحصار المناص فيه ثم الجواب
القول بعدم اشتراط العدالة بعد سد باب ما علم حجيته في معرفتها وان المزكين
ايضا مجتهدون وح فلا معنى للخلاف في كفاية الواحد او اشتراط التعدد كما لا نبحث
في ساير الفتاوى **فوايد الاولى** يقبل تزكية غير الامامي العدل واحدا
او متعددا على القول بعدم توقف العدالة على الايمان **الثانية** لا فرق
بين الجرح والتعديل في جميع ما ذكر ونقل عن شيخنا البهائي الفرق اذا صدر عن غير
الامامي فلم يقبل الاول وكان الوجه فيه ان الايمان عند غير الامامي جرح فلعله
بني على طريقته وفيه ان الاطلاق في الجرح والتعديل ان كان ينصرف الى ما هو مقبول عند
الكل فلا بد من حمل جرحه على ذلك ايضا والا فجرحه كالكلام في العدالة ايضا **الثالثة**
اذا روى عدل خبرا في تعديل او جرح فهل يقبل مطلقا او يبتنى على كفاية الواحد
الظاهر من المنتقى الثاني والاظهر هو الاول لانه خبر ثبتت حجيته ولا يشترط التعدد في
تعديل الامام وجرحه **منهاج** اختلفوا في كفاية الاطلاق في الجرح و
التعديل من دون ذكر السبب على اقوال ثالثها كفايته في الثاني دون الاول اليه
ذهب العلامة في المبادي وهو منقول عن الشافعي ورابعها عكسه وخامسها وهو
المحكي عن الرازي كفايته ان صدر من العالم بالاسباب دون غيره وسادسها كفايته
لو علم اتفاق مذهب المزكي والمعتزلة في الاسباب والرازي كفايته ان صدر من
العالم بالاسباب دون غيره الا فلا وهو مختار المحقق في شرح ... والشهيد الثاني
وسابعها كفايته من الثقة العالم بالخلاف في الاسباب اذا علم الاتفاق او كان في
مقام الشهادة لمن يريد العمل بقوله اختاره والدي العلامة طاب ثراه في الكتب الثلثة والحق
هو السادس اما الكفاية مع علم الاتفاق فظ واما عدمها بدونه فلجواز المخالفة
والابتناء على مذهبه فلا يتحقق ما هو الشرط عند المعتزلة احتج الاول وهو القاضي
ابو بكر بان الشاهد على الجرح والتعديل ان لم يكن بصيرا باسبابهما لم يصلح للتزكية
وان زكى لم يكن عادلا وهو خلاف المفروض وان كان بصيرا فلا حاجة الى ذكر
السبب وجوابه انه انما يدل على البصيرة بالاسباب كما هو ظاهر بحثا بالثاني ولعل ما

يعلمه سببا لم يكن سببا عند المعتزلة ولم يعلم المعبر بالخلاف وان اريد البصيرة بالخلاف فنختار
الاول اولا ونمنع عدم صلاحيته للتزكية والثاني ثانيا ولعله بنى على اعتقاده وابحاثه الثلاثة
لو سلم فانما هو اذا علم عمل غيره بقوله ايضا لا مطلقا كما هو الحق وكذا ان اريد البصيرة
بهما قبل الكلام في تزكية ارباب الرجال ولا يتصور فيهم عدم العلم بالاسباب او
الخلاف او يعمل غيره بقوله بم فيجب فيه الاكتفاء بالاطلاق قلنا الاكثر فيه في المسئلة
مطلقة بل صرح الباغنوي بالتعميم مع انه على التخصيص ايضا لا يفيد كما ياتي وحجة الثاني
وجوابها ظاهر بما مر ويأتي ودليل الثالث وجهان احدهما انه لو اكتفي في الجرح بالا
طلاق لادى الى التقليد الاختلاف في اسبابه فربما لم يكن السبب جرحا عند المعتزلة
فان قلت الاختلاف في اسباب الجرح اختلاف في اسباب العدالة ايضا قلنا اطلاق الجارح
يقتضي علمه بارتكاب ما هو فسق في الجملة واسبابه مختلف فيها واطلاق المعدل يقتضي
ان لا يعلم الفسق اصلا غير مقيد بمذهب ووجه ذلك بان العدالة دفع الجرح فالتعديل
رفع الايجاب الجزئي الذي يرجع الى السلب الكلي وفيه انه يفيد السلب الكلي على مذهبه
لا مطلقا والتوجيه بالبناء على اصالة العدالة غير مفيد كما لا يخفى وثانيهما ان العدالة
يفتقر الى اجزاء وشرايط يتعذر ضبطها والجرح يكفي فيه انتفاء جزء او شرط وفيه انه ان
اريد تعذر الاطلاع على اجزاء العدالة وشرايطها فينبغي ان لا يسمع التعديل اصلا
وان اريد تعذر ذكرها ففيه انه لا يلزم ذكرها ففيه انه لا يلزم ذكرها بتفاصيلها بل لفظ
دال عليها كان يقال انه صاحب ملكة ودليل الرابع ايضا وجهان احدهما ان مطلق
الجرح كاف في ابطال الاعتماد وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس فيها الى البناء
على الظ وثانيهما ان العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها ويرد على الاول
ان الجرح ايضا مختلف فيه مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب وعلى الثاني انه
كما ان الالتباس لكثرة التصنع من موانع قبول الاطلاق في التعديل كذلك الاختلاف
في اسباب الجرح اغلب وعلى الثاني انه كما ان الالتباس لكثرة التصنع فيها ويرد
على الاول ان الجرح ايضا مختلف فيه مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب و
على الثاني انه كما ان الالتباس لكثرة التصنع من موانع قبول الاطلاق ايضا من الموانع
حجة الخامس انه لو ابتنى احدهما بقول غير العالم بالاسباب كان ابتناء مع الشك
بخلاف العالم وجوابه واضح فان العلم بالاسباب مع غاية الاختلاف لا يوجب القطع
احتج السابع بان الثقة الورع المطلع على سر اشتراط العدالة واختلاف الناس فيها

وفي اسبابها اذا صنف كتابا في التعديل والجرح لان يكون هداية للعلماء و
عرف احدهما من سبب لم يكن سببا عند كثير من يرجع الى كتابه واكتفى بالاطلاق
كان مدلسا واحتمال البناء على مذهبه مردود بانه انما يجوز في مقام الاجتهاد
لمن يستفيد ويقلد لا لهم من المجتهدين المختلفين فيما يتحقق به التعديل او الجرح كما
هو شأن علماء الرجال فيجب ان يكون مرادهم من العدالة عند الاطلاق ما هو مسلم
الكل فان قيل العالم بالخلاف يجوز قول كثير من اللاحقين في العدالة بالمعنى الادنى
فاذا اقتصر على الاعلى يلزم التدليس من جهة اخرى قلنا يلزم ذلك لو كان بناؤهم في
جرح الادنى على الاطلاق وليس كذلك بل لا يخرجون بالاطلاق الا من هو مجروح عند
الكل واما غيره فاما لا يكون فيه او يذكرونه بما علموا اتصافه به كما يقولون لم
اسل او كان صدوقا او خيرا او فاضلا ومن ذلك يندفع ما يتوهم ايضا من ان ارادة
الاعلى وان كانت مستلزمة للتعميم نفعي ولكنها يفوت فائدة اخرى وهي انه قد يكون
مذهب البعض في العدالة هو الادنى فلا يعلمون اتصاف الراوي بها اقول انا نرى
الفقهاء كثيرا ما يطلقون في ذكر الفاظ خالفوا في معانيها في مقام التاليف لغير
المقلدين ونعلم ان مرادهم ليس المعنى الاعلى كما نرى يقولون في صحيحة فلان مع انا نرى
بعض رواتها ما وقع الخلاف في عدالته وفسقه او ليس له الا معدل واحد ولا نرى ما
ذكروه ان كل من يذكر الصحيح مطلقا في مقام التاليف يراد به ما كان جميع رواته عدولا
وفاقا حيث ان التاليف بالاستدلال ليس للمقلدين مع انه ليس كذلك بل بناؤهم على معتقدهم
ولا يلزم منه تدليس لانهم يذكرون اراءهم في معاني هذه الالفاظ في مواضعه ويقتصرون
عليه او هي معلومة من الخارج وعلى ذلك بناء الفقهاء في كتبهم الاستدلالية حيث
يفرعون المسائل على القواعد الاصولية بحسب ارائهم فيها وسيلة زيادة تحقيق وتوضيح
لذلك في مبحث الاجماع المنقول وعلى هذا فيمكن ان يكون بناؤهم على مقتضى ارائهم
ولزوم التدليس انما هو لو علم عدم بيانهم لمذاهبهم في الجرح والتعديل واما مع
احتمال البيان وان لم يكن معلوما لنا لان مع ان في كون تاليف كتب الرجال لكونها هداية
للعلماء كلاما مذكورا في مطاوي ذلك الكتاب هذا على انه قد يجدد مذهب غير
معروف في الاول كما صرح به في العدالة لو بيعه الملكة من انها انما ظهرت في زمان العلامة
منهاج اذا اجتمع الجارح والمعدل في شخص فان لم يكونا متعارضين فلا
كلام فيه وان تعارضا كما اذا اتحد الزمان وح فاما يكون قول كل منهما مطلقا او يكون

قول الخارج مفيدا لسبب خاص وعلى الثاني اما يكون قول المعدل مفيدا للتعديل فقط من
دون نفي ذلك السبب الخاص او معه او بحصر قوله في نفي السبب المذكور والاخير وان لم يكن
من باب تعارض الجارح والمعدل حينئذ ولكن يذكر حكمه هنا للمناسبة فهذه صور اربع فقيل
بتقديم الجرح مطلقا وقيل بتقديم التعديل كذلك وفصل ثالث ولعله الاكثر فقال ان
عين الجارح السبب ونفاه المعدل بخصوصه مع الاطلاق او بدونه يرجع الى المرجح من
الاكثرية والاورعية والاضبطية وغير ذلك والا فيقدم الجرح وحاصله تقديم الجارح في
الصورتين الاولين والرجوع الى المرجح في الاخيرتين ورابع فقدم الجارح في الصور
الثلث الاولى وقال بالرجوع الى المرجح في الاخيرة وذهب السيد جمال الدين بن
طاوس وصاحب المعالم الى الرجوع الى المرجحات مطلقا ونسب الى جماعة من محققي اصحابنا
ثم في صورة الرجوع الى المرجح اذا فقد يتوقف على جميع الاقوال ونقل والدي العلامة
في حاشية التجريد القول بالتوقف مطلقا عن الشيخ احتج الاولون بان في الجرح زيادة
اطلاع لم يطلع عليها المعدل ونافاها وايضا غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح
يقول علمت فسقه فلا تنافي بينهما فيصدقان ويلزمه تقديم الجارح ومنهما انهما لا يجريان
في الصورتين الاخيرتين استدل الثاني بانه لما كان الاصل هو الفسق يمكن حمل كلام
الجارح على عدم ظهور عدالته عنده شرعا ويكون معنى قول المعدل ظهورها عنده
فيصدقان ويلزمه تقديم المعدل وفيه مضافا الى منع اصالة الفسق وعدم جريانه في
غير صورة اطلاق الجرح انه لم يجر عادتهم على جرح مجهول الحال والبادر منه ايضا
وجود صفة الفسق واما دليل الثالث ان في الاولين لا تعارض لشيء من القولين
مع الاخر على ما مر فيجب قبولهما ويلزمه ترجيح الخارج بخلاف الاخيرتين فان قيل معنى
قول المعدل انه ظهر لي حسن الظاهر او الملكة على الاختلاف فتصديقه ان يحكم بحسن
ظاهر من شهد له او اتصافه بالملكة وهو حكم بكونه عادلا وتصديق الجارح حكم بكونه
غير عادل فيتعارضان قلنا لا شك ان كلا من حسن الظاهر والملكة يجتمع مع الفسق الباطني
فمعنى قول المعدل انه حسن الظاهر او متصف بالملكة وما ظهر لي منه فسق بالمعنى ومعنى قول
الجارح انه ظهر لي فسقه فلا تعارض ولا يلزم منه اجتماع الحكم بالعدالة والفسق المتنافيين
لان حسن الظاهر او الملكة يفيد العدالة اذا لم يعلم معه الفسق الباطني فان قيل من القائلين
بالملكة من يقول بمنافاتها مع صدور المعصية مطلقا قلنا نعم ولكن لا يقول بامتناع صدورها
عن ذي الملكة وان قال بزوالها به وبناؤه على الاستصحاب في عدم الصدور وهو

لا ينافي الصدور واقعا واما الرجوع الى المرجح في الاخيرتين فللتعارض ووجوب
تقديم الراجح وفيه منع وجوبا لتقديم لهذه المرجحات لعدم دليل عليه ولم يظهر
للرابع دليل بل لا دليل على تعينه واحتج اذ لا يتصور التفرقة بين نفي السبب الجامع مع
الاطلاق وغيره احتج الخامس بوجهين احدهما ان دليل الجمع وترجيح الجارح مطلقا
او في بعض الصور وثانيهما ان الذهاب الى الجمع في بعض الصور كان لتوهم عدم التعارض
وليس كذلك نعم التعارض في الصورتين الاخيرتين من باب تعارض النصين وفي الاولى
من تعارض الظاهرين وفي الثانية من تعارض الظاهر مع النص وكما تقدم النص على
النص والظاهر على الظاهر بسبب المرجح كذلك قد يقدم الظاهر على النص بسببه وفيه ان
المراد بالظاهر ان كان قول المعدل فلان عدل حيث انه ظاهر في انه لم يرتكب الفسق
الذي اخبر به الخارج كما هو الظاهر من قوله ففيه ان معنى قوله عدل انه حسن الظاهر او متصف
بالملكة الاستصحابية وهذا اللفظ نص في احد المعنيين وليس الظاهر من شيء منهما انه لم
يرتكب الفسق اذ لا منافاة واقعا ولا ظاهرا بين شيء منهما وبين ارتكاب الفسق باطنا
وان كان المراد به هو ظاهر حال الراوي حيث ان قول المعدل نص في احد المعنيين
والظاهر من حال من كان كذلك ظاهرا انه لا يرتكب الفسق واقعا ففيه انا لا نسلم ان هذا الظاهر
يمكن تقديمه على النص بالجرح كيف مع ان المجتهد نفسه لو بدل نفسه لو اختبر احدا
فعرف عدالته ثم شهد عدلان بفسقه يجب عليه القبول وقول المعدل مع انه مرجح
كان ليس باقوى من اختباره بنفسه وحجة القول السادس واضحة وفساده مع امكان
الجمع بما مر ظاهر وظهر من جميع ما ذكر ان الحق هو التفصيل بتقديم الجارح في الاوليين
والتوقف في الاخيرتين **فائدة** ما مر من الخلاف في العمل بالعام قبل الفحص
عن المخصص وبالخبر قبل الفحص عن المعارض يجري في قبول قول المعدل ايضا والحق عدم لزوم
الفحص عن المعارض كما في نفس الخبر بل ههنا اولى لاقلية التعارض فيه والاعلى كون
دليل قبول تعديلهم هو الاجماع حيث ان القدر المجمع انما هو بعد الفحص فالا
الاكثر بلزوم الفحص ولا يخفى ان هذا الخلاف انما هو في حال علماء الرجال بالنسبة
الى رواة الاخبار واما مطلق التعديل والجرح كتعديل الشاهد في هذا الزمان
مثلا فليس كذلك **منهاج** يعتبر العدالة وساير شروط الراوي على القول
باشتراطهما وقت الاداء لا التحمل للاصل والاجماع فمناط القبول من اختلف حاله
فيهما كمن خلط بعد استقامته كمحمد بن علي بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير

غيرهم من الواقفية الذين خلطوا في زمن الكاظم ع والفطحية الذين خلطوا في زمن الصادق ع ومحمد بن
عبد الله ابي المفضل والشلمغاني وابي الخطاب واحمد بن هلال وابن ابي العذافر او عكسه
كالحسين بن بشار وعلي بن اسباط ومثلهما وقت الاداء ويعرف ذلك بالتاريخ او القرينة
وعلمها رواية الاصحاب عنهم وتصريح الاجلاء بقبول روايته منهم حيث ان المعهود من حالهم
كمال الاجتناب عن ارباب المذاهب الفاسدة وفيه تامل لجواز ان يكون الرواية المعلومة
صحتها من جهة اخرى غير الاستقامة وهذا هو السر في قول العصابة من بعض هؤلاء مطلقا
اي من غير فحص عن وقت الاداء وان لم يكن تاريخ ولا قرينة فيرد الرواية الا اذا
علم وقت الرواية دون التخلط او الاستقامة او بالعكس مبنى على اصالة تاخر الحادث
منهاج نقل الحديث بالمعنى جائز وقال بعض العامة بمرادف ومالك وابن
سيرين وابو بكر الرازي على المنع مطلقا والمراد نقله مسندا او ما يؤدي به الخلاف
في جوازه بل عليه مدار الفتاوي والمواعظ غالبا لنا بعد الاصل الاجماع واتفاق
ارباب المحاورات وخصوص المستفيضة من النصوص الدالة على جوازه بشرط ارادة المعنى
وان زيد في الالفاظ او نقص والاستدلال بحصول المقصود به وبنقلهم عن
الحجج في وقايع احاديث متحدة بالفاظ مختلفة راجع الى بعض ما مر وبجواز الترجمة
بالعجمية اجماعا فبالعربية اولى غير واف بتمام المقصود وبوقوعه في القصص القرانية
وبقول بعض الصحابة ان النبي قال كذا او نحوه غير صحيح هذا ثم انه يشترط فيه كون الناقل
عارفا بمواقع الالفاظ ومعانيها وكون الترجمة مساوية للاصل في الافادة بل لا يمكن
النقل بالمعنى بدونه لاول وليس نقلا بالمعنى بدون الثاني وقد يشترط ثالث وهو
تساويهما في الجلاء والخفاء والادلة غيرنا هضة باشتراطه وقد يعلل بان الخطاب
الشرعي قد يكون بالمحكم وقد يكون بالمتشابه لحكم لا يصل اليها عقولنا فلا يجوز تغييره
ورد بان المتشابه ان اقترن بقرينة معتبرة ليس متشابها فلا يضر تغييره والا فحمله
على احد المعاني ليس نقلا حقيقة اقول قد يكون اللفظ متشابها ولكن يصل السامع
الى المراد بملاحظة ساير الاخبار والادلة بعد الاجتهاد فيمكن ان يكون الحكمة فيه
الوصول بعد الاجتهاد فتغييره غير جائز ولكن الحكم باشتراط التساوي يجري في الثالث
حتمال بعد اطلاق الاخبار واصالة عدم وجود حكمة في التشابه لا وجه له نعم اللفظ قد
يكون ظاهرا وقد يكون نصا ولكل منهما احكام كما يجوز تخصيص العام بالمنفصل دون
المنصوص على جميع الافراد وايضا يجري في الظاهر ما لا يجري في النصوص من الاجتهادات

فلو فسر الظاهر بالنص كالعام بجميع افراده او بالعكس لاختل الامر بل يوجب التدليس
والاغراء فيجب مثله لشرط التساوي والحاصل انه اذا كان التفاوت موجبا للتفاوت
في الاجتهاد فلا يجوز ولا يجاز الا ان يتمسك في التجويز باصالة انتفاء ما يتفاوت
معه الحكم كالمخصص المنفصل ونحوه الا فيما وجد مثله احتج المانع بان فتح هذا الباب
يؤدي الى الاخلال بالمقصود لاختلاف العلماء في معاني الالفاظ والتدبر في الاشتباه
والنقل في كل مرة يوجب تغييرا حتى تغير المقصود بالكلية وبانه قد عرفت ان التراجع
في النقل مع الاسناد مثل قال النبي كذا وحدثني بكذا او اخبر بكذا ومعنى امثال
هذه الالفاظ لا سيما قال انه صدر عنه هذا اللفظ فتغييره يوجب الكذب وبقول
النبي ص نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها واداؤها كما سمعها
انما يكون مع ذكر لفظ خاص سمع انما يكون منه والجواب عن الاول ان النقل لم
وهو ان يكون مفيدا لما افاده الاصل غير موجب للتغيير فلا اخلال ولا يجوز النقل
الا مع العلم كما ياتي ففي موضع الاختلاف والترجيح بالاجتهاد لا يجوز النقل
الا مع التصريح بالاجتهاد فلا يضر الاختلاف وعن الثاني بمنع اختصاص معاني
هذه الالفاظ بصدورها للفظ سلمنا ولكن التجوز جائز وترك القرينة لا يستلزم
المحرم اذا لم يترتب عليه محرم وعن الثالث انه لا دلالة له على وجوب التادية باللفظ
لصدق التادية كما سمعه عرفا بتادية المعنى كما هو على انه لا دلالة له على الوجوب وغاية
ما يفيد الاولوية وهي مسلمة **فائدتان الاولى** لا بد في النقل بالمعنى من العلم
به فلا يجوز النقل بمعنى مظنون بالظنون الاجتهادية اذ ظن المجتهد حجة عليه وعلى
مقلديه خاصة ولان هذا القدر هو المسلم ثبوته نعم يجوز بالظن المتعارف في المحاورات
وما اجمعوا على اعتباره في الالفاظ **الثانية** هل الاصل في الاحاديث
المروية كونها منقولة باللفظ او بالمعنى الظاهر انه غير مقتض لشيء منهما الا من جهة خارجية
كما اذا اسند بلفظ حقيقة في صدورها للفظ **منهاج** راوي الحديث لا بد له
من مستند ويعبر له بنحو التحمل ومستنده من يرويه عن المعصوم السماع والقائل حدثني
وسمعته واخبرني وامثالها واما نحو قال وامر وامرنا ومن السنة كذا او عنه وكنا
نفعل فغير دال على السماع وان تفاوتت قوة وضعفا فالعمل بما روي باحد هذه
الالفاظ عند الراوين للمراسيل في غاية الاشكال ومستند غيره وجوه الاول السماع
من الشيخ سواء املى له من حفظه او كتابه قصدا اسماعه منفردا او منضما او اسماع غيره

والثاني قراءته على الراوي او غيره عليه مع نصه بقدر سواء كانتا القراءة من الحفظ
او الكتاب وسواء كان المقرئ بحفظ الشيخ لاصل بيده او بيد ثقة غيره وسواء
وقع الاقرار او لا مع العلم بالصوت او القرينة والثالث الاجازة وهي اخبار اجمالي
بامور مضبوطة وهو اما يكون لمعين بمعين شخصا او نوعا او بغير معين او لغير معين
كذلك والاول اعلى انواعها بل لا خلاف في جوازها وفي الثاني خلاف وفي الاخيرين
اكثر مترتبا ومن اختارهما الشهيد حيث طلب من شيخه السيد تاج الدين الاجازة له
ولاولاده الذين ادركوا جزء من حياته جميع مروياته فاجازهم ذلك بخطه ومنه
يظهر صحة الاجازة لغير المميز من الاطفال لشرط الانفصال قيل وقد رايت خطوط
جماعة من فضلائنا بالاجازة لابنائهم عند ولادتهم مع تاريخ ولادتهم منهم
السيد جمال الدين بن طاوس لولده وشيخنا الشهيد استجاز من اكثر مشايخه بالعراق
لاولاده الذين ولدوا بالشام قريبا من ولادتهم وذكر الشيخ جمال الدين احمد بن
صالح السبعي ان السيد فخار الموسوي اجتاز بوالده مسافرا الى الحج قال فاوقفني
والدي بين يدي السيد فحفظت منه انه قال يا ولدي اجزت لك ما يجوز لي روايته
قال وستعلم فيما بعد حلاوة ما خصصتك به ولا يصح الاجازة بمجهول ولا له ولا
بمعدوم ولا له ولا للحمل وقيل يجوز له وللمعدوم مطلقا او معطوفا على الموجود
والرابع المناولة وهي ان يعطيه كتابا ويقول هذا سماعي او نحو وهي اما مقرونة
بالاجازة او مجردة وفي صحة الرواية بالثاني خلاف والاظهر العدم لو ان احمد بن
عمر الحلال النقد المروية في ذلك والخامس الكتابة وهي ان يكتب الشيخ لحاضر او غائب
ما سمعه بخطه او بخط ثقة مع اذنه بشرط مشاهدة الكتابة او معرفة الخط مع الامن
والسادس الاعلام وهو ان يعلم ان هذا سماعي والثلثة الاول حجة مطلقا والثلثة
ان عرف اذنه في الرواية والكل في العلوم مترتبة والاول اعلاها وقد يزاد الوجادة
وهي ان يجد بعض احاديث بخط راويها او في كتابه المروي عنه ولم يسمعها منه ولم
يتصل باحد الانحاء المتقدمة وهي بنفسها ليست بحجة خلافا لبعضهم **منهاج**
من السنة فعل المعصوم وقد وقع الخلاف في حكمه والتاسي به وتحقيق المقام يتوقف
على رسم مقدمات الاولى التاسي يتحقق هو ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله
لاجل انه فعل فيعتبر فيه ثلثة شروط اتحاد صورة الفعل والوجه وفعله لاجل انه فعل
ومن اقتصر فيه على الاولين فقد اخطأ الثانية اعلم ان القوم تكلموا في هذه المسئلة

ولكن

ولكن لجميعهم كلاما في مواضع الاول ان الجمهور خصوا الكلام بفعل النبي وكثير
من اصحابنا وان عمموا عنوان المسئلة بفعل الحجة او المعصوم ولكنهم في مقام الاستدلال
استدلوا غالبا بما لا يجري الا في فعل النبي الثاني ان الكلام في فعل المعصوم يمكن
على وجهين احدهما انه اذا فعل فعلا هل يجب علينا فيه التاسي او يستحب او يباح
وبالجملة يكون الكلام في حكم التاسي وثانيهما انه هل يدل ذلك الفعل على حكم في
حقنا سواء كان ذلك الحكم هو وجه فعله ايضا او لم يكن ام لا يدل وقد وقع الخلط
في هذا المقام لكثير فتكلموا في المقامين مخلوطا من غير تمييز احدهما عن الاخر و
تمسكوا لكل منهما بدليل الاخر الثالث انهم تكلموا في حكم فعل علم وجهه من الوجوب
والندب والاباحة وفعل لم يعلم وجهه واختلفوا في الثاني فهم بين موجب
له ومبيح وقائل بالندب ولا شك ان ما لم يعلم وجهه قد يعلم في الجملة كما انه يعلم
انه ليس واجبا مثلا او راجحا ويتردد في غيره فان كان مرادهم بما لم يعلم وجهه
ما لم يعلم اصلا فيبقى ما لم يعلم في الجملة مهملا وان كان الاعم فلا يصح الحكم بالوجوب
او الندب او الاباحة كلية وايضا قسموا الفعل الى العادة والعبادة وبينوا
حكمها وقد يعلم عدم كون فعله عبادة ولكن يتردد في كونه من الاحكام الوضعية
اولا واهملوا حكمه ايضا الرابع انهم قسموا افعاله الى ما يكون من العادات وقد يعبر
عنها بالطبيعيات او الجبليات وهي الافعال التي لا يخلو ذو الروح او الانسان
عن جنسها كالاكل والشرب والنوم واليقظة والحركة والسكون وامثالها والى
غيرها فقالوا ان حكم الاول واضح وانه لا خلاف في انه مباح له ولامته ثم قالوا ان
ما يتردد في كونه من الجبلة او العبادة حكمه كذا وهذا غير منقح لان المراد بالجبليات
اما ما لا ينفك عنه ذو الروح او الانسان اي مطلق الامور المذكورة من غير
تقييد بقيود اتها كهذا النوم وهذه اليقظة واكل هذا ولهذا الطريق و
بالجملة من غير ملاحظة افرادها او المراد كل فرد من الافراد التي يتحقق هذه الامور
في ضمنها فان كان الاول فلا معنى للتردد بين الجبلي والعبادة وان كان الثاني
فقولهم حكمه واضح وانه مباح له ولامته غير صحيح لان اكثر افرادها من المكروهات
او المندوبات بل جميع المحرمات والواجبات من افراد الحركة والسكون والاكل
والشرب وغيرها الثالثة قد عرفت ان النزاع في افعاله على وجهين احدهما في
التاسي والثاني في حكمه في حقنا وههنا وجه اخر يمكن النزاع فيه وهو ان فعله الذي

لم يعلم وجهه هل يحكم بتعيين وجه له بالنسبة اليه ام لا ولو حكم فما هو ولكن الظاهر انه لا
نزاع في ذلك ولم يقل احد بالتعيين في حقه ما لم يعلم وانما النزاع في التعيين بالنسبة
الينا كما صرح به الرازي والعضدي وبعض شراح المنهاج وكلام السيد والشيخ
في الذريعة والعدة وان اوهم او لا كون النزاع في الاخير ايضا الا ان ما بعده يدل
على ان مرادهما هو الحكم بالنسبة الينا نعم يظهر من العميدي في شرح التهذيب وقوع النزاع
في الاخير ايضا وهو غير ثابت الرابعة اعلم ان فعل المعصوم لا يخلو اما يعلم انه طبيعي و
المراد به المعنى الاول اي المطلق دون الافراد او يعلم انه ليس بطبيعي واما المتردد بين
الطبيعي بهذا المعنى وغيره فغير متصور والثاني على قسمين لانه اما يعلم انه من الشرع او لا
والاول على اقسام لانه اما ان يعلم انه عبادة اي قصد فيه التقرب او يعلم انه ليس بعبادة
بل هو تشريع غير العبادة كهزي الاوداج عند الذبح والتكلم بالايجاب والقبول
عند النكاح وتسميته وضعيا سواء كان من قبيل الاسباب كما مر او الاثار كما اذا رأينا
فتل شخصا بعد صدور فعل عنه او يتردد بين كونه عبادة او وضعيا كالاستقبال عند
الذبح والثاني اي ما لم يعلم انه من الشرع اما يعلم انه ليس بتشريع وتسميته اتفاقيا
او يتردد بين التشريع والاتفاقي وهو على اقسام لانه اما يتردد بين الاتفاق و
العبادة او بينه وبين الوضع او بين الثلثة فهذه ثمانية اقسام وينقسم سوى
الاول منها الى ما يعلم انه خاصة للنبي او عامة للشريعة او يشك في خصوصه وعمومه
وعلى التقادير الى ما يعلم انه بيان لمجمل وما يعلم انه ليس ببيان وما يشك في بيانيته
وعدمه وعلى تقادير العلم بالبيانية اما يكون المجمل معلوم الوجه او لا وعلى تقادير
العلم بالوجه اما يكون الوجه المعلوم وجوبا او ندبا ان كان الفعل عبادة او
يكون اباحة او كراهة على القول بصدور المكروه عن المعصوم كما هو الحق وعلى
تقادير العلم بعدم البيانية او الشك اما يكون نفس الفعل معلوم الوجه او لا
وعلى كونه معلوم الوجه اما يكون الوجوب او الندب ان كان الفعل عبادة او الاباحة
او الكراهة ان كان وضعيا او اتفاقيا والانقسام الى الاقسام الحاصلة بسبب
معلومية الوجه وعدمها وبسبب اقسام الوجه مختص بغير ما تردد في كونه عبادة او
غيرها فانه لا ينقسم بهذا الاعتبار لان الوجه ان كان معلوما فان كان وجوبا او ندبا
فهو عبادة والا فوضعي او اتفاقي فهذه ثمانية وستون قسما ولهذا التفصيل
الطبيعي والعبادة الخامسة البيانية الواجبة او المندوبة ومشكوك الوجه الى اخر اقسامها

وغير البيانية كذلك ومشكوك البيانية كذلك والعامة
كذلك ومشكوك العموم كذلك والوضعي الخاص البياني
المباح او المكروه ومشكوك الوجه

العبادة

العبادة والاتفاقي كذلك والمتردد بين الوضع والاتفاق كذلك والمتردد بين العبادة
والوضع فخاص البياني وغير البياني ومشكوك البيانية والعام كذلك ومشكوك العموم
كذلك والمتردد بين العبادة والاتفاق كذلك والمتردد بين الثلثة كذلك وقد يزيد
الاقسام اذا لوحظ امكان وجوب بعض الوضعيات او استحبابه ان كان من الا
ثار ثم المراد بمشكوك البيانية في هذه الاقسام ليس ان يشك في انه هل يكون مجمل
يكون ذلك بيانا له ام لا ولا ان يكون هناك مجمل ويشك ان هذا الفعل هل هو
بيان له ام لا لرجوعهما الى ما ليس ببيان لاصالة عدم المجمل في الاول وعدم
البيانية والارتباط في الثاني بل المراد ان يكون هناك مجمل وبينه بفعل ويشك
في اجزائه هل هو ايضا جزء من المبين ام لا واصالة عدم الجزئية لا تفيد غالبا لما قالوا
في بيان ان الاصل في اجزاء العبادات ولانها تعارض اصالة عدم ترتب الاثر عليه قد
الجزء في الوضعيات اذا عرفت تلك المقدمات فنقول ان الكلام اما في فعل النبي
او المعصوم غيره وعلى التقديرين اما في حكم التاسي بالنسبة الينا او في حكم الفعل
الذي فعله بالنسبة الينا فههنا اربع مقامات **المقام الاول** في بيان حكم
التاسي بالنبي ولا يخفى انه لما كان هو فعل ما فعل لاجل انه فعل على وجه فعل فيشترط
فيه امور الاول ان لا يعلم اختصاصه به الثاني ان لا يعلم عمومه بدليل اخر لانه لا يكون
ح لاجل انه فعل والثالث ان يعلم وجه فعله حتى يمكن التاسي ومن ذلك ظهر عدم
جريانه في غير اربعة وعشرين من الاقسام المذكورة وصرح الاكثر ومنهم السيد و
الشيخ رحمه في الذريعة والعدة بوجوب التاسي بل ادعى السيد انه لا خلاف فيه ويظهر
من العدة قول بعض بعدم وجوبه واخر بعدم جوازه والحق عندي عدم جوازه فيما
فعله وجوبا او ندبا او كراهة فيما فعله مكروها لو جاز صدوره عنه واباحته فيما سوى
ذلك اما الاول فلان ايجابه ايجاب ما لم يعلم وجوبه والحكم باستحباب شيء لم يعلم استحبابه
لاحتمال كونه على هذا الوجه من خصائصه بل ما علم عدم وجوبه او استحبابه علينا
للاصل وهو حرام فان قيل احتمال الاختصاص مدفوع باصالة عدم الاختصاص و
ندور المختصات قلنا الاصل عدم الاشتراك لان كون ذلك حكمه معلوم والمشكوك
فيه حكم الباقين فان قلت الاختصاص امر زائد على كونه حكمه قلنا الاشتراك ايضا كذلك
ويبقى اصالة عدم كون هذا حكمنا في المورد لاجل فعله خاليا عن المعارض واما حديث
ندور المختصات فغير ملتفت اليه عندنا اذ لا دليل على الحاق المشكوك فيه بالاغلب مطلقا

الى ما ورد عنهم من قولهم انا اهل بيت لا يقاس بنا احد واما ما سياتي من ان الاصحاب كانوا يصنعون ما يصنع النبي ومدح الائمة على ذلك فلا يفيد الا زيد بن رجحان فعل ما صنع لا وجوبه ولا رجحانه على الوجه الذي صنع لاجل انه صنع على هذا الوجه كما هو معنى التاسي واما الثاني فلان الظاهر عدم الخلاف في كراهته واما الثالث فلاصالة الخالي عن المعارض وضعف ما تمسكوا به من الادلة واحتمال الاختصاص لا الاباحة لا يدفع الاصل احتج الموجب بوجوه الاول قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر اي يومن بالله واليوم الاخر فيعلم من اصله ان التاسي لازم للايمان ولازم الواجب واجب كما يعلم من عكس نقيضه ان عدم الايمان لازم لعدم التاسي وملزوم الحرام حرام مع ان ايقاع الجزء في مقام الانشاء للمبالغة في الحث على ترك التاسي فيكون واجبا واجيب بان الاسوة ليست من الفاظ العموم فيصدق مع التاسي بمرة واحدة فلا يفيد تمام المطلوب مع انه وقع في بعض الاشياء كالتاسي في المناسك والصلوة بسبب قوله خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي فلا يثبت غيره ورد بانا لا نقول ان الاسوة من الفاظ العموم بل نقول ان هذا اللفظ حملا لا يتحقق معناه بالمرة الواحدة اذ لا توصف شخص عرفا بانه اسوة لفلان اذا كان تابعا له في امر واحد وانما يطلقوا اذا كان قدوة له يقتدى به في اموره كلفظ الحاكم فانه اذا قيل فلان حاكم على قوم يفهم منه انه يحكم عليهم في امورهم كلها وفيه ان الاسوة ان حقق في المعنى المصدري واخرى بمن يتاسى به والذي يدل على العموم هو الثاني دون الاول كالحاكم والحكم فانه يفهم العموم من الاول بخلاف ما اذا قيل له بحكم على فلان والاسوة هنا بالمعنى المصدري سلمنا ولكن المفهوم من الاسوة عرفا انه يقتدى به في كثير من افعاله لا في جميعها اذ لا شك انه اذا كان يقتدي بغيره في كثير من افعاله او اكثرها يقال له قدوة له واللازم من كون النبي اسوة للمومن تاسيه به في كثير من افعاله ولكونه مجملا لا يمكن الاستدلال به في خصوص كل فعل ويرد على الاستدلال بالاية ايضا ان الظاهر انها اخبار عن اسوة حسنة واقعة من بعض والغرض منها مدح المتاسين به في هذه الاسوة والحمل على الانشاء يجوز بلا دليل عليه وايضا مدلولها اما رجحان التاسي كما قيل او وجوبه كما هو فعلى الاول لا تدل على المطلوب وعلى الثاني يجب ان تخصص بما علم وجوبه لعدم وجوب فعل ما فعل في غيره فلا يتم المطلوب فان قلت مدلولها وجوب التاسي في جميع ما يفعل ويعتقد ومنه اعتقاده وجوبا لواجب

وايجب

واستحباب المندوب واباحة المباح وعلى هذا فان خرج نفس فعل المندوب والمباح عن الاية ولكن لا يخرج اعتقاد استحبابه واباحته وبه يثبت المطلوب قلنا المعلوم هو اعتقاد استحبابه واباحته ~~وبه يثبت المط قلنا المعلوم هو اعتقاد~~ بالنسبة اليه ونحن نسلم انه يجب ذلك الاعتقاد ولكنه لا يثبت شيئا في حقنا الثاني ان الله سبحانه اوجب اتباع النبي مطلقا ومعلقا على حبه والاتباع كما يكون في القول يكون في الفعل ايضا ويظهر جوابه مما سبق مضافا الى ان كون معنى الاتباع ما يشمل التاسي في الفعل ايضا تم وابقاء الامر على الوجوب هنا ودفع النقض بالمندوب والمباح بالتجوز في المادة او ارجاع الحبة الى القيد دون المقيد مع كونه غير مقيد ليس اولى من التخصيص والتجوز في الهيئة بالحمل على الرجحان كما انه لا اولوية لاحد هذين ايضا سيما مع شيوع الاخير حتى ساواه بعضهم مع الحقيقة وترجح الاول بوجوب التخصيص في الاخير ايضا اذ ليس في المباح طلب معارض بكثرة التخصيص في الاول مع ان امثال هذه المرجحات غير كافية عندنا الثالث قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما فعله فقد اتاه واجيب بان المراد ما امر بقرينة المقابلة مع ما نهى سلمنا عدم التعين ولكنه محتمل بل صدق الاتيان على الفعل عرفا او لغة غير معلوم بل صرح بعضهم بتبادر القول منه سلمنا صدقه ولكن كونه مما اتانا يتوقف على ثبوت التاسي الرابع انه سبحانه اوجب الحذر عن مخالفة امره والامر يتناول الفعل واجيب بمنع التناول حقيقة سلمنا ولكنه بالاشتراك فلا يتعين ما هو المفيد مع ان ارجاع الضمير الى اقرب المذكورين وهو الله محتمل الخامس ان الله سبحانه اوجب طاعة الرسول وجوابه ان الاتيان بالمامور به السادس نفيه سبحانه للحرج عن تزويج ازواج ادعيائهم بسبب تزويج النبي وجوابه ان نفي الحرج اعم من الاحكام الثلثة بل الاربعة بل يحتمل ان يكون المراد بنفي الحرج نفي العار واللوم دون الحرج الشرعي كما في اسنادها الى النبي وانما هو الظاهر ان نفي الشرعي كان يمكن بالتصريح من دون التزويج بخلاف العار واللوم فان قيل النكرة المنفية تفيد العموم قلنا نعم ولكن لا يلزم منه استناد نفي الجميع الى التزويج لامكان ان يكون بعضه منفيا بالاصل قبله وكان العار والملامة باقيين فنفاهما بالتزويج فانتفاء الجميع انما تحقق به السابع رجوع الصحابة الى افعاله وتاسيهم به في خلع النعل في الصلوة وفي ترك التمتع وفي الغسل بالتقاء الختانين وجوابه منع الرجوع اولا ومنع دلالته في جميع الحوادث ثانيا فلعله كان فيما كان بيانا لما علم وجهه ومنع الحجية ثالثا ومنع كونه على سبيل الوجوب رابعا مع ان

في حديث خلع النعل وترك التمتع اشعار بالانكار على الاتباع وفي حديث الغسل قرينة على عدم الاختصاص وهي غسل عائشة ايضا الثامن ما روي انه سئلت ام سلمة عن جواز قبلة الصائم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله يفعل فقال السائل ان الله غفر لنبيه ما تقدم من ذنبه وما تاخر ولسنا مثله فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وآله فانكر ذلك وقال انا ارجو ان اكون اخشاكم حيث انكر عدم كون سبيله سبيل غيره وفيه ان الانكار انما هو على تجويز السائل كون ذلك ذنبا صادرا عن النبي بقرينة قول السائل ان الله غفر وقول النبي ارجو ان اكون اخشاكم لا على قوله ولسنا مثله سبيل غيره بل في قول السائل دلالة على انه لم يكن وجوب التاسي بل جوازه معلوما التاسع الاجماع المنقول كما مر وفيه انه ليس بحجة ومحققه لم يتحقق فان قيل هذه الادلة وان ضعفت ولكن ما سيأتي من الاخبار الدالة على مدح الذين كانوا يصنعون ما صنع النبي وان الائمة كانوا يصنعون ما صنع يدل على رجحان التاسي مطلقا قلنا هي يدل على انهم يفعلون ما فعل لا انهم يفعلون على الوجه الذي فعل حتى يتحقق التاسي فان قيل يثبت منها رجحان التاسي في المندوبات لانه صلى الله عليه وآله كان يصنعه ندبا وهم ايضا يفعلونه كذلك ايضا اذ لا يتصور لهم وجه وهنا سوى الندب قلنا الفعل على وجه الندب يكون تاسيا لو فعلوه على هذا الوجه لانه فعله عليه وهو غير معلوم لجواز ان يكون لاستحباب ما فعله عليهم مطلقا كما ياتي

المقام الثاني في بيان حكم التاسي بغير النبي من المعصومين اعلم انه قد وقع الاجماع ودلت النصوص المتواترة على ان كل الائمة متساوون في التكليف مشتركون فيه ولازمه ان لا يكون لغير النبي ما يختص به من الاحكام الشرعية من حيث هو وان امكن الاختصاص من جهة عروض حالة توجب فلا يشركه غيره ممن له هذه الحالة ايضا ولكن ما لا يعلم استناده الى الحالة الخاصة لا يحكم به وعلى هذا فاذا فعل غير النبي من المعصومين فعلا علم جهته نعلم لاجل فعله كونه حكما على هذه الجهة لنا ايضا ولازم ذلك انه علينا ان نفعل ما فعله على وجه فعله لاجل انه فعل لو لم يكن دليل اخر وهو معنى التاسي فالتاسي به واجب في الواجب ومستحب في المستحب ومباح في المباح ومكروه في المكروه لو قلنا بصدوره عنه هذا اذا اردنا التاسي في الفعل واما في الاعتقاد فواجب مطلقا بمعنى ان نعتقد ما فعله واجبا واجبا والمستحب مستحبا وهكذا

المقام الثالث في بيان ان النبي اذا فعل فعلا فهل يثبت بسبب فعله حكم لهذا الفعل بالنسبة الينا والنزاع فيه انما هو اذا لم يثبت لهذا الفعل مع قطع النظر عن فعله حكم لنا فلا كلام

فيما

فيما علم وجهه وعمومه بالنسبة الينا ولا فيما علم اختصاصه به بل الكلام في غير ذلك والقوم جعلوه اربعة اقسام ما يقع بيانا لمجمل علم وجهه له ولمجمل لم يعلم وجهه له وما علم وجهه له ولم يقع بيانا وما لم يعلم وجهه له ولم يقع بيانا وحكموا بكون حكم الاول كحكم المجمل وهو عين الثالث ويكون الثاني ايضا كمجمله وهو عين الرابع فمحل النزاع اثنان احدهما ما فعل وعلم وجهه له وثانيهما ما فعله ولم يعلم وجهه له وقد حكم الاكثر في الاول بان الامة مثله وهو عين التاسي واستدلوا عليه بما مر وضعفه قد ظهر وحكمه كما سبق واختلفوا في الثاني على اقوال الاستحباب للامة وهو مذهب الشافعي والجويني واختاره والدي العلامة والاستحباب لهم ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة اختاره الحاجبي والمذهب منه في يب والعميدي في شرحه وهما وان قالا في الاول بالقدر المشترك بين الوجوب والندب وفي الثاني بالقدر المشترك بينهما وبين الاباحة الا انه يثبت الندب في الاول والاباحة في الثاني بالاصل والاباحة مطلقا نسبه والدي العلامة والعميدي وبعض شراح المنهاج الى المالكي وصرح الشيخ والسيد بان مذهبه الوجوب والوقف كذلك وهو مذهب السيد في الذريعة والشيخ في العدة والصيرفي والغزالي والرازي والبيضاوي والكرخي وجماعة من اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين والوجوب كما اختاره الحنبلي وابن شريح وابن الحيران وابي علي بن خيران وابو سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة احتج الاولون اما على الرجحان فبالاحتياط ان لم يظهر قصد القربة وبثبوت الرجحان بضميمة ان الامة مثله فيما علم وجهه كما مر ان ظهر واما على عدم الزيادة فبالاصل وفيه ان الاحتياط هنا مقتض للترك لاحتمال الاختصاص وجعله في الاحاد ثانيا فبطلان الاجماع المركب مردود بان التمسك به في هذه المواضع مجازفة اذ ليس الا عدم العثور على قائل بالحرمة وبمجرد ذلك لا يثبت الاجماع والا لكان القول بالندب ايضا حادثا اذ لم نعثر على قائل به من اصحابنا المتقدمين مع ان الفعل قد يكون حراما علينا لولا الدليل على الجواز كما اذا قتل النبي شخصا بسبب ارتداده على بيته فالاحتياط هنا في الترك ثم ان الفعل قد يتردد بين كونه عبادة او امرا وضعيا غير عبادة شرطا او سببا لامر كما اذا عقب صيغة النكاح بالتحميد مثلا فانك في انه هل هو واجب او مستحب بعد النكاح او جزء من سبب الحلية وح فنفي الزيادة بالاصل فيه معارض باصالة عدم حلية البضع وايضا قد يتردد فعله بين المندوب والمكروه ولا يجري الاحتياط فيه وقد يستدل ايضا بانتفاء غير الوجوب والندب والاباحة عن النبي

وانتفاء الاول لنا والا لوجب تبليغه وكذا الثالث لان التاسي فرع التاسي وبعد تمامه بان وجوب التبليغ يعم الاحكام كلها لقوله تعم بلغ ما انزل اليك وفيه منع عموم الموصول وشمول المنزل لغير الكتاب واخرى بان الواجب تبليغه الى البعض وامره بالتبليغ الى الباقين فلعله بلغ الى البعض ولم يظهر لنا البعض التبليغ الى الباقي وفيه ان الاصل عدم التبليغ الى البعض ايضا فالصواب ان يجاب بمنع انتفاء الاباحة وعدم دلالة اية التاسي كما مر وقد يستدل ايضا بان هذا الفعل راجح بالنسبة اليه لان الغالب في فعله في امره لنا الماس والمقدمتان ممنوعتان احتج الحاجبي على الاستحباب بظهوره قصد القربة في رجحانه ليرجح لنا وعلى الاباحة بدونه بالاصل وفيه منع رجحان ما يرجح له لنا ودلالة رجحانه كما وفيها منع الدلالة لان نفي الحرج اعم من الاباحة وضم الاصل يرجع الدليل الى الاول دليل المبيح الاصل ودليل المتوقف احتمال الكل سواء وفيه منع المساواة لان الاصل يرجح الاباحة وحجة الموجب ادلة وجوب التاسي المتقدمة وقد عرفت ضعفها وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة غير المبيح مطلقا واما دليله وان كان حسنا الا انه اذا لم يكن هناك دليل يخرج عن الاصل ولكن ههنا اخبار يمكن الاستناد اليها في اثبات الحكم هنا وفي الاول ايضا اي ما علم وجهه كما رواه الصدوق ره في الفقيه عن الصادق ع انه قال اني لاكره للرجل ان يموت وقد بقيت عليه خلة من خلال رسول الله ص لم ياتها فقلت فهل تمتع رسول الله ص قال نعم الحديث وقريب منه رواية الاخرى وما رواه الكليني باسناده عنه ع في حديث حج رسول الله ص فامر المؤذنين ان يؤذنوا باعلى اصواتهم ان رسول الله يحج في عامه هذا فعلم به من حضر المدينة واهل العوالي والاعراب واجتمعوا لحج رسول الله وانما كانوا تابعين ينظرون ما يؤمرون فيتبعونه او يصنع شيئا فيصنعونه وما رواه ايضا عن ابي الحسن ع انه قال انا صنعنا كما صنع رسول الله وقلنا كما قال رسول الله ص الحديث وما رواه ايضا عن ابي عبد الله ع قال اطلع رجل على النبي من الجريد فقال له النبي ص لو علمت انك تثبت لي لقمت بالمشقص حتى افقأ عينك قال الراوي فقلت له وذاك لنا فقال ويحك او ويلك اقول لك ان رسول الله فعل وتقول ذلك لنا فثبت من الاولين استحباب كل عبادة فعلها النبي لنا حيث انها الظاهر من الخلل ومن الثالث رجحان كل فعل فعله النبي لنا وان كان محتملا للعبادة حيث ان المستفاد منه اتفاق انهما على كل فعل يفعله ويلتزم عليه وكذا هو المستفاد من الرابع ايضا لما مر من اشتراكنا مع غير النبي في الحكم بل يستفاد منهما رجحان كل فعل فعله لنا سواء كان عبادة او وضعا

او محتملا

او محتملا لهما او لاحدهما والاتفاق نعم خرج ما علم انه اتفاقي بالاتفاق وكذا المستفاد منهما جواز كل فعل فعله النبي لنا وان كان حراما علينا لولا فعله وهو صريح الخامس وبالجملة يثبت من تلك الاخبار دلالة فعله على رجحان الفعل بالنسبة الينا فيما يحتمله وجوازه فيما لا يحتمل الرجحان فيلزم الفتوى به

المقام الرابع في بيان المعصوم غير النبي اذا فعل فعلا لم يثبت حكمه في حقنا مع قطع النظر عن فعله فهل يدل على حكم بالنسبة الينا ام لا وتحقيقه انه ان كان الفعل مما علم وجهه ووصفه بالنسبة اليه فحكمه بالنسبة الينا بعينه ما هو حكمه بالنسبة اليه لما عرفت من ضرورة الاشتراك بل في الاخبار ارشاد اليه ايضا واما ما كانت فيه جهة تردد من حيث الوجه او الوصف فيمكن فيه تعيين حكمه او وصفه بالنسبة اليه باعمال ضوابط الاستدلال والقواعد التي بايدينا ثم تعيين حكمه بالنسبة الينا لفعله ويمكن اجراء الاصول اولا بالنسبة الينا من غير توسط تعيينه بالنسبة اليه اما ما رواه الصدوق باسناده عن علي بن الحكم عن رحيم قال قلت لابي الحسن الرضا اراك اذا صليت فرفعت راسك من السجود في الركعة الاولى والثالثة فتستوي جالسا ثم تقوم فنصنع كما تصنع قال لا تنظروا الى ما اصنع انا اصنعوا ما تؤمرون فمحمول على التقية ويمكن ان يكون المراد انه لا يجب ان تصنعوا جميع ما يصنع حيث ان الموصول يفيد العموم فيكون المعنى لا تفعلوا جميع ما افعل فانه قد يكون بعض الافعال لاجل عروض حالة او دفع مانع ولا يتفطن به الناظر وايضا قد يفعل المعصوم الفعل على وجه الجواز فيزعمه الناظر واجبا او مستحبا من غير تفقه وايضا كثيرا ما كانوا يامرون اصحابهم بما يقتضيه التقية فكان العمل به وقد لا يكون فعلهم ع موافقا له

تتميم اذ قد عرفت ان حكم ما فعله المعصوم غير النبي بالنسبة الينا حكمه بالنسبة اليه وتحقيقه انك قد عرفت ان التردد في فعله على وجوه لانه قد يتردد في كونه شرعيا او اتفاقيا وعلى كونه شرعيا يتردد في كونه عبادة او وضعا وعلى كونه عبادة يتردد في كونه واجبا او مندوبا وايضا قد يتردد في فعله في انه بيان ام لا وعلى كونه بيانا للعبادة فهل هو من شرائطها او اجزائها وعلى التقديرين فهل هو من الشرائط او الاجزاء المتحتمة او الواجبة فهذه ستة اقسام وجهة علمنا بالتعيين والمزيل لترددنا في الجميع لا يخرج عن ثلثة امور النص والقرينة والاصل وكلها ذكرت في بيان معرفة الجهة لا يخرج عن هذه الثلثة اما النص فهو واضح واما القرينة فهي ليست محصورة ولا محدودة بحد فمنها عقلية ومنها شرعية ومنها عادية فمن العقلية التخيير بين الفعل وبين واجب ومندوب

او كونه قضاء لمندوب فالاول قرينة على الوجوب والثاني على الندب ومنها ما اذا علمنا وجوب فعل عليه في وقت ثم ضيق وقته وفعل في الوقت المضيق ما يصلح لكونه بيانا له لاصالة عدم النسخ ومن الشرعية الاذان للصلوة فانه قرينة على وجوبها ومنها كونه قضاء لواجب لو ثبت ان قضاء الواجب لا يكون الا واجبا ومنها الجمع بين الركوعين لو ثبت ان الركن لا يجوز زيادته الا مع الوجوب ومن العادية ما اذا صدر منه فعل في مقام البيان وكان الفعل متحدا فانه راجح ولم يكن متلبسا به قبل الفعل كما ان يتوضا اذا اراد صلوة الليل بخلاف ما اذا كان فعلها في حال لم يتوضا قبلها للصلوة اليومية وعد منها ايضا العوارض المتحدة المعتد بها عرفا كالتقصير والتطويل والترجيع والابطاء اذا خرجت عن حد الاعتدال بخلاف غير المعتد بها عرفا وفي عدها من القرائن نظر لجواز الاتفاق بل المناط ما يحكم به العرف والعادة قطعا واما الاصل فهو يجري فيما لم يكن فيه شيء من النص والقرينة وهو يتفاوت بتفاوت وجوه التردد فان حصل الشك في كون الفعل شرعيا او اتفاقيا فالاصل عدم شرعيته وقال الشهيد في قواعده بالحمل على الشرعي كان وجهه كما قيل انه بعث لبيان الشرعيات وفيه انه مبعوث لبيان ما كان شرعيا لا لان يكون كل ما فعله شرعيا وقد توجه بان الغالب في افعاله التشريع والغلبة ممنوعة وعلى فرض تسليمها فالحمل على الغالب لا دليل له وان شك في كونه عبادة او وضعا فان كان الشك في الوضعية في مقام علم وضعية شيء ولم يعلم ان هذا الفعل ايضا جزء او شرط ام لا فالاصل يقتضي الوضعية لاصالة عدم ترتب الاثر على الاول وحده وان كان في اصل الوضعية من غير العلم بترتب اثر عليه فالاصل لا يجري فيه ويحصل التوقف وان شك في العبادة في الوجوب والندب فالاصل مع الندب وفي البيانية وعدمه مع العدم وفي كونه شرطا او جزءا لا يجري الاصل وقد يتوهم الجريان حيث ان الجزء شرط مع زيادة وفيه ان جريان الاصل في الشرائط والاجزاء كما ستعرف في بحث الاصل بواسطة ما نحن في حكمهما والمفروض ان الفعل معلوم الحكم والمشكوك فيه هو مجرد الجزئية والشرطية وفي الشك بين كون الشرط واجبا او مندوبا فالاصل الندب

منهاج ما يصدر من المعصوم الذي يثبت منه حكم شرعي في واقعة اما قول او فعل وكلاهما اما الاول فاما واحد او متعدد وعلى الثاني اما لا يتعارضان او يتعارضان ولا كلام في الاولين والكلام في الثالث في بحث التعادل والترجيح واما الفعل فهو ايضا اما واحد والكلام فيه من جهة الدلالة على الحكم في حقه وحقنا

وقد

وقد مر او متعدد والكلام فيه اما من الجهة المذكورة وقد مر او من جهة تعارضهما فقد ذكروا احكامها ههنا وكذا الفعل والقول ان اتحد مفادهما فلا كلام فيه وان اختلف فيحصل التعارض ونتكلم فيه هنا ببيان امرين احدهما ان الفعلين المتنافيين مدلولا هل يتعارضان ام لا والثاني ان القول والفعل المختلفين مدلولا ما حكمهما اما الاول فالتحقيق انه لا تعارض بين فعليه لانه انما يتم مع التنافي واما يتنافى الفعلان اذا تناقضا والتناقض لا يتم الا باتحاد الزمان ولا يمكن ان يوقع في زمان واحد فعلان يمكن تعارض احدهما مع الاخر لهما لا يقعان الا في وقتين ولا تعارض نعم قد قيل اذا كان مع الاول دليل يدل على دوامه وتكراره فيحصل التعارض ويكون الثاني اما ناسخا للاول او مخصصا قلنا النسخ او التخصيص لحكم ذلك الدليل لا للفعل لانه لا يدل الا على الحكم الذي وجد وما وجد لا يرتفع ولا يوجب الفعل التكرار وما ترى من اطلاق المنسوخية او المخصصية على الفعل احيانا تجوز واما الثاني فتحقيقه ان جميع القول والفعل المختلفين ينقسم الى اقسام لانه اما يتاخر القول او يتقدم او يجهل الحال وكل منهما ينقسم الى اصناف اربعة لانه اما لا يدل دليل على التكرار في الفعل ووجوب التاسي فيه او يدل عليهما او على التكرار او التاسي وكل منهما ينقسم الى ثلث صور لان القول اما يختص بالنبي او بالامة او يعمها فان كان من القسم الاول ففي الصنف الاول منه بصوره الثلث لا تعارض مطلقا وفي الصنف الثاني يحصل التعارض ففي صورته الاولى نسخ او تخصيص في حقه ولا تعارض في حق الامة وفي الثانية بالعكس وفي الثالثة نسخ او تخصيص في حقهما وفي الصنف الثالث يحصل التعارض في الاولى والثالثة ونسخ او تخصيص في حقه خاصة ولا تعارض في الثانية لا في حقه ولا في حقهم والصنف الرابع لكل من صوره الثلث احتمالان لان القول اما يتاخر عن تاسي الامة به او يتقدم فالاول كالصنف الاول مطلقا واما الثاني فلا تعارض في الصورة الاولى مطلقا ويحصل التعارض في الثانيتين في حقهم فنسخ او تخصيص في حقهم ولا تعارض في حقه وان كان من القسم الثاني ففي الصنف الاول والثاني كالثاني من الاول مطلقا وفي الثالث والرابع كالثالث وان كان من القسم الثالث فان كان من الصنف الاول ففي الصورتين الاولى والثالثة لا يعارض في حقنا ويتوقف في التعارض وعدمه في حقه

لبطلان الحكم ويمكن ترجيح تاخر القول على بعض المذاهب في الترجيح بالاصول لاستلزام تقدمه النسخ او التخصيص والاصل عدمهما ولكنه غير معتبر عندنا وفي الثانية لا تعارض اصلا لا في حقنا ولا في حقنا وان كان من الصنف الثاني فالتوقف في حقه في الاولى ولا تعارض في حقنا وفي حقهم في الثانية وفي حقهما في الثالثة وخالف بعضهم هنا في الثانية فقيل يعمل بالقول ولا يلتفت الى الفعل وهو مذهب ابن الحاجب وقيل بالعكس ولكل ادلة ضعيفة ذكرناها مع ردها في شرح تجريد الاصول وان كان من الصنف الثالث فالوقف في حقه في الاولى والثالثة ولا تعارض في حقنا ولا تعارض في الثانية اصلا وان كان من الرابع فلا تعارض في حقهم في الاولى والوقف في حقه وبالعكس في الثانية والوقف في حقهما في الثالثة والمخالف في الوقف فما تقدم مخالف في الثانية هنا ايضا منهاج استدلوا عليه بانه لولاه لزم ارتكاب المحرم اما لان التقرير على المحرم محرم بالاجماع او لان النهي عن المنكر واجب بل في الاخبار تصريح بلزوم الانكار على من بلغه منه معصية او صدرت عنه ويمكن الايراد بان الفاعل قد لا يعلم بالحرمة فلا يكون منكرا بالنسبة اليه فالدليل خاص بمن لم يجز في حقه عدم العلم لا مطلقا وهو يجري في حق كل احد الا من علم اطلاعه على التحريم السابق مع ان الاكثر يشترطون الحجية في هذه الصورة كما ياتي ومنه يظهر ما في الاستدلال بكونه اعانة على الاثم مضافا الى منع كونه اعانة فالاولى ان يضم مع وجوب النهي عن المنكر وجوب الهداية والارشاد ايضا كما يستفاد من الاخبار ويدل على حجية التقرير ايضا ما رواه الشيخ باسناده عن جعفر بن كلاب قال سمعت جعفر بن محمد ع قال يغشى قبر المراة بالثوب ولا يغشى قبر الرجل وقد مد على قبر معاذ ثوب والنبي ص شاهد ولم ينكر ذلك وما في طب الائمة عن ابي الحسن العسكري ع عن ابائه قال قيل للصادق ع الرجل يكتوي بالنار وربما قتل وربما تخلص قال قد اكتوى رجل على عهد رسول الله ص وهو قائم على راسه استدل على الجواز بتقرير النبي ص ثم انهم اشترطوا في حجية التقرير عدم المصلحة لترك الانكار وعدم سبق الانكار منه عليه وعدم سبق تحريمه لهذا الفعل مع اطلاع الفاعل على التحريم وقيل بجريه ايضا فيكون نسخا للتحريم السابق وعدم علمه بان انكاره لا ينفع كمضي كافر الى كنيسة اقول بعد ما عرفت ان حجيته لوجوب الارشاد والنهي عن المنكر فيكون وجوب الانكار مشروطا بشرايطهما دون غيرها للاصل ولا شك في اشتراطهما بالاول والرابع والاجماع منعقد عليهما والاخبار يرشد اليهما والاعتبار يؤكدهما واما الثاني فان كان المراد سبق الانكار والعلم بانه لا يفيد بعده فيرجع الى

الرابع

الرابع وان كان غيره فلا دليل على اشتراطه وكذا الثالث فيعارض تقرير الانكار الاول والتحريم السابق ثم ان من شرايطهما وحجية التقرير اطلاعه بالفعل بل هو ماخوذ في حد التقرير ويشترط فيهما ايضا قدرته على الانكار ويمكن ادراجه في عدم المصلحة ويشترط ايضا فيما اذا جهل الفاعل كون الشيء مما يجب على العالم الارشاد اليه كالجهل بالاحكام فاذا لم يكن كذلك كما في الجهل بالموضوع فلا يفيد كما اذا صلى في ثوب نجس ولا يعلم المطلع او لم يعلم علمه فان تقريره لا يدل على جواز الصلوة مع الثوب النجس مطلقا وان علم المصلي نعم يفيد جوازه في الجملة ومن ذلك يظهر ما في اطلاق كلام البعض حيث اطلق حجية التقرير فيما اذا اطلع على ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع فانه انما يصح اذا كان مما يحرم فيه ذلك الاعتقاد واما في غيره كما اذا اعتقد طهارة شيء لعدم علمه بنجاسته مع نجاسته واقعا فلا وقد ظهر مما ذكر ان حجية التقرير مشروطة بشروط خمسة اطلاعه على فعله او قوله او اعتقاده وكونه مما يجب عليه الارشاد لو كان مخالفا للواقع والقدرة على الانكار وعدم مصلحة على تركه وعدم علمه بعدم الفائدة على الانكار ثم الاصل في الشرطين الاولين العدم وفي الثلثة الاخيرة الوجود منهاج قال بعض الاصحاب على ما في الانيس بقبول حكم المعصوم قولا او فعلا في الرؤيا وخالف فيه المعظم بل على خلافه الاجماع ويدل على عدم حجيته الاصل والاخبار ففي حسنة ابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال قال ما تروي هذه الناصبة فقلت جعلت فداك فيما ذا قال في اذانهم وركوعهم وسجودهم فقلت انهم يقولون ان ابي بن كعب راه في النوم فقال كذبوا فان دين الله اعز من ان يرى في النوم وفي الحسن ايضا عنه ع قال الرؤيا على ثلثة وجوه بشارة من الله للمؤمن وتحذير من الشيطان واضغاث احلام ولهذا المضمون اخبار كثيرة وفي القران تصريح به ايضا واذا كانت الرؤيا كذلك فكيف يعلم انها ليست من الاخيرة وروي المفضل في توحيده رواية طويلة في الرؤيا وفي اخرها ويكذب كثيرا لئلا يعتمد عليها كل الاعتماد واستند المجوز للحجية بما روي من ان راى النبي في الرؤيا فقد رآه ومن ان الشيطان لا يتمثل به ورد بان تحقق تالي الشرطية يتوقف على تحقق مقدمها فالاستدلال به ثم ان عرف صورته حتى يصدق انه رآه مع ان كثيرا ما يرى احدهم في المنام بصورة صالح ومعلوم انه ليس هو وواجب بانه رأى واحد رسول الله ص في المنام في زمان مولانا الرضا ع فقال هو رسول الله ص من رآه فقد رآه ومعلوم ان الرائي لم يره فدل على ان من رآه في المنام فقد رآه وان لم يعرفه ودفع

بانه مخالف لما يعلم قطعا لما مر من ظهوره بصورة غيره وصور مختلفة ويمكن الجواب عنه بان حقيقة النبي هو نفسه المقدسة دون الهيكل العنصري فلا ينافي تعلق نفسه بتلك الصورة كما روي ان عليا حضر في اربعين مكانا وظاهر انه لم يكن الا تعلق نفسه الزكية لهذه الصور المتماثلة والمراد من عدم تمثل الشيطان به عدم تشبهه به في مجرد البشرة ومع ذلك لا دلالة للحديثين على حجية حكمه في الرؤيا اذ غاية ما يدلان عليه انه هو لا غيره والقدر الثابت هو حجية حكمه في اليقظة واما في النوم فلا مع ان الحديثين غير ثابتين ولو سلم مختصان بالنبي فلا وجه لالحاق غيره به وقيل بعد الاستشكال في الاعتماد عليها سيما مع مخالفتها مع الاحكام الثابتة ان ترك الاعتماد حتى فيما لو لم يخالف شيئا من الاحكام الواصلة الينا مشكل ايضا خصوصا اذا حصل الظن بصحته سيما لمن كان اغلب رؤياه صادقة مع ان ههنا ما يؤكد الحجية عند اخلاطها كما ورد في الحسن ان رأى المؤمن ورؤياه في اخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وفي الصحيح ان رسول الله كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني بها الرؤيا وفيه عدم حجية مطلق الظن وعدم دلالة الخبرين اما الاخير فظاهر اذ لا مظنة لدلالته واما الاول فلان المسلم حجيته ووجوب قبوله هو ما صدر من المجمع من اجزاء النبوة جميعها دون جزء من سبعين جزء منه مع انه خاص باخر الزمان ومن اين يعلم ان هذا الزمان واشباهه فلعله زمان ظهور القائم ع منهاج قد وقع الخلاف في ان نبينا ص هل كان متعبدا لشريعة احد ممن سواه ام لا وعلى الاول هل كان التعبد مختصا بقبل البعثة ام كان بعده ايضا وعلى التقديرين فما الشريعة التي تعبد بها واما عدم تعبده لشرع اصلا فلم يقل به احد وما ذكر بعض من عاصرناه من انه قيل انه لم يكن متعبدا لنبي فالظاهر انه توهم من كلام السيد ره في الذريعة والتامل فيه يعطي ان مراده القول بعدم التعبد لنبي من الشرايع المتقدمة لا مطلقا وكيف كان فالمشهور بين اصحابنا عدم تعبده لشرع احد ممن تقدمه بل كل ما تعبد به كان شرعا له بان كان يوحي اليه بانه شيئا او بحسبه وادعى الشيخ عليه الاجماع ونسبه الى اكثر المتكلمين من اهل العدل والى ابي علي وابي هاشم وقيل تعبد قبل البعث باحكام الشرع المتقدم ولم يتعبد بعده لنبي منها وقيل تعبد قبله مطلقا وبعده بما لم ينسخ وقيل به في البعد والقبل ثم القائلون بالتعبد اختلفوا في التي تعبد بها فقيل شريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بكل الشرايع وذهب السيد في الذريعة الى الوقف في التعبد وعدمه قبل البعث وعدمه بعده ونقله في الانيس عن بعض الائمة وهو الحق مع ظن تعبده لشريعة عيسى قبل البعث

اما عدم

اما عدم التعبد بعد البعث فلاتفاق الاجماع اصحابنا عليه وفي كل روايات سماعة وابن فضال لا تبيان واما التوقف قبل البعث في العلم فلعدم دليل على شيء من الطرفين واما الظن بتعبده لشريعة عيسى قبله فلما رواه في الكافي باسناده عن سماعة عن ابي عبد الله ع وفيها ان نوحا بعث بكتاب وشريعة فكل من جاء بعد نوح اخذ بكتاب نوح وشريعته ومنهاجه حتى جاء ابراهيم بالصحف وبعزيمة ترك كتاب نوح لا كفرا الى ان قال فكل نبي جاء بعد المسيح اخذ بشريعته ومنهاجه حتى جاء بالقرآن وبشريعته ومنهاجه فحلاله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وروى الصدوق في العيون مثلها عن ابن فضال وهما يدلان بمفهوم الغاية انه كان اخذا بشريعة عيسى حتى جاء بالقرآن والشريعة وتركها بعده ويدل ايضا معجزة الكناسي فلما بلغ عيسى سبع سنين تكلم بالنبوة والرسالة حين اوحى الله اليه فكان عيسى الحجة على يحيى وعلى الناس اجمعين الحديث وانما لم نجعلهما دليلين لان الحاصل منهما ليس الا الظن والثابت حجيته لنا انما هو في الاحكام التكليفية دون امثال ذلك واما حديث كنت نبيا وادم بين الماء والطين فلا دلالة له على المطلوب اذ معناه انه قد اعطي تشريف النبوة حينئذ فيحتمل ان يكون المراد تشريف النبوة العامة الظاهرة قبل البعث وكون عيسى نبيا في المهد ايضا كان اخبر المشهور بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وبعدم البحث عن الشرع السابق والانقل وافتخر به اهله وامكان الوحي بالموافق للشرع السابق بنفي المتابعة وبما روى الجمهور ان النبي ص لما بعث معاذا قال له بما تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فصوبه النبي ص واقره على ذلك ودعا له ولم يذكر رجوعه الى كتب الانبياء وباستلزامه افضلية غيره والملازمة باطلة بالضرورة وبعدم مخالفته لاهل الاديان وعدم مراجعته لكتبهم لانه كان اميا لا يقرء ولا يكتب وترقبه الوحي فيما نسخ كما في قصة الميراث والظهار وفي الاول ان الضمير راجع الى القرآن سلمنا العموم وغايته انه حين نزول الاية وهو بعد البعث كان كذلك وفي الثاني ان امكان الوحي بان شرع فلان كذا فاتبعه لا ينافي نبوته مع ان عدم البحث قبل البعث تم وعدم نقله لانه ح لم يكن فعله حجة حتى يقتضي العادة نقله وكذا عدم افتخار اهله على انه على القول بالتعبد بكل الشرايع لا وجه للافتخار وهذا مع انه لو سلم عدم البحث فيمكن ان يكون لعدم احتياجه اليه اما لكون ما يتعبد به ثابتا بالتواتر او الضرورة كما في كثير من احكام ديننا او لاطلاعه عليه على نحو لا نعلمه فان لنفسه القدسية طرقا الى درك المعلومات لا نعلمها وفي الثالث عدم ثبوتها رواية وعدم الدلالة على قبل البعثة وفي الرابع ان افضليته من الجميع لا ينافي كون بعض افضل في امر خاص فان الثابت انه افضل من الجميع وهو كما يكون بكونه افضل امر يكون بكونه افضل من كل الوجوه من حيث هو كل مع فضيلة للغير من وجه خاص كما ان

ان العالم بجميع العلوم اذا لم يعلم الخياطة افضل بمراتب من الخياط وان كان الخياط افضل من هذه الجهة وكونه افضل من الجميع في كل امر بخصوصه حتى قبل البعثة لم يصل حدا الضرورة وفي الخامس حصول المخالطة الجزئية وعدم الاحتياج الى الثانية مع ان عدم الكتب ثمة وكونه اميا بهذا المعنى غير مسلم بل في الاخبار خلافه كما رواه الصفار في البصائر عن جعفر بن محمد الصوفي قال سمعت ابا جعفر محمد بن علي الرضا وقلت له يا ابن رسول الله لم سمي النبي قال لما يقول الناس قلت انما يقولون انما سمي الامي لانه لم يكتب فقال كذبوا عليهم لعنة الله اني يكون ذلك والله تعالى يقول في محكم كتابه هو الذي بعث في الاميين رسولا يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فكيف يعلمهم ما لم يحسن والله لقد كان رسول الله يقرء ويكتب باثنين وسبعين لسانا وانما سمي الامي لانه كان من مكة ومكة ام القرى وذلك قول الله تعالى في كتابه لتنذر ام القرى ومن حولها وفيه ايضا عن ابي عبد الله ان النبي كان يقرء ما يكتب ويقرء ما لم يكتب احتج من قال بالتعبد بعد البعثة ايضا برجوعه في معرفة الرجم الزاني الى التورية وبالاجماع على استدلال العلماء بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا وبقوله سبحانه فبهديهم اقتده وشرعهم من هداهم وقوله ان اتبع ملة ابراهيم وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله سبحانه هذا بهم اقتده وشرعهم انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح وقوله عز شانه انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والجواب عن الاول بانه للالزام على اليهود وعن الثاني بمنع الاجماع وعن الثالث بانه تعلق الامر بالاقتداء بالهدى المضاف الى الكل فيجب ان يكون المراد ما اتفقوا عليه وهو اصول العقائد دون شرايعهم لانه مختلف فيه ووقع فيه النسخ وعن الرابع انه انما يفيد لو كانت الاية كلنا تبع ابراهيم واما اتباع الملة فلا يدل الا على وجوب الاتيان عليه ويمكن ان يكون من باب من موافقة الملتين والملة يصدق على جملة من الشرايع فلا يرد عدم توافقهما في كثير من الاحكام وفي بعض الاخبار ما يشعر بهذا الحمل ايضا ان الله اعطى محمدا شرايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى التوحيد والاخلاص وخلع الانداد والفطرة والحنيفية السمحة الحديث مع انه لا يمكن ان يكون المراد بالملة جميع شرايع احكام ابراهيم اذ لو كان كذلك لما جاز النسخ فيها لقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وعن الخامس بانه لا يدل على ازيد من الموافقة مع انه يمكن ان يكون ما وصى به نوحا هو دين نبينا اي وصاه بان يوصي اعقابه عقبا بعد عقب ان يقبلوه اذا ادركوا زمان النبي وعن السادس ان التشبيه في مجرد الوحي وعن السابع ان المراد ليس جميع النبيين لتقدم اكثرهم على التورية بل المبعوثين ما بين موسى وعيسى مع ان فيها ما نسخ في شريعتنا

دري

وشريعة عيسى **فائدة** اختلفوا في انه اذا ثبت امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه فهل يجوز لنا اتباعه ام لا فقيل بالاول مطلقا وقيل بالثاني كذلك وقيل ان فهم ان الله سبحانه او نبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا بحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا ولا يخفى ان بعد ما فهم ذلك لم يكن اتباعا للشرع السابق فهذا ليس قولا ثالثا احتج الاول باستصحاب بقائه وكونه حكم الله قبل هذا ابتنى على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو يتم على القول الثاني ثم لامكان استصحاب الحسن الفرعي وعدم زواله والا لما امكن استصحاب امر اصلا فالصواب في الجواب ان هذا الاستصحاب يعارض استصحاب عدم كونه حكما في شرعنا وهذا من المواضع التي ليس الاستصحاب حجة فيها كما ياتي مع ان الاخبار مستفيضة على ترك الشرايع السابقة ولولا عدم حجيتها لما جاز لهم اعمال الاصل الا بعد الفحص عنها بل كان على الحجج بيانها ايضا فالواجب عدم الحجية

الفصل الثالث

في الاجماع وهو في اللغة العزم والاتفاق وفي عرف المتشرعة نقل الى اتفاق خاص عرفوه بتعريفات منتقضة طردا او عكسا واكثر الانتقاضات انما هو لاجل الخلط بين الاصطلاحات بيان ذلك انه قد يكون للفظ حقيقة عرفية عند طائفة ويكون لهذه الطائفة فرق متعددة تكون الحقيقة عند كل فرقة غير ما هو عند الاخرى غاية الامر ان تلك الحقائق يكون متناسبة قريبة الموارد وح ان عرف اللفظ باحدى هذه الحقائق يجب تخصيص العرف بالفرقة التي يكون هذا المعنى حقيقة عندهم ولا يجوز التعميم ولو عمم فاللازم ذكر مجموع الحقائق ولا شك ان العرف الذي يراد تعريف الاجماع بحسبه هو عرف المتشرعة ولكن لهم فرقا كثيرة عامة وخاصة وللخاصة في الاجماع اصطلاحات مختلفة فان الاجماع على الطريقة المنسوبة الى الشيخ لا يتحقق الا باتفاق كل من يوجد في عصر من العلماء فلو خالف منهم نادر ولو معلوم النسب على الاول واذا اجمع جميع علماء الرعية في عصر من اعصار الغيبة يكون اجماعا على الاول ولو خالف ممن تقدمهم جماعة كثيرة ولا يكون على الاخرين واذا حصل العلم من اتفاق عشرة من العلماء برأي المعصوم يكون اجماعا على الثالث دون الاولين وكذا العامة فان منهم من يقول بقدح مخالفة النادر ومنهم من يقول بعدمه وما خالف فيه النادر يكون اجماعا على الثاني دون الاول وعلى هذا فاللازم على المعرف ملاحظة ذلك في التعريف ولاجل عدم الملاحظة فسد جميع ما ذكروه من التعاريف فان الجميع مبني على عرف المتشرعة وقد عرفت انه في عرفهم حقايق متعددة فيجب تعدد التعريف ولا يمكن جمع الجميع في تعريف واحد فالاولى ان يقال انه في عرف المتاخرين من الخاصة اتفاق على امر كاشف عن قول المعصوم بذلك الامر وعلى طريقة السيد اتفاق كل العلماء او غير نادر معروف النسب في عصر على امر من الشيخ الاخير في المتن

وصف لازم له اذ متى اجتمعت جميع العلماء يكون المعصوم منهم ايضا قال السيد في جواب مسائل ابن التبان بعد ذكر كلام طويل فاذا كانت اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة و الامام لا يكون الا سيد العلماء واوحدهم فلا بد من دخوله في جملتهم وقال في الذريعة قولنا اجماع اما ان يكون واقعا على الامة او على المؤمنين او على العلماء فيما يراعى فيه اجماعهم وعلى كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء فالاسم مشتمل عليه وقال الشيخ في العدة ان الامة لا يجوز ان يجتمع على خطاء وان ما يجمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار عن امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول واذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونه حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل جاز ان يكون قول الامام منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عند من خالفنا في الاجماع اختل ذلك باجماعهم انتهى ومن ذلك ظهر اتحاد طريقة الشيخ مع السيد ايضا ولذا قيل ان للشيخ في الاجماع طريقين احدهما ذلك والثاني ما قلناه والمحقق انحصار طريقته في طريقة السيد وان اختلفا من وجه اخر كما ياتي ولا يضر على تلك الطريقة مخالفة معلوم النسب لشرط تحقق العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن يشترط عدم مخالفة مجهول النسب لجواز ان يكون هو الامام بل يشترط وجود مجهول النسب في المجمعين واما وجه كشف الاجماع عن راي المعصوم على الطريقة المنسوبة الى الشيخ فاخبار متكثرة قال بعض المتاخرين علمنا بدخول قول المعصوم في الاجماع من جهة ان الروايات الكثيرة دلت على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على البدعة وابطال قول المبطلين واخراج ما ادخل في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق وانه راض فدل الاجماع على رضائه انتهى اقول ومن الروايات ما رواه في في الحسن عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله قال سمعته يقول ان الارض لا تخلو الا وفيها امام كيما ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم ومنها ما رواه ايضا في الصحيح عن الثمالي قال قال فينا اهل البيت في كل خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين ومنها ما رواه ايضا في الصحيح عن معوية بن وهب عنه قال قال رسول الله ان لكل بدعة يكون من بعدي يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتي موكلا به يذب عنه ومنها ما رواه ايضا عنه قال ما زالت الارض الا ولله فيها الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعوا الناس الى سبيل الله

خرجت شهادة العدول وقيد في عصر في غير الاول متعلق بكل من الاتفاق والعلماء على سبيل التنازع فلا يرد امتناع تحقق الاجماع او غلبة التعريفان تعلق بالاول والنقض باتفاقهم في عصرين على التعاقب او في عصر بعد طهور طائفة اخرى غيرهم ان تعلق بالثاني مع انه يمكن الدفع على التعلق بكل منهما ايضا والمراد باتفاق العلماء على امر اتفاق من هو عالم بذلك الامر من اهله فلا يرد خروج اكثر الاجماعات مع ارادة العموم وقد يوصف الامر بالديني ولا حاجة اليه وظهر مما ذكرنا تقارب عرفي السيد والعامة في الاجماع و انما دموردهما غالبا وان اختلفوا في وجه الحجية بل وكذا الشيخ حيث ان الرعية مقابل المعصوم والعامة لعدم قولهم بوجوده في كل عصر يحصر العلماء عندهم بالرعية ايضا نعم تغاير العرفان على طريقة المتاخرين وهذا هو السر في تفصيل المتاخرين بان الاتفاق الخاص الذي هو الاجماع عند الخاصة مغاير له عند العامة وتعريفهم له بان تعرف العامة و تعرف الخاصة وخلو كلمات القدماء عنه ثم انه لا ريب في امكان وقوع الاجماع عقلا وعادة ولم يخالف فيه سوى النظام فقال بامتناعه ومراده الامتناع العادي وهو شاذ ودليله ضعيف وانما الكلام في حجيته وفي ثبوته اي امكان الاطلاع عليه وحصول العلم به وها هي نذكرها مع سائر ما يتعلق به في مناهج

منهاج لا خلاف في حجية الاجماع بين الخاصة والعامة ولكن قد وقع الخلاف في وجه حجيته ومدركها كذا قال جماعة ولا يخفى ان مثل ذلك الكلام انما يصح فيما اذا كان الاجماع عند الجميع امرا واحدا واجمعوا على حجيته فانه يوهم ان ما يقول كل من الخاصة والعامة بحجيته امر واحد وقد عرفت انه ليس كذلك فانه قد يكون اتفاق اجماعا وحجة عند طائفة ولا يكون كذلك عند اخرى فالاولى ان يقال ان الاجماع معاني مختلفة يقول بحجية كل منها طائفة وعلى هذا فنقول ان الاجماع يطلق على امور الاول الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم على امر مطلقا الثاني اتفاق جميع العلماء في عصر على امر الثالث اتفاق جميع علماء الرعية على امر في عصر والاول هو الاجماع عند جماعة من محققي المتاخرين والثاني عند السيد وتابعيه والثالث عند بعض اصحابنا ونسب الى الشيخ ايضا والاخيران عند العامة وحيث ان عندهم تحصر العلماء عندهم في الرعية والكل اتفقوا على حجية ما هو اجماع عندهم ووجه الحجية عند الخاصة بطرقهم الثلثة الكشف عن راي المعصوم الذي هو الحجة وذلك على الاول ظاهر لان الكشف عن قول المعصوم جزء من مفهوم الاجماع ح وقول المعصوم حجة ولا يشترط على هذه الطريقة اتفاق الكل ولا وجود مجهول النسب ولا يضر مخالفة معلوم النسب ولا مجهوله وكذا على الثاني لان الكشف عن قول المعصوم

ومنها صحيحة ابي بصير عن احدهما عليهما السلام قال ان الله لم يدع الارض بغير امام عالم ولولا
ذلك لم يعرف الحق من الباطل ومنها صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال والله ما ترك الله ارضا
منذ قبض الله آدم الا وفيها امام يهتدى به الى الله الى غير ذلك ثم اقول لا يمكن النزاع في الكل
على الاولين لانه اما نوع علية الاجماع او وصف لها لازم وان امكن نزاع فيهما فانما هو في
العلم بالاجماع واما الثالث فقد رده الاكثر وقالوا بعدم كونه كاشفا وهو كذلك لان اكثر
تلك الاخبار لو خليت وظاهرها للزم ان لا يكون خلاف بين الامة في الاحكام لكون غير الواحد
من الاخبار الدالة بالالفاظ انها باقية حدا لا يحصى كثرة ومع ذلك نرى تعطيل كثير من الاحكام
كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود وامثالها فاللازم ان يحمل على انه يجب وجود
امام ليفعل ما ذكر اذا لم يكن مانع من جانب الرعية فعلمه مشروط بعدم المانع من تقية او مصلحة
اخرى فالواجب على الله نصبه وعليه الردع والا بلاغ ان لم يمنعه مانع واما بدونه كما في زمن
الغيبة فلا مع ان المذكور في كثير منها الامام او الحجة او امثالها ويمكن ان يكون المراد بها
نائب المعصوم الذي يهتدى به الى التكاليف الظاهرية ويعرف الحق الظاهري من الباطل وايضا كثير
منها متضمن لذكر البدعة والتحريف والانتحال وامثالها ولا شك ان قول علماء الرعية لاجل
دليل ظني يكون حجة عندهم لا يصدق عليه شيء منها وكذا لا يصدق الزيادة والنقصان في احكام
الدين او لا شك ان نقل الاجماع بل الضرورة وحكم العقل بان كل ما ظنه المجتهد فهو حكم الله الظاهري
في حقه وحق مقلديه يكون ما ظنه ايضا حكما ثابتا ظاهرا لهم فلا يكون زيادة او نقصا وقد يورد الاستدلال
بالاخبار ايضا بتوقف رد الامام على ظهوره ومعرفته فالاخبار محمول على زمان الظهور
وفيه منع التوقف على الظهور لتاتي الرد بان يلقي على قلب مجتهد دليلا يرده عن اختياره
سلمناه ولكن التوقف على المعرفة غير مسلم والظهور بدون المعرفة في زمان الغيبة ممكن بل
متحقق ولا يخفى انه لا يترتب على هذه الطريقة وجود مجهول النسب وهل يقدح خلاف واحد
معروف النسب الظاهر نعم لان مبناها على ان الواجب على الامام ردع الاجماع على الخطا
لا رد الخاطي مطلقا والاجري في قول واحد ايضا ومن هذا يظهر الفرق بين هذه الطريقة
وسابقتيها وايضا الامام على طريقة السيد يكون واحدا من المجمعين بخلاف هذه الطريقة
هذا ثم انه قد اشتهر نسبة هذه الطريقة الى الشيخ فمنهم من جعلها وحدها طريقته ومنهم من
ضمها مع السابقة والظاهر ان طريقته هو السابق خاصة وان قال بحجية ذلك ايضا ولكنه لم
يصرح بكونه اجماعا ولاجل القول بحجيته توهموا ما توهموا والتوضيح انه قد ذكر في بحث الاجماع
جماعة من العدة اربع مسائل يوجب التوهم المذكور احدها ما سبق ذكره وثانيها ما ذكره

بعد ما سبق قال ما خلاصته انه فان قيل فما قولكم اذا اختلفت الامامية في مسئلة كيف تعلمون
ان قول الامام داخل في جملة اقوال بعضها دون بعض قلنا اذا اختلفت نظرنا في المسئلة فمن كان
عليها دليل موجبا للعلم يدل على صحة بعض اقوال المختلفين قطعنا على ان قول المعصوم موافق
لذلك القول وان لم يكن على احد الاقوال دليل يوجب العلم نظر في احوال المختلفين
فكل من عرفنا بعينه ونسبه قائلا بقول والباقون بالاخر لم نعتبر قول من عرفناه لانا نعلم
انه ليس فيهم قول الامام فان كان في الفريقين اقوام لا نعرف وهم مع ذلك مختلفون فكانت
المسئلة من باب ما نكون فيها مخيرين الى ان قال وذلك لانه لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون
مما يمكن الوصول اليه فلما لم يمكن دل على انه من باب التخيير وحتى فرضنا ان يكون الحق في واحد ولم
يكن هناك ما يميزه فلا يجوز للامام الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويميز الحق ويعلم بعض
ثقاته الحق حتى يؤديه الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك
لم يحسن التكليف وثانيها ما ذكره بعد ذلك حيث قال فان قيل يجوز ان تختلف الامامية
على قولين يكون احد القولين قول الامام والباقون كلهم على خلافه ومتى اجمعوا ذلك
كان ذلك تعيين الامام وذلك لا يقولونه وان منعتم من ذلك قيل لكم وما المانع من ذلك
ثم اجاب بما محصله ان في زمان الغيبة لا يمكن ان يكون قول الامام مخالفا لقول كل الامة
مع معرفة من يقول بالاول ومن يقول بالثاني لمنافاته للغيبة ويمكن ان يكون قوله مخالفا
لقولهم اذا لم يعرف القائل بالاول بخصوصه وكل الثاني ولكن اذا انحصر هذا الامر الممكن يجب
على الامام اما نصب دليل او اظهار قوله بظهوره او ظهور من يثق به والا لم يحسن التكليف وثالثها
انه اذا ظهر قول من الطائفة ولم يعرف له مخالف هل يدل ذلك على انه اجماع منه على حجيته
ام لا فالذي نقول انه يحتاج ان ينظر فيه فان جوزنا ان يكون قول من يجوز ان معصوما
خلافه لا ينبغي ان نقطع على صحته وان لم يجوز خلاف المعصوم له قطعنا على تقدمه فان قيل
فاي طريق لنا الى ان نعلم ان قول المعصوم بواحد او مخالفه قلنا قد نعلم ذلك بان يكون
هناك دليل يوجب العلم يدل على صحته فيعلم به ان القول موافق لقول المعصوم وان
كان هناك دليل على خلافه علمنا ان للمعصوم قول مخالفه فان عدمنا الطريقين معا
وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان مخالفا له لوجب
ان يظهره والا كان قبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه ولا يخفى ان المسئلة الاولى
هي فرض اجماع جميع الامة الذي منه الامام على امر وقد صرح بكونه اجماعا وحجة واثبت
الحجية بدخول الامام وهذا طريقة السيد في الاجماع والثانية فرض اختلاف الامة على قولين

ولم يكن لاحدهما مرجح وحكم فيه بالتخيير ولا شك انه لا دخل له في كونه اجماعا بسيطا او مركبا
والثالثة فرض اتفاق جميع علماء الرعية على امر ولم يعلم قول الامام وصرح بكونه حجة
ولكن لا دلالة لكلامه على كونه الاجماع المصطلح ايضا كما ان من قال بحجية الشهرة لا يقول
بكونه اجماعا عنده بل صرح في بعض كلماته بعدم كونه اجماعا نعم يظهر منه طريق العلم بقول
المعصوم وبعد العلم به وباقوال علماء الرعية يحصل العلم بالاجماع كما ان لمعرفة قول كل
واحد من المجمعين طريقا مؤديا اليه من اخبار او عمل او غيره والرابعة فرض ما اذا ظهر قول
بين الامامية ولم يظهر له مخالف ولم يدل دليل على بطلانه فجعله حجة ولا يلزم منه ايضا ان
يكون ذلك اجماعا كيف ولو كان اجماعا امتنع ان يدل دليل على بطلانه وبالجملة طريقة الشيخ هي
بعينها طريقة السيد نعم يقول بحجية بعض الاتفاقات الاخر وان لم يسمه اجماعا ولو سماه احد به ما ذهنا
اذ لا مشاحة في الاصطلاح بقي الكلام فيما ذكره الشيخ دليلا على وجوب اظهار الحق على الامام
وهو على ما يظهر من تضاعيف كلماته وجهان احدهما ان التكليف لطف فلما استحال على عباده
ولو كان قول المعصوم مخالفا لقول علماء الرعية لكان اللطف فيكون التكليف قبيحا مع انه
باق الى الان فالم يظهر خلاف قول العلماء يكون حقا وثانيهما ان وجود المعصوم لطف من الله على
خلقه وكونه لطفا يقتضي ردعهم عن الباطل والا لما كان لطفا والجواب عنه بالنقض والحل
اما النقض فبالمسائل الخلافية الخارجة عن حد الاحصاء فانه لا شك ان جميعها ليس مما يتخير فيه
ولو كان كل فالخطا القائل بالتعيين متعين ولا الجميع حقا ولو كان ايضا يكون القائل بطلان
البعض خاطئا مع عدم الردع واستواء نسبة اللطف الى البعض والجميع واما الحل فاما عن الوجه
الاول فبانا نقول لا نقول العلماء لعدم اللطف ثم اذ لا مانع من ان يكون اللطف في
التكليف الواقعي مع العلم به وفيما يظن تكليفا مع الجهل بالواقع وقد تقدم في بحث الخبر
ما يوضح ذلك واما عن الثاني فبما ذكره السيد وهو انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام
ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به
وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل انفسنا واما ما ذكره من ان مقتضى اللطف ردع
الخلق ثم لان وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وبيانه ان اللطف في نصب الامام يكون
وجوده ولا يجب تصرفه فوات احدهما لمانع لا يوجب فوات الاخر فلا يلزم ما ذكر لو لم يردع
الامة عن الباطل لم يكن نصبه لطفا واورد عليه بانه يؤدي الى انه لا يصح الاحتجاج باجماع
الطائفة اصلا اذ لا نعلم دخول المعصوم في الاجماع الا بهذا الاعتبار وبان الردع لا يتوقف
على ظهوره معروفا حتى يرد انه اذا كنا سبب استتاره وعدم اظهار الحق فيكون راضيا

به لامكان الردع بان يظهر مجهولا ويلقي الخلاف وبانه اذا اقتضت المصلحة استتاره وعدم
اظهار الحق فيكون راضيا بما اتفقوا عليه فيثبت ايضا والجواب عن الاول بان اللازم منه عدم
صحة الاحتجاج بالاجماع الواقع في زمن الغيبة وهو كذلك وما نحتج به هو الواقع في زمان
الحضور وان حصل العلم به في زمان الغيبة وعن الثاني بان مراد السيد ليس ان عدم الا
نتفاع به لوجوب استتاره بل مراده انه كما انا سبب استتاره فكذلك يمكن ان نكون نحن
سبب عدم الانتفاع به بوجه من الوجوه وعن الثالث ان حجية تقرير المعصوم انما هي اذا تمكن
من المنع وهو فيما نحن فيه ثم واما رضاه ببقائهم على معتقدهم فلا ينافي جواز مخالفتهم وقد
يحمل الثاني ايضا بانا الذين يقولون بوجوب اظهار الامام الحق اذا اتفقت طائفة العلماء
على الباطل لا يقولون بانه يجب عليه ان يعرف بعينه على هذا لو كان هناك حديث
دال على خلاف ما اجمعوا عليه في زمان الغيبة او كان راي مجتهد بخلاف ما قالوه ولو مع
معرفة نسبه لامكن ان يقال ان المعصوم قد اكتفى به عن حضوره وفيه ان مراد الشيخ من وجوب
الاظهار ليس مطلقا بل على وجه يظهر انه الحق والا لكان المحذور الذي ذكره باقيا فان
مناط كلامه ليس ان الاجماع على الخطاء باطل فلذا يجب رفعه على الامام بل كان مناطه
وجوب اللطف وهو لا يتم الا بما يوجب الردع وفي بعض كلماته تصريح بما ذكرناه واما
وجه حجية الاجماع عند العامة فهو وجوه من النقل والعقل واعلم اولا انه لا فائدة
في القدح في ادلتهم لنا كثيرا اذ مع ثبوت الاجماع المصطلح عند اكثرهم يكون حجة عندنا
ايضا لعدم خلو الزمان عن المعصوم ولكن تعرض اصحابنا شكر الله مساعيهم لابطالها دفعا
لمذهبهم لابتنائه على الاجماع الذي مستنده عندهم هذه الادلة الضعيفة مع
ان منهم من قال بعدم حجية الاجماع مطلقا نقل عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن
مبشر ومنهم من خص حجيته باجماع الصحابة وهو المحكي عن داود بن كثير ثم من ادلة القائلين منهم
بالحجية وهم الاكثر قوله عز شانه ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين ضم اتباع غير سبيل المؤمنين مع مشاقة الرسول التي هي كفر ظاهر في كونه
مثله لجمعهما في الوعيد وعطفه عليها معا الوعد والجمع عليه سبيلهم فلا يجوز مخالفته
لانها اتباع غيره فيجب اتباعه اذ لا مخرج عنهما وقد اورد عليه بوجوه كثيرة من تفرق غير
من بعثه يبلغ نيفا واربعين ذكرنا شطرا منها في شرح التجريد ونقتصر ههنا على ضعف الاول
ان المتبادر من سبيل المؤمنين ما صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره الكفر فان المتحقق
من قول السلطان ومن يشاقق وزيري ويتبع غير سبيل المطيعين له لعاقبته سبيلهم

في طاعة الوزر لاساير السبل ويويد ذلك ماذكره المفسرون من ان الاية نزلت في المرتد
الثاني ان تمامية الاستدلال موقوفة على عموم كل من لفظ الغير والسبيل وهو في حيز
المنع والخلاف الثالث ان لفظ المومنين لكونه جمعا معرفا يفيد العموم فالثابت هو وجوب
اتباع ما هو سبيل كل المومنين من بدو البعثة الى يوم البعث ومع التنزل سبيل كل مومني
عصر دون خصوص اهل الحل والعقد الذي هو الاجماع المصطلح بجميع تجوز مع ان المعين
منه تحكم وغير المعين غير المطلوب الرابع ان الحجية موقوفة على العلم بكون المجمعين مومنين
وهو لا يحصل الا مع العلم بوجود المعصوم فيهم الخامس انه لا شك ان المراد من السبيل ليس
معناه الحقيقي بل هو مجاز ولتعدد مجازاته لا يفيد العموم لو افاده الا في واحد منها وهو
غير معلوم لعدم دليل معين ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس وقوله سبحانه كنتم خير امة والوسط ايضا اما بمعنى الخير او العدل والاجتماع
على الخطا ينافيهما وفيه اولا انه ينافيهما لو وقع عمدا لا مطلقا وثانيا انهما خطاب مشافهة
فلا يثبت حكمهما لغير الحاضرين الا بالاجماع المتنازع في حجيته وثالثا انها اما للبعض
فلا يفيد او عام فان كان المراد كل واحد فهو خلاف الواقع او المجموع من حيث المجموع
فلا يتحقق اجماع الا في القيامة ولا يجوز التخصيص بانه كل عصر او بعض اخر لانه بلا مخصص ومنها
قوله سبحانه ان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فرتب وجوب الرد وجوبا على التنازع
فاذا حصل الاتفاق كفى وهو معنى حجيته وفيه ان الثابت منه سقوط الرد عن المجمعين
لا عن غيرهم من الطالبين لدليل الحكم وحجية الاجماع انما يثبت على الثاني دون الاول
ومنها قوله لا يجتمع امتي على الخطاء وفي العدل والنهاية والمحصول خطاء بالنكير و
هذا الخبر متواتر معنى اذ وردت بهذا المعنى اخبار متكثرة كقوله لا يزال طائفة من امتي
ظاهرين على الحق ومن خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وعليكم
بالسواد الاعظم وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا يجتمع امتي على الضلالة
وكونوا مع الجماعة الى غير ذلك ومع ذلك هو متلقى بالقبول ووجه الاستدلال ظاهر
وفيه اولا منع حجية تلك الاخبار ودعوى التواتر عن قوله حجة واهية وقد اعترف القاضي
عبد الجبار في كتابه المغني بعدم التواتر واستبعد الرازي في المحصول ادعاء تواتره و
ثانيا انه ان اريد بالامة الكل لم يوجد اجماع او البعض المبهم لم يفد او المعين لزم
التحكم ودعوى تبادر اهل كل عصر ممنوعة وثالثا انه لو تم دلالته لزم حجية اجماع العوام
اذا لم يكن مجتهد وعدم حجية اجماع خالف فيه بعض العوام وهم لا يقولون به وورابعا ان

المراد

المراد من الامة او المسلمين او الجماعة وغيرها من الالفاظ الواردة ان كان من يقول بنبوة نبينا
مطلقا وح لا يتحقق اجماع الا بعد العلم باتفاق جميع فرق الاسلام وهم لا يقولون ذلك
او يخص باهل السنة وح خطابهم بدليل الاختصاص مع ان المخالفة في الامامة لو اوجب
عدم صدق هذه الالفاظ لزم ذلك من المخالفة في الفروع ايضا لان مسالة الامامة من
الفروع عندهم هذا مع ما في تلك الاخبار من قصور الدلالة كما ان ما يتضمن قوله لا يجتمع
يمكن ان يكون نفيا وان الظاهر من الاجتماع هو الارادي لا الاتفاقي فلا يثبت عام
الخطا والظاهر من المتضمن للفظ الضلالة الاعتقاد الفاسد الذي ياثم صاحبه فلا يدل
الا على ان ما اجمعوا عليه لم يكن ضلالة واما انه يكون حكم الله الواقعي ولا يجوز مخالفته فلا
بل يجوز ان يكون مثل سائر احكام المجتهدين في المسائل الخلافية في انها لا يكون ضلالة
ويجوز مخالفتها بالاجتهاد ويؤيده ما ورد من ان كل ضلالة مصيرها او سبيلها الى النار
او في النار ومثل ذلك يرد على ما تضمن لفظ الحق لان مقابله الضلال لقوله سبحانه فماذا بعد
الحق الا الضلال ويرد على المتضمن للامر بالكون مع الجماعة وعدم الخروج منها وان يد الله
عليها وامثالها انها لا تدل الا على الترغيب على الجمعية وعدم الاعتزال وان المسلمين
اذا كانوا جماعة كان يد الله ورحمته عليهم واذا تفرقوا زال ذلك عنهم وهذا لا يدل على
وجوب تصويب راي الجماعة وعدم جواز مخالفته في المسالة بل يكفي في الطهم ومصاحبتهم
وتعاون بعضهم بعضا في المصالح والحاجات وهذا لا ينافي اختلافهم في الراي في الا
حكام ويمكن الحمل على الكون مع الجماعة وعدم اظهار عداوتهم وان خالفوا الحق اما للتقية
لعلمه بانهم لا ينقادون لهم او للاحتراز عن تفرق المسلمين قبل استحكام جمعيتهم واداء ذلك
الى غلبة الكفار وعلى ما تضمن حسن ما راه المسلمون حسنا انه لا يدل على انحصار الحسن فيه الى
غير ذلك من الاعتراضات الواردة على دلالة الجميع جمعا ام افرادا ويمكن التامل على
استخراجها هذا مع ان جنسية لام الخطاء في الحديث الاول يدل على امتناع الاجتماع
على جنس الخطاء ولا ينافي ذلك الا بوجود معصوم في كل عصر بل قيل بذلك مع تنكير خطا
ومنها ان العقل حاكم بان العلماء العظام مع كثرتهم ووفورهم واختلاف مشاربهم
وتباين ارائهم لا يجتمعون على امر بدون دليل قطعي وقريب من ذلك استدلالهم بانهم
اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع ولا ريب في ان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين
لا يجتمعون على القطع في هذا الامر الشرعي بمجرد ظن وتواطؤ بل لا يكون قطعهم الا عن
قاطع فيكون مقتضاه وهو خطاء مخالف الاجماع حقا وذلك يقتضي حجية ما عليه الاجماع

والوجه في توسيط الاجماع على تخطئة المخالف للاجماع من غير اكتفاء بحكم العادة المذكور
كما في الدليل السابق لانه لولاه لم يثبت حجية كل اجماع لم يبلغ عدد المجمعين فيه الى هذه
الكثرة او لم يكن فيه مثل هؤلاء المجمعين وايضا لولا ذلك التوسيط لما امكن الحكم بحجية الا
جماع على امر عقلي اذ لا حكم العادة فيه بكونه عن قاطع لانه لا يبعد في اتفاق مثل هذا الجمع
في العقليات لشبهة كما صرحوا به في جواب النقض باتفاق الفلاسفة وهذا بخلاف هذا
الاجماع الخاص لانه على امر شرعي لا يجوز العقل اتفاقهم فيه على القطع بدون قاطع و
لولاه لم يثبت حجية ما وقع من الاجماعات على الظن واما ما اورد على ذلك من الدور فيظهر
دفعه من تقرير الدليل على ما قرر لان المطلوب حجية مطلق الاجماع والمثبت لها فرد منه حجية
هذا الفرد يثبت من المقدمة العادية فلا يتوقف على حجية المطلق واعترض على هذا الدليل
وسابقه بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واليهود على ان لا نبي بعد موسى
والنصارى على قتل عيسى واجيب اما عن اجماع الفلاسفة فبانه نشا عن نظر عقلي واشتباه
الصحيح بالفاسد في العقلي كثير والتميز صعب بخلاف الشرعي فان الغلط فيه انما يكون
من جهة اشتباه القاطع بالظني وتمييزهما لا يشتبه على اهل المعرفة والمراد
بالشرعي ما كان ماخذه شرعيا فلا يرد النقض بكثير من المطالب الكلامية واما
عن اجماع اليهود والنصارى فبانه نشا من متابعة الاحاد من الاوائل قول يرد اما على
الجواب من النقض باجماع الفلاسفة فان مناط الاستدلال كان على ان هذا الجمع
يمتنع اجتماعهم بدون قاطع فاذا امكن في الفلاسفة مع تعمق انظارهم ان يجمعوا على
امر لاجل ما زعموه قاطعا ولم يكن كذلك فلم لا يجوز في الفقهاء قوله اشتباه الصحيح با
لفاسد كثير في العقلي بخلاف الشرعي قلنا لم مع ان ادلة العقل ايضا حجة في الشرع سيما
عند العامة العاملين بالقياسات والاستحسانات بل الاشتباه في الشرعيات ايضا
كثير ولا يختص باشتباه القاطع بالظني فان من الشرعيات ما يدق مسلكه ويخفى منهجه
ولذا ترى الاختلاف في المسائل الفقهية اشد بكثير من الاختلاف في العقليات
مع ان كل دليل شرعي ينتهي لا محالة الى عقلي نعم يمكن الفرق بين العقليات والمسائل
المجمع عليها على طريقة اصحابنا حيث انهم لا يعملون براي وبناؤهم على اخذ الاحكام من
شخص معين وطرقهم اليه مضبوطة منحصرة واما على الجواب على النقض باجماع اليهود
والنصارى فانه اذا جاز ذلك فيهم فينهدم اساس الدليل اذ يجوز على هذا اجتماع جمع
كثير بمحض المتابعة من احاد او ايلهم فمن اين يعلم انه لا يجوز ذلك في علمائنا والقول بانه

ليس

ليس في اليهود والنصارى في هذه المدة الطويلة علماء محققين كلام ظاهري بغير مقبول
فالصحيح ان يجاب عن النقضين بان حكم العادة بعلم اجتماع الجمع الكثير على شيء من غير
قاطع انما هو اذا لم يكن لاجتماعهم معارض اما اذا كان هناك معارض كاجتماع جمع اكثر
منهم او مساو بل ولو اقل فلا نم حكم العادة ومن ذلك يظهر انه يمكن ان نتكلم الدليل الثاني
ولا يلزم بحث علينا فيما خالف فيه الشيعة من اجماعيات العامة ثم انه يرد على الاول ما اشير
اليه من انه لا يتم فيما اذا كان عدد علماء المجمعين قليلا وفيما اذا كان الاجماع على امر عقلي
وفي الاجماع الذي علمنا ان حكم كل من المجمعين على طريق الظن وفي الاجماع الذي يكون
جمع كثير اخر على خلافه من المخالفين للمجمعين في المذهب والدين ومضافا الى منع حكم العادة
بذلك ان اريد بالقاطع القاطع عند الكل وعدم الفائدة ان اريد القاطع عند المجمعين
ومنع حكمها بانه لا يكون الا عن قاطع اذا كان المجمعون عاملين بالظنون وعلى الاخير ان
انعقاد ذلك الاجماع بحيث نقطع على تخطئة مخالف كل اجماع في حيز المنع كيف والاصل
في ذلك على ما نقله الرازي وغيره هو امام الحرمين وهو ايضا لم يدع الاجماع صريحا فانه قال
رايت التابعين قاطعين بالمنع عن مخالفة الاجماع وقطع التابعين لو سلم ليس اجماعا ولو
فمن اين يحصل لنا القطع بمجرد دعواه او مع دعوى التابعين له بل لا يفيد ظنا ومن فتش عن
التابعين حتى يظهر اتفاقهم على ذلك من غير تقية وخوف من القدح في الاجماع الذي كانوا
به في خلافة اول خلفائهم بل الظاهر ان البحث عن الاجماع وحجيته مما حدث بعد زمان الصحابة
والتابعين واهل الصدر الاول ما كانوا يعرفونه ثم لو سلم ذلك فلا نم ان اتفاقهم على
القطع ولو سلم فلا نم انه يوجب ان يكون لهم نص قاطع وليت تلك الدعاوي الا مجرد دعاوي
ودعوى كان لهم دليل افادهم القطع وليس ما يفيد عند النظر الصحيح بل يجوز ان يكون حجتهم
امثال الحجج التي يذكرونها في البحث ويقدحون فيها او يكون لكل فرقة منهم حجة منها لكن بعد
او يكون لهم شبهة عقلية مع ان كثيرا من المسائل كمسالة الامامة ونحوها لا نعلم الا من الشرع
مع ان القائلين طرفي الخلاف قاطعون عليها ومن المعلوم انا نستمر على اعتقاد الطرفين
في طول الاعصار لا يقصرون عن عدد هذا الاجماع فاذا جاز عليهم ذلك معا فما جاز منهم
مجتمعا ايضا وايضا المجمعون على قتل عثمان مع ما فيه من وجوه الشناعة عندهم بحيث
يكونوا قاطعين على وجوب قتله فانهم افاضل الصحابة وخيار الناس مع انه لم يجب عندهم
وها هي اصحاب الجمل وصفين كانوا متجاوزين عن ثمانين الفا وفيهم الصحابة ودعا بشهم
طلحتهم وزبيرهم واصحاب بدر وغيرهم فعلوا ما فعلوه اراقوا دماء من لا يحصى كثرة من

الصالحين وخرجوا على امير المومنين مع ما علموا من مدايحه وسوابقه ومن ذلك نعلم وجه الفساد
الاول ايضا والقول الفصل في ذلك المقام ان حكم العادة بكون اجتماع جمع كثير عن قاطع وعلمه
يختلف باختلاف المسائل والمجمعين وماخذ المسئلة وتحقق الخلاف وعدمه فان المسئلة قد يكون
ما لها مدخلية في رياسات ارباب الدول ومناصبهم او موافقة لمصالحهم وارائهم ومذاهبهم
واهوائهم وقد لا يكون كذلك والمجمعون يختلفون باعتبار كثرتهم وقلتهم او تلاحقهم في الازمنة
العديدة واجتماعهم في عصر واحد او تفرقهم في الامكنة المختلفة وكونهم في مكان واحد و
ورعهم وتقويهم ومسلكهم ومنهجهم وماخذ المسئلة يختلف باعتبار دقته وتفرقه وانضباطه
وحصره والخلاف يختلف بوجوده وعدمه وكثرته وقلته الى غير ذلك وبذلك نعلم الفرق
بين الاجماع المتحقق على طريقة اصحابنا المتاخرين وبين القاطع الذي يدعيه العامة في اكثر
اجماعاتهم كما لا يخفى على العارف بطريقة الفريقين هذا تمام الكلام في ادلة حجية الاجماع
عند الفريقين واما النافون لها فانما ينفون حجية الاجماع على طريقة الخاصة او العامة
والاول اما بانكار وجود المعصوم في كل عصر والكلام معه في علم الكلام او يقول به وهو
طائفة من الاخباريين ونفيهم الحجية انما هو لاجل الغفلة عن المراد حيث انهم راوا العامة يحتجون
بالاجماع ويريدون اجماع العلماء مع قطع النظر عن كون واحد منهم معصوما وجعلوا
سبب حجية نفس الاتفاق وشاهدوا الاصوليين من الخاصة ايضا يدورون على السنتهم لفظ
الاجماع فاشتبه عليهم الامر واختلط وزعموا انهم يريدون ايضا ما اراد العامة فشنعوا عليهم
ونفوا حجيته ولذا ترى متاخري الاخباريين كفوا السنتهم عن ذلك المقال واقتصروا على
الرد بعدم وقوعه او عدم امكان العلم به او نفي القائل عنه لانه اذا اشترط في الاجماع
العلم بدخول المعصوم او قوله فلا يمكن نفي حجيته واما بعض الشبه التي ذكروها فانما هي انما يجري
في الاجماع على طريقة العامة او نفي القائل فمنها انه يجوز الخطاء على كل واحد فكذا المجموع
وجوابه منع جواز الخطاء على كل واحد فان المعصوم واحد منهم مع ان الفرق بين المجموع
وكل واحد ظاهر كما قالوا في المتواتر ومنها ان المعصوم لو كان معلوما انحصر فلا حاجة الى
الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه وفيه انه لا ينفي الحجية بل اما القائلة او امكان الا
طلاع وسياتي ما يندفع به ومنها وقوع الخلاف في حجيته وفيه انه لا ينفيها مع انها لو توقفت
على عدمه ثبت ومنها انا نرى احكاما يدعون فيها الاجماع مع انه يكثر فيه المخالف بل قد
يدعى على خلافه الاجماع فيظهر انه ليس باجماع وفيما لم يعلم ايضا يكون كذلك وفيه ان
ذلك يقدح في الاجماع المنقول دون المعلوم والكلام فيه مع ان وجود المخالف غير ضار

كامر ويأتي وايضا يمكن تاخر الخلاف عن الاجماع وعدم اطلاع المخالف فانا لا نقول بان كل
اجماع لا بد ان يحصل العلم به لكل احد بل هو ما ثبت من الشارع على اقسام منها بديهي
ومنها نظري يقيني للخواص مجهول للعوام والنظري ربما يكون يقينيا لبعض الخواص
ظنيا لاخر مرجوحا عند ثالث اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة الا ترى ان الشيعة مجمعون
على حرمة العمل بالقياس وانا نقطع بحرمته مع الاشكال في القول بجوازه او لا وكذا عدم وجوب
دعاء الهلال في شهر رمضان مع ان العماني قال بوجوبه وكذا عدم اعتبار العدد في شهر
رمضان مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ومنها رسالة الصادق للشيعة المروية في الكافي
على ان اصل الاجماع من مخترعات العامة وبدعهم قال وقد عهد اليهم رسول الله قبل موته
فقالوا نحن بعد ما قبض الله رسوله يسعنا ان ناخذ بما اجتمع عليه راي الناس الى ان قال فما
احد اجرى على الله ولا ابين ضلالا ممن اخذ بذلك وزعم ان ذلك يسعه وفيه انه صريح
في الرد على اجماع العامة لانا لا ناخذ بما اجتمع عليه راي الناس بل براي المعصوم الكاشف
عنه اجماع الناس مع انه معارض بروايات اخر مثل قوله في مقبولة ابن حنظلة فان المجمع
عليه لا ريب فيه واختصاص المورد بالرواية بعد عموم التعليل لا يضر والثاني وهو المنكر لحجية
الاجماع على طريقة العامة قليل منهم واكثر اصحابنا بل جميعهم بمعنى انهم ينفون حجيته لو قطع
النظر عن وجود معصوم للاصل والرسالة المتقدمة وضعف ادلة حجيته واما المبطلون فلا بد
على حجيته لاجل انه اجماع بل يمكن ان يكون لما لا ينفك عنه من الكشف وقد يستدل على عدم حجيته
بوجوه اخر ايضا منها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجوابه ظاهر ومنها قوله سبحانه
ونزلنا عليك القران تبيانا لكل شيء فلا مرجع في تبيان الاحكام الا اليه وفيه بعد النقض
بالسنة والقياس انهم لما يثبتون حجية الاجماع من الكتاب فالرجوع اليه رجوع اليه وان
كون القران تبيانا لا ينافي ان يكون غيره ايضا كذلك ولا يلزم تبيان المبين اذ بايهما
وقع التبيان او لا تحقق به وانتفى تاثير الاخر وانه من المعلوم انه لا يحصل التبيان بالقران
في كثير لكثير فلا بد ان يحمل بالنسبة الى البعض ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول وفيه ان الرد الى الاجماع ايضا رد اليهما اذ لا اجماع عندهم الا عن مستند
وقد يجاب ايضا بان المجمع عليه لا تنازع فيه وبان الرد الى الله ورسوله لا ينافي الرد الى
غيره ويرد على الاول انه يمكن في المجمع عليه ايضا ان يتحقق التنازع وعلى الثاني ان مقتضى
الاية عدم جواز الاكتفاء بغير الرد الى الله ورسوله وان جاز الرد الى غيرهما والمطلوب الاكتفاء

منهاج قد وقع النزاع في ثبوت الاجماع وحصول العلم به وقد عرفت انه يطلق

عندنا على معان ثلثة احدها اتفاق جميع علماء عصر بحيث لا يشذ منهم مجهول النسب وثانيها
اتفاق جميع علماء الفرقة في عصر بحيث لم يخرج منهم احد لا معروف ولا مجهول وثالثها الا
تفاق الكاشف عن قول المعصوم مطلقا سواء علم اتفاق جميع علماء عصر ام لا وسواء
علمت مخالفة مجهول النسب ومعروفه او لا والمنازع في ثبوت الاجماع اما ينكر ثبوت الاول
او الثاني او الثالث اما الاول فهو بين منكر لثبوته مطلقا ومنكر له في زمن الغيبة وانتشار
العلماء فنفي ثبوت الاجماع بالمعنى الاول وعلمه في تلك الازمنة وما ضاهاها وهو مذهب
جمع كثير من الاصوليين والاخباريين بل هو محط كلام كثير من الاخباريين على المجتهدين حيث
راوا انحصار طريقة القدماء في هذه الطريقة فمنعوا انحصار الاجماع فيها وصرح باجتماعهم
صاحب المعالم ولما كان اتم ما قيل في اثبات القول الاول ما قاله السيد في جواب مسائل
ابن التبان فلنقل عبارته بحذف بعض الزوائد قال فان قيل من اين يصح العلم بقول الامام
اذا لم يكن متميزا وكيف يمكن ان يحتج باجماع الفرقة في ان قوله داخل في اقوالهم وليس هذا
يقتضي ان تكونوا قد عرفتم كل محق في سهل وجبل وبر وبحر ولقيتموه حتى عرفتم
اقواله او اخبرتم بالتواتر ومعلوم استحالة هذا وليس عليكم ان تجعلوا اجماع من عرفتموه
ولقيتموه هو الحجة لانكم لا تامنون ان يكون قول الامام خارجا عنها قلنا هذه شبهة معروفة
وهي التي عول عليها من قدح في الاجماع من جهة انه لا يمكن معرفة حصوله وجوابها سهل
وجملته انه لا يجب دفع حصول العلم الذي لا ريب فيه لفقد العلم بطريقه على التفصيل
فان كثيرا من العلوم قد يحصل من غير ان يتفصل للعالم طريقها الا ترى ان العلم بالبلدان
والامصار والملوك العظام والحوادث الكبار يحصل لكل مخالط للناس ولو طالبته بطريق
ذلك على التفصيل لتعذر عليه ذكره ولو قيل لمن قطع على بدر وحنين وجمل وصفين انبئ
لنا كيف حصل لك العلم به لتعذر عليه تفصيل ذلك وتمييزه ولم يقدح ذلك في علمه
وان كان بعد التامل يعلم على الجملة انه علم ذلك بالاخبار وان لم يتفصل له على التمييز
واذا كانت مذاهب الامامية مستقرة على طول العهد وكثرة الخوض وتوفر الدواعي
فما خرج عن المعلوم منها يقطع على انه ليس بمذهبها ولا قول من اقوالها ومن هذا الذي
يشك في ان تحليل الخمر والخنزير والزنا ليس من مذهب احد من المسلمين وان كنا لم نلق كل
مسلم واي عاقل من اهل العلم يرتاب في ان احدا من الامة لم يذهب في الجد واذا كانت
اقوال الامة على اتساعها تنضبط لنا حتى لا نشك فيما دخل فيها وخرج عنها كيف نستبعد
انحصار قول الامامية الذين قول الحجة فيهم وهم اقل عددا واقرب انحصارا اوليس قول ابي حنيفة

واصحابه والشافعي والمختلف من اقواله قد انحصرت لا يمكن احدا يدعي حنفيا او شافعيا بذهاب الى
خلاف ما عرف فما المنكر من مثل ذلك في اقوال الامامية ومن قال اني لا اقطع على شيء مما
ذكرتم انه مقطوع عليه لفقد طريق العلم الذي هو المشاهدة او التواتر لحق بالسمنية وقرب
من السوفسطائية فلا فرق عند العقلاء بين تجويز مذهب للامة لم يعرف فيه مع استمرار الخوض وكثرة
البحث وبين تجويز بلد عظيم في اقرب المواضع لم ينقل الينا خبره وقيل لمن تعلق بذلك انك
تدفع العلم عن نفسك في ان مكة موجودة لانك تقول طريق العلم مفقود لانه المشاهدة والتواتر
وقد ارتفعا قلنا لك ما تقدم من ان التفصيل قد يتعذر مع حصول العلم والتواتر والمشاهدة
في الجملة طريق الى كل ما ذكرناه غير انه ربما تجلى وتعين وربما التبس واشتبه ولان يلبس الطريق و
يتعذر تفصيله الا انه دفع العلم الا ترى ان العلم بالبلدان والحوادث الكبار على الوجه الذي
لو قيل من اين علمت ومن نقل اليك لتعذر الاشارة الى الطريق وليس هكذا من علم شيئا
بنقل خاص فقد صار فقد التفصيل للطريق حاملا على نفي العلم فلهذا استغنى عن تفصيل
طريقه وانما يحتاج الى تفصيل الطريق فيما يتوقف العلم بالطريق واما ما لا يتوقف فيه المعلوم
وارتفاع الشك فيه في حاجة الى العلم بتعيين طريقه وبعده الاجماع الموثوق به في الفرقة المحقة
هو اجماع الخاصة دون العامة والعلماء دون الجهال ومعلوم ان الحصر اقرب الى ما ذكرناه
الا ترى ان علماء كل فرقة في العلوم معروفون متميزون فاذا كانت اقوال العلماء في كل مذهب
مضبوطة وليس الامام الا سيد العلماء واوحدهم فلا بد من دخوله في جملتهم وهل الطاعن
على الطريقة التي ذكرناها بانا لم نلق كل امامي الا كالطاعن في اجماع النحويين على ما اجمعوا
عليه في لغاتهم بانا لم نلق كل نحوي انتهى كلامه طاب ثراه ومحصله مع تبيين تاييدات ما فيه
وترتيب وتعبير تقريبه وتفصيله انما هو ذكر طريق حصول هذا العلم الاجمالي واما وقوعه فهو
بديهي كما انا نعلم كثيرا من المسائل انها قول جميع علماء الامة وان احدا منهم لم يقل بخلافه مع
ان بيان طريق حصوله متعذر واذا جاز ذلك في قول جميع علماء الامة مع انتشارهم واتساعهم
ففي قول علماء الامامية اظهر ومنكر ذلك انما ينكره مطلقا فهو مكابر فانا نعلم قطعا انه ليس
مذهب احد من المسلمين تحليل الزنا ولحم الخنزير وان في خصوص مذهب الامامية فهو معاند فان من
لاحظ شدة اهتمام علماء الامامية في تتبع الاقوال وضبطها وبذل الجهد في نقل الخلافات و
حفظها وروايتهم في المسائل الشاذة قد نقلوا الخلافات النادرة ورأى ان كل متاخر نقل قول
من تقدمه وكل لاحق ضبط راي من سبقه وجرت هذه العادة بينهم من الصدر الاول الى عصرنا
هذا حتى انا نشك في الاجماعات التي ادعاها من قبلهم بنقل مخالف وان شذ بل لم يأل او جهدا

في تتبع اقوال العامة والواقفية وساير المخالفين فكيف باقوال الخاصة ومع ذلك نتتبع في مسئلة
تتبعا بليغا ولم يظفر على مخالف ولم ينقل فيها خلافا وانضمت فيها قراين اخر مقتضية للوفاق
وانضافت معاد دعوى جماعة الاجماع سيما بمثل قولهم اجمع العلماء كافة او لا خلاف فيه بين العلماء
يظهر لنا ان هذا مذهب جميع علماء الامامية وليس بينهم قول اخر لم ينقل وتؤكده المقدمة المتقدمة
بالقطعيات العادية المسلمة عند المحققين من اهل الكلام والاصول والميزان ويسمونها قضايا المطالب
العلمية اقول ان ما ذكر من حصول العلم الاجمالي باتفاق الكل فهو مسلم في الجملة ولكنه ليس كلما
تتبع اقوال العلماء ولم يظفر فيهم بخلاف يمكن دعوى حصول ذلك العلم ولا في كل مسئلة ولا في
كل عصر وما سبق من ان من لاحظ شدة اهتمام العلماء في ضبط الاقوال وتتبع تحصيل العلم با
لاتفاق ان اريد به جميع العلماء الذين يتعارف نقل اقوالهم ويتداول ذكر خلافهم ووفاقهم فلا
باس بتسليمه ولكنه لا يفيد لان المطلوب العلم باتفاق جميع العلماء الذين منهم المعصوم وان اريد
جميع العلماء الذين حتى المعصوم لحصول العلم الذي ادعاه في حيز المنع حيث ان غاية ما يستفاد
مما ذكر هو عدم وقوع الخلاف من عالم ينقل قوله ويدون وفاقه وخلافه من ارباب الاراء
واصحاب التراجيح واما دلالته على وفاق المعصوم فمشكل على ان العلم باتفاق جميع العلماء الذين
من سالف الزمان الى هذا الاوان او في عصر من تلك الاعصار من الاعصار من الرعية في حيز المنع
كيف وانه يتوقف على العلم او لا بان جميع العلماء قد ظهر منهم ثم على العلم بان كلا منهم
وصل الى المصنفين ثم على العلم بان كلا وصل اليهم ودونوه ووصل الينا فانه ربما دون
بعض الاقوال في بعض الكتب الذي اضمحل او بقي ولم يصل الينا ومن اين يحصل هذا العلم
مع تمادي الازمنة وكثرة العلماء في كل زمان واتفاق كثير منهم في فرع ليس فيها تصنيف
ولم يدونوا انفسهم اقوالهم ايضا كما نشاهد في كثير من المعاصرين وايضا نقل المصنفين اقوال
جميع علماء عصرهم غير متعارف وبعد انقضاء العصر لا احاطة بجميع من كان فيه مستبعد فانا
لا نتمكن من الاحاطة بجميع علماء عصرنا فكيف بالعصر السابق علينا مع ان نقل القول لا يفيد
الا الظن سيما مع مشاهدة ما وقع من الخطاء في نقل المذاهب كثيرا فكيف يحصل به العلم باتفاق
الجميع واما ما نرى من العلم بعدم الخلاف في كثير من الاحكام فانما هو اما في المسائل الضرورية
التي سبب العلم فيها ضرورتها او ما يقاربها مما علم الدلائل الواضحة التي تعلم بسبب وضوح
المأخذ اولا لضرورة ان الكل قائلون به ولا شك في ان في امثال ذلك لا حاجة الى الاجماع
ومما يؤكد ذلك ان طرق تحصيل العلم محصورة منضبطة ولا يتحقق شيء منها في المقام نعم اذا
كانت المسئلة مما يعم به البلوى وتوفرت عليها الدواعي وكانت مما يحتاج اليها الاكثر في

المعروفة المسماة بالقطعيات العادية من مقدمة مسلمة عند المحققين من اهل الكلام والاصول والميزان يستعملونها في المطالب العلمية وهي انه قد يمكن بنوع من التتبع حصول الاطلاع على العادات عن خواص الناس ... واهل الاطلاع ... اقوال الكل ... نرجع الى المقدمة

الاكثر ومع ذلك تتبعنا تاما ورأى جميعهم متوافقة الاقوال ولم ينقل من احد منهم خلاف
ومع ذلك ضمت معها قراين خارجية من تكرر ادعاء الاجماع ونفي الخلاف والتحاشي عن المخالفة
والانكار على المشكك يحصل الظن بسبب ذلك بان قول جميع العلماء الامامية متحصر في الحكم
واما العلم فلا الا اذا كان العلماء في عصر او عصرين متقاربين محصورين معروفين فانه
يمكن العلم بموافقتهم اما بسماع رأيهم منهم او بان يكون فيهم مصنفين ناقلين لاقوالهم مصرحين
بعدم الخلاف في المسئلة فان حصول العلم بموافقتهم ح ممكن ولكن ذلك غير مفيد لنا لاجل
انتشار علمائنا في الاقطار وفي بدو زمان الغيبة بل في مدة من زمان الحضور ايضا وقبل ذلك
لم يكن نقل جميع الاقوال وضبطها في المؤلفات متعارفا وبعد تعارفه لم يكن الاحاطة بجميع
العلماء او علماء زمان عدم الانتشار ممكنا والمتحصل مما ذكرنا ان العلم باتفاق جميع
العلماء مطلقا او في عصر بسبب ثبوت الحكم ضرورة او وضوح دليله بحيث يحكم العادة بعدم
خفائه على عالم ممكن بل واقع ولكن في مثل ذلك لا حاجة الى الاجماع واما في غير ذلك فالعلم به
بعد زمان الغيبة وكثرة العلماء ومن يتمكن من استنباط الاحكام بل في برهة من زمان الحضور
غير ممكن لعدم امكان الحكم بحصر ارباب الاقوال ح في جماعة واما قبل ذلك الزمان فان
سلمنا فيه عدم انتشار العالمين بالاحكام وكونهم محصورين معروفين ويلزمه امكان تحصيل
العلم بسماع آرائهم منهم او من جمع من سمع منهم وصنف اقوالهم ولكنه غير واقع لعدم تعارف
نقل الاقوال والادواج وبعد تداوله فلم يمكن الاحاطة بجميع العلماء لاعلاء عصر التداول
لكثرتهم وتشتتهم ولا قبله لبعد العهد وطول الزمان وعدم العلم بانضباط اقوال جميعهم فاما
ما ذكره السيد رحمه الله من المسائل التي يعلم فيها وفاق الجميع فهو اما من الاول اي بسبب
العلم الضرورية او وضوح المأخذ او يكون مما الظن فيه الوفاق واشتبه الظن بالعلم ثم المنكر
للعلم بالاجماع بهذا المعنى مطلقا احتج بان الطريق الى معرفة غير الوجدانيات اما النظر العقلي
او الحس او الخبر اما النظر فلا مجال له في ان المخص الفلاني قال بهذا القول واما الاحساس
بكلام الغير والاخبار عنه فلا يمكن لا بعد معرفته ومعرفة كل واحد من علماء الاسلام والامامية
متعذرة قطعا لانتشارهم وجواز خفاء واحد وغيبته وخموله واسره وجواز ان يخبر جاز الحد
الاول بالنسبة الى علماء الامامية لقلتهم وعدم انتشارهم مع ان المطلوب هنا ليس كلام
الغير بل رأيه وتوقف معرفته على معرفته ثم لامكانها بالقراين الخارجية كالضرورة او المأخذ
الواضح كما انا نعلم قطعا ان كل عالم امامي في عصرنا مذهبه وجوب مسح الرجلين وان لم نعرفه
بعينه فمراده ان كان نفي الامكان مطلقا كما هو ظاهره فهو ممنوع نعم لو كان اراد نفي الوقوع

في غير ما له مأخذ واضح او ضروري ونفي القائل فيهما كما ذكرنا كان صحيحا وقد ذكر لبعض اهل العلم
في مقام الرد على من اثبت العلم بالاجماع بعلمنا باتفاق الكل على وجوب الصلوات الخمس انا لا
انا نقطع بان كل من قال بنبوة محمد صلى الله عليه وآله قال بوجوب الصلوات الخمس وان كنا نعرف حصول الظن
والذي يدل عليه ان الانسان قبل الاحاطة بالمذاهب النادرة يعتقد اعتقادا جازما ان
كل المسلمين يعترفون بان ما بين الدفتين كلام الله تعالى واذا فتش وجد في ذلك اختلافا
شديدا نحو ما روي عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القران ويروى عن
قوم من الخوارج انهم انكروا كون سورة يوسف منه ويروى عن كثير من قدماء الروافض ان
هذا القران الذي عندنا ليس هو الذي انزل الله تعالى على محمد صلى الله عليه وآله بل غير وبدل وزيد فيه ونقص
عنه واذا كان كذلك علمنا انا ان اعتقدنا في الشيء انه مجمع عليه لكنه لا يرتفع عن درجة الظن
اقول لا خفاء في ان هذه تشكيكات في مقابل الضرورة فانا نجد ان علمنا باتفاق الكل
بوجوب الصلوة لا يزول بهذه التشكيكات واما ما استند اليه من الامثلة فليس الامثلة
الشبه التي قدحوا بها في الضروريات العقلية والعادية فانه لا شك ان من الضروريات ما
يحتمل ظهور خلافه ولا يضر زوال العلم عما قد يعلم كونه ضروريا ثم يظهر خلافه كما ان
كثيرا ما نرى انه قد يحكم ببداهة شيء عقلا ثم يزول الاعتقاد ويظهر انه كان من بديهة
الوهم ومع ذلك نحكم في بعض الضروريات العقلية بانه لا يجري فيه ذلك الاحتمال ولا
مجال له اصلا فكما لا يقدح زوال الجزم فيما نزعم بداهتها عقلا في بعض الاشياء في بداهته
في بعض اخر فكذا في الضروريات الدينية ولو تم ما ذكر لزم انتفاء القطع راسا اذ زال
القطع عن بعض المقطوعات الكثيرة وقال صاحب الوافية الاجماع يطلق على معنيين احدهما اتفاق
جمع على امر يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا يتميز شخصه وهذا انما يتحقق لان
الامام عليه السلام قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم
وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وفيه او لا ان ظهور الامام لا يستلزم
تميز شخصه لكل احد من حيث كونه قائلا بالحكم الفلاني كما انا نعلم ان كل الشيعة الموجودين
في عصرنا قائلون بوجوب المسح ومنهم الاشخاص المعروفون ولكن دخولهم في القائلين يوجب
المسح بالاجمال بمعنى انا نعلم ان كل الشيعة من غير ملاحظة شخص بخصوصه قائل به وان نميز
من نعرفه بعد التفصيل فكذلك حال الامام في زمان حضوره وثانيا ان كون الامام حال
الحضور بحيث يعرفه كل احد انما هو في عصر النبي وبعده عن غيره ثم بل المسلم انه يعرفه كل من تشرف
بلقائه فيمكن حصول العلم بدخوله في المجمعين لمن لم يميز شخصه نعم يعرف كل احد ان في عصر

امام ما

امام ما وهذا غير مفيد في المطلوب ثانيا ان امتناع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق في زمن
الغيبة مطلقا ممنوع لامكان حصوله لاحد بالاعتبار الذي ذكرنا من ضرورية الحكم وجلاء المأخذ
واما دليل المفصل فهو ظاهر وظهر مما ذكرنا ان التحقيق ان العلم باتفاق جميع العلماء فيما
هو ضروري او له مأخذ شديد الوضوح واقع واما في غيره فحصول العلم في زمان الغيبة
بل او اخر زمان الحضور متعذر وكذا فيما قبله بالنسبة الى علمنا باجماعهم واما علم اهل
زمانهم فممكن ووقوعه غير معلوم لنا واما المنازع في ثبوت الاجماع بالمعنى الثاني فهو
اما ينكر ثبوت العلم باجماع علماء الرعية وهو اكثر من ينكر ثبوت الاجماع بالمعنى الاول
وقد عرفت التحقيق فيه او ينكر ثبوت قول الامام ورضاه بعد اجماعهم وهو اكثر اصحابنا وقد
عرفت انه الحق واما الاجماع بالمعنى الثالث فالظاهر انه لا نزاع لاحد من علمائنا في امكان
العلم بقول الامام بهذا الطريق نعم انكر اكثر الاخباريين وبعض الاصوليين حصول العلم
به في امثال هذه الازمنة والحق امكان ثبوته ووقوعه مطلقا فانه مما لا شك فيه انه اذا كان
في بلد فقيه ولم يكن غيره وعلمنا ان اهل هذا البلد مقلدون له لا يعتمدون على غيره
في ارائهم باجمعهم او بجمع منهم سيما اذا كانوا من الخواص العدول متوافقين في حكم مسئلة
وعلى العمل عليه نعلم قطعا انهم اخذوا ذلك من مجتهدهم وان رأيه ذلك وان لم يصل الينا
قوله بخصوصه بل كثيرا ما يحصل العلم بتوافق خمسة او ستة من ثقاته بقوله ومما يثبت ذلك ما
اجمع عليه العقلاء من تواتر الخبر فانه اذا فرضنا انه اذا اخبر عشرة مثلا بقول ذلك المجتهد بتوافق
ويحصل العلم فالظاهر يحصل العلم لاجل حكمهم وعلمهم ايضا لانه اذا علمنا من الخارج ان حكمهم
ليس الا ماخوذا منه وعلمهم الا تقليدا له فلا يكون فرق بينه وبين الاخبار وما يحتمل وجوده في الحكم
والعمل من الخطاء او التعمد في المخالفة او امثال ذلك يجري في الاخبار ايضا بل بطريق اولى في
بعض المواضع واذا عرفت ذلك تحصل لك انه اذا علمنا ان جمعا من معتمدي اصحاب المعصوم
المختلفين الى مجالسه المقدسة وطائفة جمة من اكابرهم وعدد وافر المترددين الى محافله المتبركة
حكموا في مسئلة بحكم وتوافقوا فيه يحصل القطع بانهم اخذوا ذلك عن امامهم ثم انا لو كنا مدركين
لهؤلاء الاصحاب سامعين منهم الحكم لكفى ما ذكر في اتمام المط ولكن لبعد عهدنا عنهم
نحتاج الى تتمة فنقول انه لو فرضنا انا كنا مشافهين لطبقة اخرى مشافهين للاولى السامعين
منهم الاحكام وعلمنا ان الثانية سمعوا الحكم من الاولى واطلعوا على رائهم وارائهم يذكرون
اقوالهم وخلافهم وملاقاة الكتب عن ذكر خلافهم بحيث لم ينقل منهم غير نادر وشاهدناهم
متطابقين على حكم من غير ذكر خلاف فيه او خلاف شاذ وانضمام امور اخر مثل قولهم اجماعي

او اجمع العلماء كافة او لا خلاف فيه او لا اعرف فيه خلافا نعلم قطعا انه لم يكن في المسئلة
خلاف بين الطبقة الاولى و لو كان كان نادرا بحيث لا يقدح في العلم بكون قولهم قول المعصوم
تنقل الكلام الى الثالثة و الرابعة و الخامسة الى ان ينتهي الينا و يمكن تحصيل العلم بقول
المعصوم من اتفاق جماعة من العلماء من غير ذكر خلاف او الاستناد بوجه اخر بيانه ان من
تتبع ابواب الفقه و الاحكام و تفحص كتب العلماء و نظر في اقوالهم و شاهد طرق استدلالاتهم
و براهينهم و اساسهم و قوانينهم يرى مختلفة المشارب متباينة المسالك لا يكاد يتفق
جماعة منهم على طريق و تراهم مختلفين في اكثر المسائل غاية الاختلاف و قلما يوجد خبر ضعيف
الا و به قائل و مع ذلك فاذا وجدهم بعد التفحص متطابقين على حكم يعلم بحكم العادة ان هناك
امرا عليا يوجب حصول علمهم بقول سيدهم ثم اذا انضم معه عدم وجدان خلاف مع ملاحظة
غاية اهتمامهم في نقل الخلافات و لو كان نادرا و عدم تجويزهم تقليد المجتهدين و العمل
بالقياس و الاستحسان يصير اظهر و قد يتضح غاية الاتضاح اذا انضم مع ذلك عدم ورود
خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف ثم بيّن ما اذا انضم اليه كون الطرف المخالف مدلولا عليه
باخبار كثيرة صحيح السند و من اوثق الشهود على فساد قول من ينكر حصول العلم بالاجماع
مطلقا في امثال تلك الازمنة ان من دخل كتب الاحكام و تتبع مسائل الحلال و الحرام
يرى كثيرا منها انه مما لا شك فيه و مع ذلك ليس ضروريا و لم يوجد عليه سوى الاجماع
دليلا مثلا نجاسة المياه المضافة و المايعات بملاقاة النجاسة و كذا جميع الاجسام الرطبة
امر لا شك فيه و مع هذا لم يرد في هذا العموم حديث ظني مع ان المايعات و الاجسام
من الكثرة بحيث لا تحصى و النجاسات ايضا كثيرة و لم يرووا انفعالها بكل نجاسة فضلا عن
كل ملاقات و مقدار و ايضا النجاسة حكم شرعي لا طريق للعقل اليها و لم يرو واحد منا اوله دليلا
اخر سوى الاجماع يدل على انها اي شيء هي مع انفاعانات عن احكام لا تنفك كل منها لازم
للاخر كعدم جواز الصلوة في الثوب و البدن النجس او موضع السجود و عدم جواز الاكل
و الشرب منه و من ملاقيه و الاجتناب عن المسجد و القران و الكفن و ثوب الطائف و بدنه و عدم
جواز البيع و الشراء و عدم جواز الوضوء و الغسل و التيمم بملاقيها و هكذا حال ملاقي
ملاقيها الى غير ذلك و لا يكاد يوجد نجاسة ثبت فيها جميع احكام النجاسة من غير جهة
الاجماع بل ربما لم يرو في نجاسات كثيرة سوى حديث ظني غير ظاهر الدلالة مع ان الحكم
قطعي بل لا يكاد يتم مسئلة الا بانضمام اجماع بسيط او مركب مثلا انهم يستدلون على نجاسة
ابوال ما لا يؤكل لحمه اذ روايته يقول لم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه و هذا لا يدل

الا على وجوب غسل الثوب خاصة و ليثبت النجاسة مدلولا بوجه مع ان مقتضاه ليس الا وجوب
الغسل و اين هذا من النجاسة اذ ليس فيها وجوب غسل من المخاطب بل و لا من مكلف و ايضا
الخطاب الى الراوي و الحكم عام قطعا و ايضا وجوب الغسل للصلوة غير منحصر في النجاسة فانه
قد يقال ان فضلات ما لا يؤكل لحمه يجب غسلها و ان كانت طاهرة مع ان الذي يثبت
حكم واحد من احكام النجاسة و ايضا الوارد غسل الثوب فكيف الجسد و الوارد غسل البول
فكيف الروث و دعوى القطع بالفهم مع عدم الوضع و اللزوم لا من جهة الاجماع باطل و لو
فرض في المسئلة خلاف عند الشيعة في الفرق بين الثوب و الجسد و انحصار الدليل في ذلك
الخبر لقلنا بالاختصاص كما ان نجاسة البول ايضا لو كانت خلافية لحكمنا بعدم الدلالة او
نحوها و من ادعى دلالة الغسل و الثوب على النجاسة و البدن و من ذلك ما ورد من النهي
عن الوضوء بالقليل الذي لاقاه عذرة فيحكم بالتعدي الى جميع النجاسات و المتنجسات
و ان الماء ينفعل من كل نجاسة للعلم الحاصل من الاجماع بان جميع النجاسات حالها واحد
و منها ما اذا دل دليل على جواز الوضوء بالماء الذي وقعت فيها فارة ميتة فيحكم بعدم
انفعال القليل بملاقات نجاسة و لا شك انه لا يفهم من اللفظ مع انه وردنا اللبن الذي
في ضرع الميتة حلال فلم لا يجوز ان يكون الماء القليل مثله و التعجب ان المنكر للاجماع
يحكم بان بين ما ورد من النهي عن الوضوء بالقليل الملاقي للعذرة و ما ورد من تجويزه
بالذي ماتت فيه فارة تعارضا و يجمع بينهما بما ليس مدلولهما و لولا الاجماع المركب لقال
بالفصل و منها ما ورد من الادعية و الاعمال المتحبة فان حملها بلفظ الامر و ترى الفقهاء
طرا يحكمون بالاستحباب من دون اطلاع على معارض و ربما كان المعارض في بعض الموارد
بعض العمومات و ظاهر ان الخاص مقدم و بالجملة ليت شعري من ينكر العلم بالاجماع بما
يتمسك في امثال تلك المسائل فان قال الفهم من اللفظ كان افراطا و خروجا عن اللغة
و العرف و ان قال التعدي لتنقيح المناط ففساده اظهر للقطع بانه لولا الاجماع لما تعدى
مع ان المنقح اما هو العقل و لا طريق له الى معرفة سبب انفعال المضاف و امثاله و معرفة
ان راس ابرة من البول ينجس بحرا من المضاف و ماء الاستنجاء طاهر و المذي طاهر او
الشرع و معلوم انه ليس في ادلته اشارة الى علل هذه الامور و ان ادعى ضروريته تلك
المسائل ففساده في الاكثر ظاهر **فائدة** فائدة الاجماع بالمعنى الثاني و
الثالث ظاهر لانه طريق العلم برأي الامام و اما على المعنى الاول فقد يستشكل بانه اذا علم
قول المعصوم و كان قوله في ضمن سائر الاقوال فما فائدة الاتفاق و دفعه انه فرق بين العلم

الاجمالي و التفصيلي و الذي يعلم اولا هو العلم الاجمالي من قبيل كلية الكبرى في الشكل
الاول فقد يعتبر فائدة كل حيوان جسم المتضمن للانسان المنتج لكل انسان جسم **منهاج**
اختلفوا في الاجماع المنقول بخبر الواحد فذهب جماعة منهم المحقق و صاحب المدارك الى عدم
حجيته و اختار كثير من متاخري المتاخرين كصاحب الذخيرة و المحقق الخوانساري و سلطان
العلماء و قال بعضهم بالحجية منهم والدي العلامة و استقرب صاحب المعالم و توقف
فيه صاحب الوافية و الحق هو الاول للاصل السالم عن المعارض و الادلة الدالة على حرمة
العمل بما ليس بعلم و بالظن و يؤيده وجود المخالف من المشاهير في اكثر الاجماعات المنقولة
حتى لا يوجد باب من الفقه الا و قد وجد فيه مسائل من ذلك القبيل و ان اردت
المشاهدة فانظر الى الانتصار و الخلاف و الغنية و السرائر بل يوجد في كثير من المسائل
فتوى مدعي الاجماع على خلافه بل منهم من يدعيه على حكم و الاخر على خلافه و من
يدعي اجماعا على خلافه و حمل التاويلات ادعائهم الاجماع يكون لا محالة بعد المراجعة
و التتبع التام و لا يمكن ان يكون ابتداء من غير مراجعة و لا بد و ان يكون بعد ملاحظة
تطابق اقوال العلماء لا اقل من مشاهيرهم في المسئلة بحيث لم يحتمل مخالفة مجهول النسب
مع ان الاجماع عند الاصحاب سيما القدماء اجماع جميع العلماء و كيف يمكن ان يعلم
تطابق اقوال المشاهير على حكم ثم يعلم على خلافه مع ان كتب الاصحاب المودعة فيها
اقوالهم متداولة و مرجع للمصنفين طبقة بعد طبقة و احتمال ان كلا منهم ما لم يراجعه
غيره بحيث حصل لكل العلم بالاجماع بعيد و احتمال ارادة كل الاجماع في عصره سيما
من المتاخرين عن السيد و الشيخ ابعد و حمل الاجماع في كلامهم على الاجماع بطريقة المتاخرين
مع عدم تداوله عندهم غير ممكن مع ان احتماله لا يهدم بناء ما اسسوا عليه حجية الاجماع المنقول
فلا بد ان يكون مرادهم في امثال هذه المواضع غير الاجماع المصطلح و اذا كان كذلك منها
مع اطلاقهم و عدم بيانهم فلم لا يكون كذلك في غيرها و لذا قال بعض مشايخنا ان التحقيق
ان اساطين الاجماع كالشيخ و المرتضى و ابن ادريس و امثالهم قد كفونا مؤنة القدح فيه و
ابطاله بمناقضاتهم بعضهم بعضا في دعواه بل مناقضة الواحد منهم نفسه في ذلك قيل
ظهور الخلل في بعض الاجماعات المنقولة لا يوجب خروج اصله عن الحجية او افادته الظن
فان وقوع الخطاء ليس بمنكر و لكنه لا يسري في غير ما علم فيه و كم من هذا القبيل في الاخبار
اقول ذلك انما يتم لو كان اطلاق الاجماع على الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عندهم
من قبيل اطلاق الالفاظ على معانيها الحقيقية حتى يجري فيه الاصل و هو غير ثابت لان

المعنى اللغوي له اعم منه و تحقق النقل فيه اليه غير معلوم و لو سلم في زماننا فالاصل تاخره فمن
المعلوم انهم اطلقوه على غيره حيث نراهم يطلقونه في المباحث اللغوية و الرجالية و الاصولية
و الكلامية و المنطقية ايضا مع انه لا يراد ذلك المعنى و على هذا فالحكم بالخطاء في تلك الا
جماعات المتناقضة او بحصول العلم لكل من يدعي النقيضين و مع تلك الخلافات الكثيرة
التي لا يمكن معها حمل اجماعاتهم على مصطلحاتهم لكون الخطاء فيها شبيها بالخطاء في
الحسيات المستبعد عادة ليس باظهر من ارادة معنى اخر منه و بعد احتمال ارادة معنى
اخر منها مع كثرتها و اطلاقها يجري الاحتمال الى غيرها ايضا لعدم دليل على تعيين ذلك
المعنى الا استبعاد اطلاقهم في الكتب الاصولية لفظ الاجماع على ذلك و ارادة غيره في
الفقه و هو يندفع بحصول الاحتمال القريب بل الظن في كثير من المواضع و تصريح جمع من
الاصحاب بعدم ارادة ذلك المعنى منه و يحتمل الاجماع في اكثر ما نقلوه من الاجماعات
او يحمل على بعض ما ذكروه توجيها لهم من ارادة الشهرة او عدم ظهور المخالف حين الدعوى
او الاجماع على روايته بمعنى تدوينهم في كتبهم منسوبا الى الائمة او تاويل الخلاف و ان
بعدا و اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او جماعة ذكرا كثر ذلك الشهيد في الذكرى و قال
صاحب الذخيرة و الذي ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى الكتب الفقهية
الموجودة عندهم حال التاليف فاذا راوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا
على تصنيف اخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى انتهى و نقل المحدث السيد
نعمة الله عن بعض مشايخه ان المتقدمين كانت بايديهم اكثر الاصول الجامعة للاخبار و كانوا
بملاحظة ما اشتملت عليه جميعها او اكثرها يدعون الاجماع و ربما اختلفت الاخبار في
حكم فيدعي كل منهم الاجماع على ما يؤدي اليه نظره اقول و اني و ان لم اجزم على واحد
من هذه التوجيهات و لكني غير ظان ارادتهم القدماء منهم المعنى المصطلح في كثير من الا
جماعات المنقولة بل كلها مع قطع النظر عن القرائن الخارجية نعم الظاهر ان المراد غير المصطلح
في موارد التناقض و بملاحظتها يحصل القدح و ارتفاع الظن في سائر الموارد ايضا لانه
اذا جاز ارادة غير المعنى المصطلح مع الاطلاق في مواضع فلو لم يكن كذلك في غيرها ثم قد يتقوى
احتمال الغير بسبب خارجي كما قد يتقوى ارادة المصطلح تارة و ربما يدل عدم الحجية بل يدل
عليه ما نبه عليه جمع منهم صاحب الذخيرة و شارح الدروس و هو ان الاجماع عند الاصحاب
كما عرفت يطلق على معان ثلثة احدها و هو الاجماع على طريقة المتاخرين معنى جديد يعلم
عدم ارادة المتقدمين له قطعا و كذا من يقرب منهم بل الى زمن الشهيد الثاني ظ اذ لا يظهر

لهذا المعنى في كلماتهم عين او اثر واما من تاخر عنهم فقل من يعلم ان مراده ذلك انه بل لا نعلم
احدا بخصوصه ممن تقدم علينا ان طريقه منحصر في ذلك وهذا مراده حيث يطلق بل لا نظن
ذلك فبقي احد المعنيين الاخرين احدهما الذي نسب الى الشيخ وقد عرفت عدم حجية المحقق
منه فكيف منقوله وثانيهما طريقة السيد وقد عرفنا ان العلم بالاجماع بهذا المعنى في غير الضروريات
ممتنع عادة في عصر الغيبة واذا كان الامر كذلك وكان للاجماع معان بعضها غير حجة
وبعضها غير ممكن الوقوع فاما المعنى الذي ليس بحجة او ممتنع عادة ومن ذلك يعلم انه لا يحصل
الظن منه ايضا وكيف يحصل الظن من اطلاق دعوى الاجماع في كلام من يمكن مراده ما ليس بحجة
او ما يمتنع تحققه مع كون اطلاقه على ما هو ممكن وحجة اطلاقا نادرا ولو سلم امكان تحققه
على طريقة السيد فلا شك في بعده وهل ترى ان حكم العادة بامتناع علم مثل العلامة
والشهيدين ومن تاخر عنهم بل كثير ممن تقدم عليهم باتفاق جميع العلماء الامامية على
حكم بحيث يحصل لهم العلم بعدم خروج مجهول النسب اضعف من حكمه بامتناع ارادتهم
معنى اخر غير ما اصطلحوا عليه بجواز ان يخطئوا ويشتبه عليهم لا اقل من احتمال كون
مراده المعنى الذي ليس بحجة يصير عدم كونه مفيدا للظن اظهر ويتضح غاية الاتضاح بما ترى من
مناقضة كثير من الاجماعات المنقولة وبطلانها ووجوب ارادة معنى اخر منها مع اطلاقه او
تصريح جماعة بكون المراد منها غير المصطلح فان قيل قلد امكان العلم بالاجماع على طريقة
السيد بل وقوعه في الضروريات او ما له ماخذ سند بيد الجلاء فلعله كان كذلك وان حصل
له خفاء الان قلنا مع انه غير جار في الاجماعات المنقولة من زمن المحقق والعلامة الى هذا
الزمان لعلمنا بعدم زوال الضرورية او جلاء الماخذ بحيث يوجب علمهم باتفاق كل
الامة في هذه الازمنة ولا فيما خالف فيه من تقدم المدعي للاجماع او عاصره او تاخر
عنه او تناقضت فيه الدعويان فيستبعد في غيره ايضا اذ كون حكم ضروريا او قريبا منه
في زمان اهل التصنيف وخفاؤه حتى يعد حدسا مع انه لو كان كذلك لما خالف فيه احد حتى
من تقدم او تاخر الى مدة كثيرة لا يحتاج خفاء الضرورة الى زمان طويل والعادة
في مثل ذلك حصول الاجماع المحقق على طريقة المتاخرين فلا حاجة الى المنقول وقد تصدى
بعض مشايخنا الذي في بعض رسائله لدفع ذلك بما توهم انه لا يرد هذا الاشكال
على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يذهب الى مقالته فهم الاكثر بل لم نقف على مصرح
بها غير الشيخ ومن يوافقه واما هو ومن يوافقهم لا يقولون بان طريق العلم بالاجماع منحصر
بذلك الطريق المدخول بل هم ايضا يقولون بطريقة السيد ايضا فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب

اجمعوا كذا فهو دال على الاجماع المصطلح عند الجمهور ولا يضر في ذلك ما اعتقده من ان
ان العلم يحصل من جهة اخرى ايضا مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر
انه اذا اراد حكايته على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم للاجماع
في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس مع ان
الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق المصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف
الى الغالب مع ان حصول مقام لم يعرف في الامامية مخالف الحكم ولم يبق تجويز ظاهر وجود
المخالف قلما ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى ثبوت
الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ اقول فيه اولا ان الاشكال غير مخصوص بطريقة
الشيخ ط بل هو وارد على طريقة السيد من حيث الوقوع فانه ليس الوجه في حصول الظن من
نقل الاجماع او حجيته الا من صدق الناقل في نقله وعدم خطائه وتدليسه عادة وحكم العادة
بذلك ليس باقوى من حكمه بامتناع تحقق الاجماع بهذا المعنى مع ان الالفاظ يصرف عن
حقايقها بامثال ذلك فيعرف غير الاجماع مع تاكيد بامثال الدالة عليه من تناقض نقل الاجماعات
وتحقق الخلاف وحمل مثل الشهيد بل جميع الاجماعات المنقولة على الشهرة وثانيا ان قوله
ومن يوافقه ان اراد من يوافقه في تلك الطريقة فهذا لا يدل على قلة القائل وان اراد شخصا
معينا او اشخاصا معينين فليعينه حتى نرى قلتهم وكثرتهم وثالثا ان ما ذكره من ان الشيخ
ومن يوافقه لا ينحصر طريقهم في ذلك الخ فهو غفلة عن فهم كلام الشيخ بل طريقه منحصر بالمشهور
بمعنى ان الاجماع عنده انه هو اتفاق جميع علماء الامة الذين منهم المعصوم ودخوله في الا
جماع ايضا باعتبار كونه من المجمعين والطريقة المكتوبة اليه انما هي طريق فهم كونه منهم كما ان
فهم كون كل من العلماء منهم كسماع قوله او ملاحظة فتواه او مثل ذلك وقد صرح نفسه
بذلك حيث قال بعد ذكر ما قاله السيد من عدم لزوم اظهار الامام ما هو الحق عنده وهذا
غير صحيح عندي لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول
الامام الا باعتبار الذي بيناه واذا صرح نفسه بالحصر فكيف يمكن ان يقال خلافه
ورابعا ان قوله فمتى ذكر الشيخ الخ فيه انا لا نسلم ان مراده المصطلح عند الجمهور ولكن
طريق علمه به فاسد فكانه قال الاجماع المصطلح منعقد بدلالة هذا الدليل الضعيف
وخامسا انا سلمنا ان له طريقين ولكن من اين نعلم ان مراده متى اطلق هو مصطلح الجمهور
قوله فالظاهر من حاله الخ فيه انه اذا كان لاحد اصطلاح خاص غير المشهور فان لم يبين
اصطلاح نفسه في موضع واطلق واراده فهو منه تدليس واما اذا بينه في الموضع

المعارض لذلك فلا يجب عليه في كل مورد اظهار ان مراده ذلك كما ان الفقهاء يذكرون
في اصولهم او مبادئ فقههم ان الخبر الصحيح ما كان رواته ثقات اماميين وهو خلاف
مصطلح القدماء ثم يطلقون في مقام نقل الاخبار لفظ الصحيح من غير بيان اعتمادا على
ما بينوا ولا يلزم عليهم تدليس وليت شعري اذا بين الشيخ اصطلاحه في الاجماع في
مقامه الذي هو مبحث الاجماع من الاصول ثم اراد في كل مورد بخصوصه وسادسا
ان قوله مع ان الشايع في هذه الازمان فلا يوجب حمل الاجماع المنقول في زمان الشيخ
وما يقاربه على ذلك مع اصالة تاخر الشيوع وان اراد في جميع الازمان فهو ممنوع كيف
مع انه ليس في ايدينا اليوم في بيان الاجماع المصطلح في زمان الشيخ الا قول السيد والشيخ
فقط وسابعا ان قوله مع ان حصول مقام الخ فيه ان هذا انما يصح لو كان مذهب الشيخ
انه اذا اجمع جميع العلماء الموجودين في هذا العصر والاعصار السابقة عليه
على خطاء يجب على الامام ردعهم ولكن مذهبه ان اتفاق علماء كل عصر كذلك فيمكن ان
يكون مراده اتفاق علماء عصره وان خالفهم جماعة كثيرة ممن تقدم عليهم وكيف
يعلم من ذلك موافقة الامام بطريق الحدس والوجدان مع انه يمكن ان يتفق في عصر
مجتهدان او ثلثة احتج القائلون بحجيته بانه ايضا خبر كسائر الاخبار الاحاد فيدل على حجيته
ما يدل على حجيتها اقول فيه ان المعول في حجية خبر الواحد اما على الدليل الذي ذكرنا
واختصاصه بالاحاديث واضح او على حجية الظن مطلقا وقد عرفت وتعرف فسادها وعدم
تماميتها مع ان كون الاجماع المنقول مفيدا للظن ممنوع كما عرفت او على الادلة التي ذكرها
القوم وقد سبق عدم تمامية شيء منها مع انها لو تمت لم يدل على المط فان منها الاجماع
المنقول وعدم امكان الاحتجاج به هنا معلوم ومنها ارسال الرسول الرسل الى القبائل
ومنها اشتهار العمل بخبر الواحد بين الصحابة والتابعين ودلالتهما فرع ثبوت اخبار الرسل
والمخبرين للصحابة بالاجماع وهو غير معلوم بل المعلوم عدمه ومنها اية النفر وكون تحصيل
المعرفة بالاجماع بالطرق المتقدمة بعضها في زمان النزول غير معلوم مع ان المستفاد
من الاية ليس الا وجوب القبول على قوم المخبرين وهم مقلدوهم والكلام في حجيته لغيرهم
من المجتهدين اللاحقين بل الموجودين ولا يصدق عليهم انهم قومهم لغة او عرفا فان قيل
نفرض مجتهدا في قوم الناقل ونتمم المط بالاجماع المركب قلنا ظاهر ان المعنى ولينذروا
قومهم الغير المتفقهين والمجتهد متفقه مع ان المتبادر من قوم كل مجتهد ليس الا مقلده
بل معنى القوم المضاف الى شخص لغة وعرفا هو مطيعوه لا اقاربه ولذا ينسب كل قوم الى الحاكم

اما غيره ومنها اية النبأ ولا يخفى ان مدلولها على فرض تماميتها هو وجوب قبول خبر العادل
وقبوله ليس الا التصديق بالمخبر عنه وكون الكشف جزء حقيقة الاجماع على طريقة الحدس
والوجدان التي هي المقبول عليها يكون معنى قوله بالاجماع بالاتفاق الكاشف وظاهر
ان الكشف لا يكون الا لشخص والمراد حصوله للمدعي فيكون الخبر انه كشف لي رأي المعصوم
بسبب الاتفاق او حصل الاتفاق الكاشف لي وقبول ذلك تصديق حصول الكشف له
اما حجية كشفه لغيره ايضا فلا واما على المعنيين الاخرين فلكون وجه الكشف في احدهما خطا
وفي الاخر مستندا فهما خارجان عن الاية لاجل ذلك مع ان لنا كلاما نافعا اخر وهو ان
من البديهيات ان معنى كل خبر انه كذا يجب اعتقادي مثل قول المخبر قال الامام كذا او جاء
زيد انه كذا يجب علي ولو اريد في الواقع ايضا فمعنى انه كذا في الواقع باعتقادي ولم
يلتفت اليه المخبر والمخبر له وقبول كل خبر ليس الا تصديق اعتقاد المخبر بما اخبر عنه وعلمه
ولكن كل ما يعلمه احدنا انما يعلمه باحدى الحواس الظاهرة او بغيرها من الوحي والالهام او
الفكر والنظر او الحدس والوجدان وغير ذلك من الطرق المحصلة للعلم وبعض تلك
الطرق مما يعلم عدم تحقق الخطاء فيه ومطابقة المعلوم للواقع عقلا كالوحي والالهام
او عادة كالحواس الظاهرة وبعضها مما يظن فيه ذلك وبعضها مما لا يظن ايضا كثير من
المعلومات بالحدس والوجدان او النظر والاستدلال والغالب في الاخبار مما يعلم لمرتب
حصول العلم فيه قطعا فما كان طريقه مما يعلم عدم الخطاء فيه عقلا او عادة يعلم بوجوب
تصديق المخبر في اعتقاده مطابقته للواقع ويكون حجة وهذا من قبيل الاخبار عن الاحاديث
التي طريق العلم فيها السماع وعن الاقارير والوصايا والحقوق والجنايات والمعاملات
وامثالها فانها راجعة اما الى الرؤية او السماع والخطاء فيهما ممتنع عادة وليس طريقها
الحدس او النظر اللذان هما معرضا الخطاء فبعد حصول العلم باعتقاد المخبر وتكليف الشارع
بتصديقه في اعتقاده يجب الحكم بالمطابقة للواقع وهذا معنى الحجية وبخلاف ما كان طريقه
ما يقرب فيه الخطاء كالحدس والوجدان والاستدلال والاستقراء وامثالها فان معنى
قبول الاخبار به تصديق علم المخبر ولكن لا يلزمه اذعان المطابقة للواقع وحجيته لنا وعلينا
لاحتمال الخطاء وهذا هو السر في ان القائلين بعموم حجية خبر الواحد لهذه الاية وامثالها لا
يقولون بحجية قول الفقهاء في المسائل الحق كذا والاصح كذا فلا يحكمون بحجيته لان مرجعها
الى الاستدلال ولا بحجية المراسيل مثل قول الشيخ قال الصادق كذا وهذا هو السر في حصول
العلم بخبر حنين او ماة من القوم مثلا بوقوع واقعة او وجود بلد او موت شخص وعدم حصول

بجرماة الف او يزيدون من العلماء وغيرهم بالتوحيد والنبوة والامامة او الف من الحكماء
او الهيويين بوجود العقل او بساطة الافلاك وامثال ذلك والاجماع بعبارة الثلثة
من قبيل الثاني اما على غير طريقة السيد فقط واما عليهما فلان العلم بوفاق جميع العلماء
الذين منهم المعصوم لا يحصل غالبا لخصوص هولاء المدعين قطعا الا بضميمة الحدس و
الوجدان وقد يستدل على حجية الاجماع المنقول بقوله نحن نحكم بالظاهر وبانه اذا جاز العمل
بالحديث مع انه ظني الدلالة فيكون به اولى لقطعية دلالته وفي الاول مضافا الى ما مر
مع ما ينفي العمل بالظن وعدم دلالته على وجوب العمل به علينا وعدم كون الاجماع المنقول من
الظواهر انه غير ثابت وفي الثاني منع القطعية في الدلالة ثم الاولوية **فائدة** مورد
الاجماع المنقول على فرض حجيته هو مراد الناقل من اللفظ فيجب الفحص عنه لا عن مراد الشارع
من هذا اللفظ اذا اطلقه لا يدل دعواه على حصول الكشف على صدوره هذا اللفظ من
الشارع نعم قد يوجد في المقام قرينة على ان مراد الناقل تحقق الاجماع على صدور هذا اللفظ
من الشارع وح يجب اجراء القواعد اللفظية بالنسبة الى الشارع ومجرد الاختلاف بين
الفقهاء في معنى اللفظ ليس قرينة لكثرة نقل الاجماع في مقامات يكثر فيها الاختلاف
تتميم قسموا الاجماع المنقول الى احاد ومتواتر واورد شيخنا البهائي فيه سؤالا
هو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع تطابق اراء رؤساء
الدين والذي ينقل بالتواتر قولهم وهو لا يستلزم ادعائهم به وان صرح كل بالاذعان
ايضا فتقسيمهم الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره غير سديد اقول السؤال الذي
اورده يحتمل احد الوجهين احدهما انه قسموا الاجماع الى القطعي والظني مع ان القطع لا يثبت
الا بالتواتر وهو لا يكون الا في المحسوسات وثانيهما انهم قسموه الى ثابت بالتواتر مع ان
التواتر لا يكون الا في المحسوسات ويحتمل ان يكون مراده الوجهين معا وجوابه ان مرادهم
من قطعية الاجماع ليس ازيد من كون الحكم المجمع عليه مثل ما سمعناه من المعصوم نفسه فالمراد
حصول القطع من الاجماع بقول المعصوم وان جاز فيه التقية وهذا ظاهر على طريقة السيد
والمتاخرين فهم على طريقة الشيخ يجب ان يكون كاشفا عن رايه والظاهر بناء التقسيم على الاول
لانه المشهور او على طريقة العامة لانه منهم ولا اشكال عليها ايضا لما قيل من ان الروساء
اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد من ان يكون كذلك في الواقع
وليس علينا ان نبحث عن مطابقة ارائهم لان قوله لا يجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم
اجتماعهم على الراي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء فلو اجمعت الامة على

هذا

هذا القول الكاذب لزم كذبه ثم هذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني
لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي بالسند الظني اقول توضيح ما قاله ان بناء العامة
في حجية الاجماع على قوله لا يجتمع امتي على الخطاء وعلى هذا فيكفي في حصول الاجماع
على قول ايضا من غير ان يعلم اعتقادهم فيما قالوا فان كل قول يصدر عن شخص فله مدلول
هو معنى ذلك القول وله لازم هو ان هذا القول مطابق لاعتقاد المخبر وهو الذي يسمى
بلازم الخبر والمطلب تارة يبحث عن كون القول من حيث المدلول مطابقا للواقع ولاخرى
لاعتقاد القائل ونحن لا نبحث عن لازم الخبر حتى يرد الاشكال بل عن كون مدلوله مطابقا
للواقع ام لا ونقول ان اجماعهم على قول دال على ان مدلوله مطابق للواقع اي حكم الله
كذا من غير ملاحظة اعتقادهم اذ لو كان غير مطابق والخبر الغير المطابق للواقع خطا يلزم الا
جماع على القول الخطاء اي الاخبار بخبر غير مطابق للواقع والحديث ينفيه وقد غفل بعضهم
عن مراد ذلك المجيب واعترض بما لا وجه له قال بعد ما نقلنا من كلام المجيب ولا يخفى
ما فيه فانه لا معنى محصل على الاجتماع على القول الخطاء والصواب اذا اريد منه محض اللفظ
الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه والا فالظاهر من الاجتماع على القول هو الاجتماع
على مفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في الفقه الا ان يقال هي صيرورة المتن قطعيا وان كانت
الدلالة ظنية كالخبر المتواتر اقول قد توهم ان المراد من الاجتماع على القول من غير فحص عن الراي
ان لا يلاحظ مراد اللافظ ولا مفهوم اللفظ بل حصل الاجتماع على نفس اللفظ وهذا غلط
بل المراد الاجتماع على قول وخبر دال على مفهوم وان يعلم اعتقادهم فيه فانه اذا قال جماعة
زيد قائم وكانوا شاكين في قيامه ولم يكن في الواقع قائما فاذا قال احد اجتمعوا هولاء
على قول خطاء هل يراد به اجتماعهم في جوهره ونفسه واعرابه وبنائه وقوله ومع ذلك فاي
فائدة له في الفقه فيه ان اللفظ اذا كشف عن الراي والراي عن مطابقة الواقع يكون مفيدا
فاذا كشف اللفظ عن الواقع بدون توسط الراي فلم يفيد وقوله الا ان يقال الخ فيه ان المتن
يصير قطعيا لاجل التواتر والدلالة على الواقع يصير قطعية بحديث نفي الاجتماع على الخطاء
اذ به ينتفي احتمال عدم مطابقة هذا القول للواقع وان لم يعلم راي المخبرين واحتمل كون
بعضهم كاذبا باعتقادهم نعم دلالة القول على معناه الحقيقي يكون باستعمال الاصول
الظنية ايضا كاصالة الحقيقة ونحوها ولكن كلام المستشكل والمجيب ليس في تلك الاحتمالات
بل جعلوا هذه الاصول من القطعيات او لم يلتفتوا اليها بل كلامهم في احتمال مطابقة الاعتقاد
وعدمها ثم قال قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع لانه

الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان
مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه يريد ان التواتر لا يعلم كون اللفظ
مطابقا للواقع لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر
وهو كما ترى اقول مراد المجيب انه اذ عرفت انه اذا اجمع الكل على قول يجب ان لا يكون خطا
فاذا اجمعوا عليه وثبت اجماعهم بالتواتر وظن ذلك فيكون الاجماع ظنيا لاجل عدم
القطع باجتماعهم لا لاجل ان هذا القول نفسه ظني مع كونه مجمعا عليه في الواقع ايضا وذلك
كما يقال ان راي المعصوم حق فان علم بطريق علمي فالحكم قطعي وان ظن فظني لظنية طريقه لا لظنية
نفسه وليت شعري ماذا فهم المعترض من كلام المجيب وما يقول واين يذهب ثم قال وان
اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد
القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فهل هذا الا تناقض اقول اراد منه المطابقة للواقع
والمعنى ان مع ظن الاجتماع يظن مطابقة هذا القول للواقع وسببا للظن لاجل الظن بالاجتماع
الذي هو طريق ثبوت ذلك القول لا ان يكون سببه نفس القول باعتبار احتمال عدم المطابقة
للراي حتى لو صار طريقه قطعيا ايضا لم يفد الا الظن وقوله المفروض قطع النظر عن الدلالة
فيه انه ليس كذلك اصلا بل قطع النظر عن راي القائل فاين التناقض ثم قال بعد كلام
قوله فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من
المتن القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة
فالمفروض عدمه اقول اراد المطابق للواقع يعني ان القول المتفق عليه واقعا صواب قطعا
كراي المعصوم ثم ان ثبت ذلك بالطريق القطعي يكون مقطوعا بوقوع هذا القطعي وان
ثبت بالطريق الظني يكون مظنونا ثم ذكر بعد ذلك كلمات اخر يظهر ما فيه بعد الاحاطة
بما ذكر **منهاج** الاجماع اما بسيط وقد مر او مركب وهو على قسمين احدهما
ان يختلف الامة في مسئلة على قولين لا ثالث لهما وذو نهما واقوال كان كل كان بطال الثمن
البكر ثم وجد بها عيب فقيل لا يرد وقيل يرد مع الارش وثانيهما ان لا يفصل الامة بين
مسئلتين كوجوب الغسل وعدمه بالوطي في دبر المراة والغلام عند الشيعة ومنه ما اذا
مات احد وخلف زوجا او زوجة وابوين فمن قال للام ثلث الاصل قال في الموضعين
ومن قال ثلث الباقي قال فيهما وهو على نوعين الاول ان نصت الامة على عدم الفصل
اي علم من حالهم وقرينة خارجية عدم رضائهم بالفصل وان لم يجد التصريح به وهذا
يكون اما مع عدم الفصل في الحكم الواحد سواء يحكم الجميع ايضا بواحد كالثوب والبدن

اذا

اذا اصابهما بول فمن يقول بنجاسة البدن ومن لم يقل بنجاسته لم يقل بنجاسته ولكن الكل اتفقوا
على النجاسة فيتحقق ههنا ثلثة اجماعات بسيطان ومركب ومرجعه ايضا الى البسيط لان عدم الفصل
حكم ايضا او يحكم بعضهم في المسئلتين بحكم وبعض اخر باخر كمسئلة الزوجة والابوين والزوج
والابوين ومنه ايضا حكم القليل الذي ولغ الكلب واصابه البول فبعضهم يقول بالنجاسة
فيهما وبعض اخر بعدمها كان وههنا لا يتحقق الا اجماع مركب او لا يعلم فيهما حكم بالخصوص كما
اذا لم يعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب لما دل على جواز تذكية السباع
يحكم بجواز تذكية الثاني ايضا ان ثبت الاتفاق على عدم الفصل وههنا اجماع مركب ولا
يعلم البسيط وعدمه او يكون مع عدم الفصل بينهما في حكمين مختلفين كلا كما اذا فرضنا
ان اتفقوا على عدم الفصل بينهما في ان هذا ان كان يرث الثلث فلا خر يرث السدس وان
كان يرث الربع فالاخر الثمن وحكم كلهم بحكم واحد او بعضهم بالاول وبعضهم بالثاني
او لم يعلم منهم حكم فيهما والنوع الثاني ان لم يعلم ذلك بل كان المعلوم هو مجرد عدم الفصل
ثم القسم الثاني بنوعيه يكون على وجهين لان موضوعي المسئلتين اما يكون ان بينهما جامع هو
الموضوع للحكم او الحكمين او الاحكام حقيقة يعني ان يكونا فردين لامر كلي ورد الحكم عليه
كمسئلة الغسل بالوطي في الدبر اذ الموضوع حقيقة الدبر ومنه مسئلة الفسخ بالعيوب الخمسة
او لا يكون بينهما جامع كذلك كمسئلة نجاسة الثوب والبدن ومنه مسئلة قتل المسلم بالذمي
وبيع الغايب ومنهم من جعل الوجه الاول راجعا الى القسم الاول حيث ان الموضوع
حقيقة واحد فيه قولان وتفكيك الافراد قول ثالث ومنهم من جعل الثاني اجماعا بسيطا
حيث ان الفصل بين المسئلتين وعدمه حكم ولا مشاحة في الاصطلاح ثم ظاهر العلامة في نهايته
اجماع الامامية على عدم جواز خرق المركب بقسميه باحداث الثالث او الفصل ونقل الامدي
وصاحب الردود عن بعض الشيعة جوازه ولم يظهر قائله بل كل من صرح صرح بالعدم فالوا
اذا علم ان قول الامام ليس بخارج من احد الاقوال فالخروج من الكل ترك لقول الامام
يقينا ووجه العلم بقوله اما على الطريقة المنسوبة الى الشيخ فلانه اذا علم ان جميع علماء الامة
لم يتجاوزوا عن القولين يكون احدهما قول الامام قطعا والا لزم اجماع الامة على
الخطاء وعدم ردعهم واما على طريقة السيد فلانه اذا اختلفت الامة باجمعهم على القولين
يكون المعصوم داخلا فيهم فقوله احد القولين واما على طريقة المتاخرين فلانه اذا علم بالتتبع
وانضمام قرائن خارجية ان فقهاء الامة جميعا او غير نادر منهم قالوا في مسئلة الاقوال بالقولين
يعلم بالتقريب المتقدم في البسيط انه لو كان للمعصوم قول اخر لظهر لهم بعين اوان

فيكون قوله احدهما اقول تحقق الكشف اما على طريقة الشيخ طاه فموقوف على ثبوت ما
ذكره من وجوب الردع وقد عرفت ضعفه واما على طريقة السيد فلا شك انه لو حصل العلم
باجماع جميع العلماء على القولين او الاقوال تحقق الكشف ولكن الشان في حصوله خصوص
زماننا الغيبة وقد عرفت امتناعه عادة في البسيط ففي المركب اولى لان العلم باتفاق الكل
حين عدم وجود الخلاف ووحدة القول اسهل من العلم به مع افتراقهم فرقتين او ازيد
واما على طريقة المتاخرين فحصول الكشف في المركب مشكل اذ قد عرفت ان سبب حكم
الحدس بعد اتفاق جمع كثير وجم غفير كان احد الامرين اما ان العادة تحكم بان اتفاق هذا
الجمع مع تخالف مشاربهم على امر لا يكون الا بوجود قاطع واما ان عدم وجود الخلاف
بين طبقة من العلماء وعدم ذكرهم خلافا يوجب القطع بعدم خلاف بين الطبقة المتقدمة
عليهم وهكذا الى ان ينتهي الى طبقة اصحاب الامام فنحكم بان اتفاق مشاهير اصحابه على حكم لا
يكون الا بالاخذ منه على ما مر وشيء منهما لا يتم كليا في الاجماع المركب سيما اذا زاد القول
عن الاثنين وسيما اذا لم يكن المسئلة مما يعم بها البلوى اما الاول فلان الجمع العظيم ح لم يتفقوا
على قول بل كل طائفة قال بقول غير الاخر وتحقق ما هو مقتضى تخالف المشرب فيمكن ان
يكون نحو كل على دليل ظني ولا اتفاق هنا على امر واحد حتى يستبعد وفاقهم مع تخالف
ارائهم بدون الكشف وبالجملة لا وجه لحكم الحدس بان اختلافهم على ثلثة اقوال او اربعة او خمسة
لا ازيد لا بد من ان يكون من اجل قاطع دال على بطلان ما لا زيد وهذا ظاهر جدا واما
الثاني فلانه اذا خالف اصحاب الامام على اقوال فيشكل حكم الحدس بان واحدا منها ماخوذ
من الامام قطعا فانا اذا سئلنا عن حكم مسئلة عن مقلد فقيه فاجاب بحكم ثم سالنا عن غيره
فاجاب باخر ثم عن ثالث فاجاب بثالث فلا شك انه لا يحصل العلم بان قول الفقيه احد
هذه المذكورات فان قيل قول كل فرقة يستلزم نفي غيره ومنه ذلك الثالث ولازمه اتفاق
الكل على بطلان الثالث قلنا حكم الحدس لا يثبت بالاستدلال بل يجب الرجوع الى الوجدان
ونحن نرى انه اذا اخبر جمع مثلا بمجيء زيد يحصل لنا العلم به واذا اختلف اخبارهم بان
يخبر خبر بان من جاء زيد وخبر اخرى بانه عمرو وثالثة بانه بكر وهكذا لا يحصل لنا العلم
بمجيء واحد منهم وعدم مجيء غيرهم من اخبر واحد جميعا وان كان ذلك لازم اخبارهم والسر فيه
ان عدم مجيء ذلك الغير ليس مما اخبر واحد جميعا بل انما هو لازم من اخبارهم فثبوته فرع ثبوت
ملزومه فما لم يثبت مجيء واحد مما اخبر واحد به لا يثبت عدم مجيء الغير ومن هذا ظهر ان الحكم
بثبوت الاجماع المركب بالمعنى الاول في امثال زماننا خصوصا في المسائل التي تكثر الاقوال

فيها بحيث اختلف العلماء على اقوال صعب جدا الا ان يكون هناك قرينة مثل ان يكون
المسئلة مما يعم به البلوى بحيث يعلم ان للمعصوم فيها قولا ووجدت فيها اخبار ولو مختلفة
وكانت الاقوال قليلة وغير ذلك مما يظهر للفقيه في اثناء النظر في المسئلة هذا هو الكلام
في القسم الاول واما الثاني فلا شك ان بعد انعقاد الاتفاق على عدم الفصل وكشفه
عن عدم تجويز المعصوم الفصل يكون باطلا والكلام في انه هل يمكن ثبوت هذا
الاجماع ام لا والمحقق انه ان علم ان عدم فصلهم بين المسئلتين انما يكون من حيث هو هو
بان نصوا عليه او وجد معه قرينة على عدم رضائهم بالفصل كاتحاد الماخذ ووحدة الطريق
واناطة الحكم في احدهما بثبوته في الاخر او علاقة اخرى مقتضية لعدم الفصل فيرجع الى
الاجماع البسيط كما مر وان اصطلحوا على تسميته مركبا ولاجل ذلك لا شك في امكان حصول
الكشف والعلم بالاجماع على كل من الطرق الثلثة عند من يقول بحصول الكشف في البسيط وبواحد منها
وان لم يعلم ذلك بل كان المعلوم هو عدم الفصل فقط واحتمل ان يكون غيرهم لسبب فلا
يمكن حصول الكشف وثبوته على طريقة الشيخ وان علم اتفاق جميع علماء الرعية وقلنا بوجوب
الردع لاحتمال ان يكون الحق في احدى المسئلتين مع احدى الطائفتين وفي الاخرى مع
الاخرى ولم يجمعوا في شيء منهما على الخطاء واما عدم فصلهم فلم يتفقوا على الحكم به حتى يلزم
اجتماعهم على الحكم بالخطاء وكذا على طريقة المتاخرين والوجه فيه ظاهر واما على طريقة السيد
فلو قلنا بانه يمكن الاطلاع على اتفاق جميع علماء الامة فلا يجوز الفصل فانه اذا لم يفصل الامة
بين مسئلتين وان صدر اتفاقا يعلم ان المعصوم ايضا لم يفصل لانه مع احدى الطائفتين قطعا
فالقول بالفصل غير قول المعصوم وقال العلامة ان عدم النص ولم يتحد طريقة الحكم يجوز
الفصل عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ورده صاحب المعالم بان الذي يأتي
على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا وهو كما مر فان المفروض
انه قد علم ان جميع الامة لم يفصل بين المسئلتين ولو اتفاقا والامام مع احدى الطائفتين
قطعا فهو ايضا لم يفصل فمخالفة الفاصل في احدى المسئلتين والظاهر ان نظر العلامة انما هي
على طريقة العامة حيث لا يقولون بوجود من يكون قوله حجة بل بحجية الاجماع من حيث هو ولا
اجماع هنا على طريقتهم وقيل بعد نقل كلام صاحب المعالم وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم
خروج قول الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع اقول لا يخفى انه من اين
صار المفروض ذلك مع ان العلامة فرض المسئلة ان احدا من الامة لم يفصل بين المسئلتين
ولو كان المفروض عدم ثبوت الاجماع لكان خارجا عما نحن فيه وانه العلامة ايضا بانه لو لم

الفصل لزم ان من وافق حكم المجتهدين في مسئلة يجب عليه ان يوافقه في جميع الاحكام وان
فقد الدليل عليه والتالي بط وفاقا اقول الامر كما ذكره طاه على مذهب العامة اذ اعلم انه
لا يوافق هذا المجتهد مجتهد اخر في الحكم الاول ولو علم وفاق غيره فيه فاللازم متابعة
احدهما وهو ايضا بط بالاجماع ولو لم يعلم موافقة الغير ولا مخالفته فلا يجب عليه متابعة
واحد منهما لعدم علمه بعدم الفصل واما على طريقة السيد فلا يرد ذلك الا اذا كان جميع
اراء جميع العلماء حاضرا عند المجتهد وهذا غير ممكن نعم يرد اشكال اخر وهو انه لما كان على
المجتهد ان يستفرغ وسعه ويتفحص عن جميع الماخذ بقدر الامكان يكون اللازم على كل
مجتهد حينئذ اذا اراد الاجتهاد في مسئلة بعد اجتهاده في اخرى ان يتفحص عن جميع الماخذ
انه هل يتحقق الاجماع المركب بهذا المعنى بين المسئلتين ام لا ثم اذا اراد ان يجتهد في
ثالثة يتفحص انه هل انعقد بينهما وبين كل من الاولين او احدهما وفي الرابعة يتفحص هل
انعقد بينها وبين الثلثة او اثنين منها او واحدة وهكذا والمعلوم من سيرة الفقهاء
خلاف ذلك الا ان يقال ان اللازم الفحص عن الماخذ المحتمل حصولها وتحقق الاجماع المركب
بهذا المعنى بين اكثر المسائل مقطوع الانتفاء هذا ثم ان للعامة في خرق المركب اقوالا المنع
مطلقا والجواز كذلك والتفصيل بالمنع ان رفع الخرق شيئا مجمعا عليه كرد البكر مجانا في
وطء ان الجد مع الاخ والجواز ان لم يرفعه كفسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة دون البعض
بالوطي في احد الدرين اختاره الحاجبي والعضدي وجماعة والضابط في معرفة موضع
المنع والجواز ان الثالث ان اشتمل على زيادة في الحكمين لا يجوز والا يجوز سواء كان الحكمان
كليين ايجابا وسلبا او كليا في احدهما وجزئيا في الاخر وجعل الكلية والجزئية كما في الاول
غير صحيح احتج المانع مطلقا بوجهين احدهما ان الخرق يوجب تخطئة الكل ورد بان المسلم
انتفائه هو تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما تخطئة كل في مسئلة فلا ودليلنا ان الظاهر
نفي الاتفاق على جنس الخطاء كما حققناه في شرح التجريد وثانيهما ان جميع الامة اتفقوا على عدم
التفصيل والخارق يفصل وباقي الكلام فيه في تحقيق شبهة المفصل احتج المجوز ايضا بوجهين
احدهما ان اختلافهم دليل جواز الاجتهاد وانه واجب بانه اذا لم يحدث مانع واستقرار
الاجماع المركب مانع فلا يجوز الاجتهاد الا في ترجيح احد القولين وفيه نظر اذ مانعية
المركب فرع ثبوت حجيته وهو عين النزاع والاولى ان يجاب بانه ان اريد ان الاختلاف دليل
جواز الاجتهاد في ترجيح احد القولين فتم ولكنه غير الخرق وان اريد انه دليله مطلقا فهو عين
عين المتنازع فيه وثانيهما انه لو لم يكن احداث الثالث جائزا لا خطئوا الحادث وقد وقع ثم

نكل كما من ابن سيرين في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين وجوابه انه انما هو فيما لم يعلم ثبوت
المركب وكان من حصلت له شبهة فلذلك لم يخطأ فان كل شخص لو ثبت شيئا فهو تكليفه ولهذا المفصل
عنه ايضا بان ذلك من القسم الجائز فانه من قبيل الفسخ بالعيوب مما لا مخالفة فيه للاجماع قيل
يشكل هذا الجواب بان الظاهر فيه انه مما اتحد فيه طريقة المسئلتين الا ان يمنع ذلك اقول
كانه حمل القسم الجائز على ما قاله العلامة من جواز الفصل اذا لم ينصوا على عدم الفصل ولم
تتحد طريق المسئلتين ولكن هذا الجواب ذكره الحاجبي والعضدي ومرادهما من القسم الجائز
ما لم يرفع مجمعا عليه وهذا منه احتج المفصل بانه ان رفع مجمعا عليه فالخارق خالف ما اجمع
عليه الكل وهو يوجب تخطئة الكل اذ الخارق قال بما لا يوافق شيئا من القولين فهو
خالف الكل ومخالفتهم عين تخطئتهم واعترض عليه بانه لم يخالفهم في قول واحد بل
خالف كل واحد فلا تخطئة في امر واحد وهو المنفي واجيب عنه بان السلب والايجاب اذا
اختلفا في الكلية والجزئية تناقضا فالقول بالايجاب الكلي في قوة القول ببطلان الايجاب
السلب الجزئي وبالسلب الكلي في قوة القول ببطلان الايجاب الجزئي وكل من الجزئيين
عين التفصيل فكل من القائلين بالكليين قائل ببطلان التفصيل فيرد عليه ان التفصيل
عين مجموع الجزئيين لا عين كل منهما فهو حكمان قال لكل فريق ببطلان حكم والباطل
حكم واحد حكم الكل ببطلانه فان قيل الكل يحكم ببطلان المجموع ولو باعتبار بعض اجزائه
وهو حكم واحد فيكون باطلا قلنا حكم الكل به بمعنى بعضهم به ثم لا يجوز عدم خلوهم بيانا
وان كان لا زما لمذهب كل فريق وشمول ادلة الاجماع لعدم الخطاء في قبيل ذلك ثم
بل المسلم شمولها لما حكم به الكل مع التفصيل لا بد وان يكون بالفعل لا بالقوة مع ان اللازم
من هذا بطلان المركب من حيث هو لا من حيث الاجزاء ولا تركيب حقيقيا في الثالث فليس
قولا واحدا بل قولان اتفق الخارق القول بهما مطلقا لا بشرط الاجتماع ولا شك انه
لا يدل على بطلان كل منهما الا واحد من القولين الاولين فلم يثبت اجماع الفريقين على
بطلان كل منهما فان قيل كل من جزئي التفصيل لا يتحقق له الا في ضمن المفهوم المقيد
بالايجاب الجزئي او السلب الجزئي او مع قطع النظر عنهما فان كان مقيدا بما يوافق ترجيح
الى احد القولين الاولين وان كان مقيدا بما يخالفه لكان مما اتفق الكل على بطلانه
لحصول التركيب ح وان كان مع قطع النظر يلزم خلاف الفرض اذ المفروض ان الثالث
يتركب من بعض كل من الكليين قلنا نختار الثاني قوله لكان الكل مما اتفق الكل على بطلانه
قلنا ممنوع لان المسلم هو قول كل فريق ببطلان المقيد الذي يخالفه لا المقيد الذي يوافقه

وتدقيق في اثبات مذهب المفصل ان احداث الثالث فيما لا يرفع متفقا عليه ليس الا مثل ما لو قال ثالث لا ينقل مسلم بذمي ويصح بيع الغايب بعد اتفاق الامة على قولين الايجاب فيهما والسلب كذلك وهو ليس ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في كل منهما بعضا واجيب بان الكلام في مسئلة واحدة حقيقة كمسئلة البكر او حكما كمسئلة الفسخ بالعيوب اذ الحكم بالكلي ح في قوة نفي التفصيل اذ لا يمكن للقائل بالكليين ان لا يخطر بباله بطلان نقيضهما واما مسئلتا الذمي والغايب فمتغايرتان حقيقة وحكما والفكّ بالمشترك لا يخطر بالبال ولعنا بلا وجعلهما مسئلة تعسف ويرد عليه ان خطور بطلان النقيض ببال القائلين بالكليين لا يوجب خطور بطلان التفصيل لانه مركب من النقيضين فليس حكم واحد حكم الكل ببطلانه بل حكمان حكم ببطلان كل فريق ولا نسلم بطلانهما ولذا قيل في تقرير الجواب انه لا يمكن للقائل بالكليين ان لا يخطر بباله نفي التفصيل من غير توسيط النقيض ويرد عليه منع عدم امكان عدم الخطور ومما ذكرنا ظهر ان المنجز على طريقتهم هو التفصيل وكونه خرقا للمركب ثم المنع ثبوته في هذه المسئلة وجعله من القسم الجايز غير بعيد هذا ثم ان جعل نزاع المفصل مع القوم لفظيا بنا في كلام القائلين به **منهاج** اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل ففيه عند اصحابنا اقوال التخيير اختاره الشيخ في العدة والرجوع الى الاصل نقله عن بعض اصحابنا والاحتياط ان امكن والا فالوقف في الفتوى والتخيير في العمل اختاره في الذريعة في الانبس والوقف الظاهر في بادي النظر هو الثاني لانه المرجع عند عدم الدليل ولا دليل على غيره الا ان يكون احد القولين مندرجا تحت الاخر فيتعين العمل بالاقل وينفي الزايد بالاصل والوجه ظ ورده القائلون بالتخيير بان في الرجوع الى الاصل طرحا لقول الامام قلنا لا اما نعم منه عند عدم التعين فان المسلم وجوب الاخذ بقول الامام اذا علم بعينه ان التخيير ايضا يستلزم المراج قوله قيل التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين انه ليس قولا مغايرا لكل منهما فظاهر الفساد وان اريد انه لكونه حكما ظاهرا للجاهل لا يوجب الحكم ببطلان كل من القولين واقعا فالعمل بالاصل ايضا كذلك وان اريد انه يوجب العمل بكل منهما في الجملة فهو لا يوجب عدم الطرح فان العمل في الجملة مغاير للعمل على التعيين قيل غير القولين مما يعلم ان الامام خطره بعينه قلنا التخيير ايضا غير القولين مع ان المسلم العلم بكونه محظورا على العالم بقول الامام بخصوصه لا على الجاهل به ولا يلزم خرقا الاجماع المركب من الرجوع الى الاصل كما لا يلزم من التخيير او الاحتياط مع كونهما غير القولين للاعتراف بان الحق غير خارج عنهما وانما الكلام في

من لا يعرفه وظيفته ولكن يخدشه ان الرجوع الى الاصل في مثل المقام ايضا لا دليل وادلة الاصل من العقل والنقل لا يجري فيه وتخصيص وجوب اطاعة الامام بصورة تعين قوله لا دليل له بل اللازم العلم به ولو في الجملة وهو حاصل بتركه بالمرة والرجوع الى الاصل غير صحيح احتج الشيخ للتخيير بانه كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه فلما لم يمكن دل على انه من باب تخييرنا فيهما اذ لو كان الحق في واحد ولم يكن هناك ما يميزه فلا يجوز للامام الاستتار اقول قد ظهر مما فيه مما ذكرنا في بيان طريقته للكشف مع انه يستلزم اجماع الامة على غير الحق الذي هو التخيير وعدم ردعهم وهو خلاف مقتضى دليله وحمله حكما للجاهل لا يتعين وقد يحتج للتخيير ايضا بانه الحكم عند فقد المرجح وفيه منع واضح ودليل التوقف والاحتياط وجوابهما ظاهر والتحقيق انه ان اندرج احدهما تحت الاخر تعين اختياره للاجماع عليه واصالة عدم الزايد والا فان كان المقام مقام اشتغال الذمة تعين الاحتياط لاستدعاء العلم بالبراءة والا فالتخيير لعدم امكان الجمع ولا الطرح ولا التعيين **منهاج** الاجماع السكوتي ما علم قول بعض من المجتهدين وشيوعه بين الباقين بحيث علم اطلاعهم عليه مع سكوتهم عن انكاره لا فان لم يعلم اطلاعهم او علم ولم يعلم سكوتهم فليس اجماعا سكوتيا وصرح الحاجبي والعضدي باشتراط كونه قبل استقرار المذهب واما بعده سوغ كل قوم في مذاهبهم في المسئلة وفراغهم عن البحث فيها كاستقرار الحنفية على اصولهم فليس اجماعا سكوتيا وهو ليس بحجة على الحق المشهور بين اصحابنا وهو مذهب الشافعي وابي عبد الله البصري وداود الظاهري والرازي وجماعة من الحنفية لعدم دليل على حجيته سوى توهم كونه اجماعا لظهور سكوتهم في الموافقة وهو مردود باحتمال التوقف او التصويب او الخوف او التعظيم او تحقق الرد في مسائل اخرى وعدم تعقد او عدم الاجتهاد الى غير ذلك قيل هذه الاحتمالات وان كانت محتملة عقلا الا انها خلاف الظ لما علم من عادتهم من ترك السكوت في مثل ما اتفق في قضية حمل الحامل ومغالاة المهر قلنا المعلوم عادة ترك السكوت فيما اعتقد واخالفته للحق ولم يكن مانع لا فيما كانوا متوقفين فيه او متمهلين او مصوبين او خائفين قيل هذه الاحتمالات انما يصح اذا كان المراد بالسكوت عن التخطئة والانكار واما اذا اريد منه السكوت مع عدم الموافقة قلنا الجواب ح مضافا الى ان ما يمكن لنا الاطلاع عليه غالبا هو السكوت بالمعنى الاول دون الثاني انه ان اريد بعد سكوت الجميع فلا بأس بتسليمه ولكنه لا يفيد وان اريد بعد سكوت الكل ولو باعتبار البعض فهو تم اذ قد نرى اعراض المجتهد عن النظر في بعض المسائل ثم هذا على طريقة العامة والشيخ واما على طريقة السيد

فينبغي ان يق ان الساكتين اما يكون فيهم مجهول النسب ولا وعلى التقديرين اما يكون في القائلين او لا فان كان فيهما او في الساكتين فليس بحجة لما ذكر وان كان في القائلين فقط فليس باجماع ولكنه حجة وان لم يكن في شيء منهما فهو خارج عما نحن فيه واما على طريقة المتاخرين فلما كان المناط اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه ماخوذ من المعصوم فيمكن ان يتحقق الاجماع بقول جماعة مع سكوت الباقين ولكن الاعتماد ح على قول هذا الجمع دون سكوت الباقين فلا مدخلية لسكوتهم في الاجماع فلا يكون اجماعا سكوتيا ومنه يظهر ضعف ما قيل من انه يمكن ان يكون السكوت اجماعا على طريقة المتاخرين من تلك الجهة وذهب اكثر الحنفية وجمع من الشافعية واحمد بن حنبل الى انه اجماع وحجة وقال ابو هاشم حجة وليس باجماع ودليلهما ظهور السكوت في الموافقة وقد عرفت ضعفه وقال الجبائي اجماع بشرط انقراض عصر الساكتين وقيل فيما يعم به البلوى وقيل ان كان فتيا وقيل في عصر الصحابة وقيل ان كان فيما يفوت استدراكه واما في غيره فحجة خاصة وليس باجماع واستدل كل بدليل ظاهر الوهن ذكرناه في شرح التجريد **منهاج** اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يظهر لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام ولم يكن دليل على ثبوت فتواهم فهل هو حجة ام لا والفرق بينه وبين الاجماع السكوتي انه لا يشترط فيه الاحاطة بجميع العلماء ولا العلم باطلاع الباقين قال الشهيد في الذكرى الظ انه حجة لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدمه خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث وعدم تعرض الباقين للرد له مع ان الظاهر وقوفهم عليه فانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت يبقى قول اولئك سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وقد يقوى قول الشهيد بانه لا ريب في انه من الظنون القوية والظن حجة عند انسداد باب العلم اقول مضافا الى منع حجية الظن ان كون ذلك من الظنون فضلا عن القوية مم اذ الظنون ليس الا ان فتواهم ليست بدون الدليل ولكنه غير كاف في حصول الظن بالحكم بل يحتاج الى الظن بان دليلهم تام عند هذا المجتهد مفيد للظن له بالحكم لو ظفر به ومن اين يحصل هذا الظن غاية ما يمكن ان يق ان الاكثر في ادلة الفقهاء افادتها الظن فيلحق ذلك به الحاقا بالاغلب وفيه ان الاكثر منها افادتها الظن للمستدل اما لغيره فلا بل الغالب العدم اذ قلما يتفق مواضع الفقيهين في اكثر المآخذ من الاصول العلمية والقواعد اللفظية وفهم الاحاديث ومع ذلك

نرى ان اكثر المسائل فيها اقوال مختلفة ولكل قول ادلة عليه ولا يحصل الظن الا من بعض ادلة قول واحد لكل فقيه واما ما ذكره الشهيد من ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ففيه ما ذكره صاحب المعالم من ان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن الاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون واما قوله فيبقى قول اولئك سليما عن المعارض ففيه انه انما يفيد لو كان قول اولئك حجة واما قوله وقد كان الاصحاب الخ ففيه عندنا غير ثابت وعلى فرض ثبوته فلا يثبت منه الاجماع وعلى فرض ثبوته فالتعدي عنه الى فتوى غير الشيخ المذكور غير جايز اذ لعله انضمت مع شرايعه قراين يوجب ذلك سيما مع ان عمل مثل هذا الشيخ من القدماء مخصوص غالبا بالاخبار وكانوا متمكنين من تمييز صحيحها عن فاسدها فلا يقاس بغيره وبالجملة لا وجه لجعله حجة اصلا سيما اذا كان على وفق فتواهم دليل غير تام في نظر المجتهد وان لم يثبت ان اعتمادهم عليه **منهاج** الاجماع على طريقة السيد والمتاخرين لا يكشف الا عن قول المعصوم فيجري فيه ما يجري فيه من احتمال التقية والتجوز وامثالهما فالمراد بقطعيته حيث يقال القطع بقول المعصوم لا ازيد من ذلك فالحكم بكفر منكر الاجماع القطعي مطلقا او مع حصول القطع للمنكر لا وجه له **منهاج** الحق المشهور عدم حجية الشهرة بل كاد ان يكون اجماعا للاصل وعدم الدليل وادلة النهي عن العمل بالظن وقول العالم من اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال ولاستلزام حجيتها عدم حجيتها لان المشهور عدم حجية الشهرة قيل الذي يقوله القائل بحجيتها هو حجية الشهرة فلا منافاة ووجه الفرق ابتناء الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة اقول المراد اما الفرق بين مسائل الفروع والاصول كلية بمعنى ان الشهرة في الفروع حجة دون الشهرة في الاصول التي منها مسئلة عدم كون الشهرة حجة استنادا الى ابتناء الاصول على الادلة العقلية التي يمكن القدح فيها حيث لا يؤمن فيها من الخطاء في الظنون او الفرق بين الشهرة في الفروع والشهرة الخاصة في الاصول وهي في عدم حجية الشهرة في الفروع استنادا الى ان هذه المسئلة الاصولية مبنية على دليل عقلي وهو انه لا يؤمن من الخطاء في الظنون وهذا الدليل مما يمكن القدح فيه ولا يقاوم ادلة حجية الشهرة اصولية انها من اصول الكلام التي لا يمكن اثباتها بغير العقل فظاهر الفساد وان اريد انها من اصول الفقه فهو مم واما قوله انها مبنية على دليل عقلي قلنا ان اراد انه لا يمكن اثبات مسائل اصول الفقه على غير دليل عقلي فهو غلط اذ قول الشارع حجة فيها كالفروع وان اراد انه يمكن اثباتها بالدليل العقلي فمع كونه ممنوعا في الاكثر ياتي في الفروع ايضا لابتناء اكثر مسائلها

على الاصل فان قيل الاصل من الادلة الشرعية قلنا مسئلة عدم حجية الشهرة ايض مبتنية عليه وثانيا
انا سلمنا الفرق ولكن لا ريب انه ليست مسئلة من مسائل الفروع الا ويبتني على مسائل كثيرة
من اصول الفقه فاذا ابتنت الاصولية على الدليل العقلي يبتني الفروعية عليها ايض واذا جاز
القدح في الاصولية يسري الى الفروعية ايض لان بعد قدح المقدمات ينقدح النتايج مع
ان ما كان اكثر المسايل الفروعية مبتنيا على مسائل كثيرة من الاصولية يتاتى القدح فيها اكثر اذ لا
شك ان احتمال الخطاء في امر واحد اقل منه في الاكثر وان كان المراد الثاني يعني ان هذه
الشهرة الاصولية بخصوصها ليست بحجة لانا نعلم ان مبناها دليل عقلي مقدوح فيه ان ان ادلته
لا يمكن لدليل اخر فساده اذ من ادلتها الاصل والاخبار والايات وكذا ان اريد ان اهل هذه
الشهرة لم يتمسكوا الا بهذا الدليل كيف ولم نر من اصحابنا من تمسك به الا النادر واستدل بعضهم
بالاصل واخر باخبار النهي عن العمل بالظن واياته ولم يذكر كثير منهم مستندا وان اريد ان بعضهم
ذكر هذا الدليل فكيف يوجب ذلك عدم حجية الشهرة مع ان اكثر ما يكون الشهرة في الفروع
ايض مما يكون ادلة بعضهم ظاهر القدح مع ان ذكره لا يدل على الاختصاص سيما بملاحظة ان اكثر
هذه الادلة في مقام الرد على العامة الذين لا ينفعهم الادلة التامة على قواعدنا وهذا هو السر
في اقتصار كثير من اصحابنا الاصوليين في استدلالاتهم بما يصح على قواعد العامة مع كثرة الادلة
التامة على قواعدنا هذا مع ان بعد ابتناء هذه الشهرة على الدليل المقدوح يرتفع الوثوق
عن غيرها ايض سيما مع ملاحظة ابتناء الشهرة الفروعية ايض كثيرا على ما يمكن القدح فيه
واما قوله وهو لا يقاوم ادلة حجية الشهرة ففيه مضافا الى انه انما يصح لو تمت دليلها وسنبين
ضعفها ان بذلك يعلم ان كان حجيتها اذ بعد تمامية ادلة حجية الشهرة ومن افراده شهرة
عدم حجيتها لا يكون الشهرة حجة فان قلت هذه الشهرة ليست بحجة قطعا لاستلزام حجيتها
عدمها قلنا اللازم منه عدم حجيتها بالنسبة الى نفسها واما بالنسبة الى غيرها فلا الا ترى انك
لا تحكم بعدم حجية الشهرة الفروعية بعد خروج بعض جزئياتها بدليل اخر في ساير جزئياتها
ويأتي توضيح ذلك في مسئلة عدم حجية الظن من بحث الاجتهاد احتج المخالف بوجوه منها
ان خطاء الاكثر اقل اي خطاء الاقل او من عدم الخطاء والتوضيح على الاول ان بعد ما عرفت
انه لا يجوز احداث قول في المسئلة لم يقل به احد فيجب المصير الى احد القولين والاقوال
الموجودة او المحتملة وجوده فيها ولا يجوز التعدي عنها ولا شك انه اذا وجد لواحد منها
مرجح يتعين الاخذ به ولا ريب انه اذا كان احدها مشهورا يكون القائلون به اكثر وظاهر ان
احتمال الخطاء على الاكثر اقل من احتماله على الاقل واقلية احتمال الخطاء مرجح قوي وعلى

الثاني انه لا شك في ان كل حكم اذا ترجح احد طرفي وجوده او عدمه يجب الاخذ بالراجح
والحكم المشهور وجوده راجح على عدمه اذ عدم الخطاء على الاكثر اكثر من الخطاء ويرد على
الاول ان ذلك لو تم لا يختص بما اذا لم يكن لشيء من الاقوال مرجح اخر من اصل او استصحاب
او خبر او غيرها بل بما اذا لم يكن لشيء منها مرجح ولو من غير الادلة الشرعية لانه اذا كانت
الشهرة قبل ثبوت حجيتها صالحة للمرجحية فكذلك كل امر اخر كسهولة او نفع دنيوي او غيرها
ويرد عليهما ان المرجح الذي يجب اتباعه ويصلح للمرجحية هو ما ثبت من حجيته شرعا لا كل
ما يتوهم انه مرجح على ما يأتي بسط الكلام فيه في مسئلة الظن ثم انه يرجح الى احد ذينك
الوجهين ما ذكره الشهيد دليلا بقوله لقوة الظن في جانب الشهرة ومرجعه الى حجية الظن
او مطلق ظن المجتهد وفساده ثابت عند الشيعة ومنها رواية عمر بن حنظلة وفيها بعد نقل
الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا
ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وفي رواية زرارة
المروية في العوالي بعد السؤال عن الخبرين المتعارضين فقال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر
بين اصحابك ودع الشاذ النادر واورد عليه ان الروايتين مختصتان بالخبر المشهور
لورودهما في حكم المتعارضين من الاخبار واجيب بان السؤال مخصص وخصوص السؤال
لا يخصص عموم الجواب مع ان قوله فان المجمع عليه علة منصوصة وهي حجة اقول اما الجواب
الاول ففيه منع عموم الجواب اما في الرواية الاولى فظاهر فانه عليه السلام بين ما كان يقوله من
روايتهم عنا وهو تخصيص واما في الثانية فلان لفظة ما موصولة غير مفيدة للعموم ولو كانت
عامة فالقرينة على ارادة الخبر قائمة لان ارادة العموم يخرج الكلام عن السلاسة واما
الجواب الثاني ففيه انه يدل على عدم الريب في المجمع عليه دون المشهور وجعل قوله
ليس بمشهور قرينة على ارادة المشهور من المجمع عليه ليس اولى من عكسه وقوله ويترك الشاذ
ليس قرينة لان وجود الشاذ لا ينافي المجمع عليه سيما في الاحاديث اذ يمكن ان يروي شاذ
بل جمع حديثا ويروي الجموع حديثا اخر ومن هذا يظهر امكان ارادة المجمع عليه من المشهور
في الروايتين دون المعنى المتنازع فيه اي ما كان لطرفه خلاف واستلزام وجود الشاذ
عدم الاجماع على خلافه انما هو في الفتوى دون الرواية التي هي محط السؤال ويرد
على الاستدلال بالروايتين ايض ان قوله بين اصحابك خطاب لزرارة وابن حنظلة فالكتابات
منهما حجية المشهور عند اصحابه او امثالهم من اصحابنا اي رواة الاحاديث والحاصل ان ثبوت
حكمهما لنا موقوف على الاجماع على المشاركة وهو انما يسلم لو كان اصحابنا ايض من جملة رواة

الاحاديث بل السامعين للاخبار واما الاجماع على مشاركتنا لهما في وجوب الاخذ بما
اشتهر بين اصحابنا الذين يستخرجون الاحكام من الادلة الظنية فهو غير مسلم هذا كله مع
ان قوله واترك الشاذ النادر يدل على ان الشهرة يلزم ان يكون على حد يكون مخالفه
نادرا فلا يلزم منه جواز الاعتماد على كل شهرة ومثل هذه الشهرة واصل عند نا حد الاجماع
كما هو على طريقة المتاخرين ومنها ما مر في كلام الشهيد من منع عدالتهم عن الافتاء بغير
علم وقد ظهر ضعفه وبالجملة لا ينبغي الريب في عدم حجية الشهرة ولكن اللازم على الفقيه
امعان النظر في مواقعها فانها قد ينتهي الى الاجماع على طريقة المتاخرين ويحصل معها
العلم براي المعصوم سيما اذا كانت الشهرة من القدماء وخصوصا اذا انضمت معها قرائن
اخرى ومن القرائن ما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كانت الادلة
والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب المشهور ويضعف الطرف الاخر
الفصل الرابع في الادلة العقلية اي حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وهي
كثيرة منها ما يحكم به العقل بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم ووجوب المقدمة والنهي
عن ضد الواجب وامثالها ومنها ما يحكم به لا بواسطته بناء على حكم العقل بالوجوب و
الحرمة الشرعيين كما مر وهذا القسم غير محدود بحد خاص والمراد بالدليل العقلي هنا
غالبا الاصل والاستصحاب سيما مع انهما يدلان بالايات والاخبار والاجماع لانهما
كما يثبتان بالشرع يثبتان بالعقل ايض اما ثبوت اصل العدم والبراءة والاباحة به
فظاهر لانه لولاه لزم التكليف بما لا يعلم وهو قبيح عقلا واما ثبوت استصحاب الحال
فلتمسكهم في اثباته بحكم العقل بلزوم ابقاء ما كان على ما كان كما يأتي ولا يضر عدم
تماميته لان المعتبر زعموا التمامية والذي اراه ان الاصوليين من العامة لما اثبتوا
هذين الاصلين بادلة عقلية زعموها تامة ولم يتمسكوا فيهما بدليل شرعي ادرجوها في
الادلة العقلية وشاعت التسمية بين العلماء فجرت عليها الطريقة منهاج
من الادلة العقلية ما يسمى باصالة عدم التكليف واصالة البراءة واصالة النفي ولا بد
اولا من تقديم مقدمات الاولى الاصل في مصطلحهم يطلق على معان اربعة الدليل
والاستصحاب والقاعدة والراجح والمراد بالراجح على ما قيل ما يترجح اذا خلي ونفسه
اي اذا استوى العقل كان من حيث هو راجحا على غيره وليس المراد به بجانبه عند العقل كونه
ملائما لا يجب ليحبه بل المراد كونه اظهر تحققا في الخارج عنده ثم ان المراد بكونه اظهر تحققا
عنده يمكن ايض ان يكون كونه اظهر باعتبار دليل عليه او ان العقل اذا لاحظ وجوده وعدمه

يكون احدهما اظهر عنده وان كان الظهور مستندا الى امر اخر لا يلتفت اليه عند الحكم
بالرجحان من عادة او استقراء او غيرهما والاول يوافق ما ذكروه من ان الاصل في قولهم
الاصل عدم الوجوب او الحرمة او براءة الذمة يحتمل ان يكون بمعنى الراجح اذ لا شك
ان مع قطع النظر عن الدليل اذا لاحظ العقل الوجوب او الحرمة او شغل الذمة لا يحكم
برجحان عدمها والثاني يجعله الاصل بمعنى الراجح فيما للقاعدة لانه يكون ح
الراجح ايض هو القاعدة ولهذا اورد عليهم بعض العلامة في جامع الاصول بان
الراجح ايض مندرج تحت القاعدة مندرجة تحت الراجح باعتبار عموم القاعدة من حيث
انها ضابطة كلية ينطبق على جزئياتها سواء كانت مستفادة من الدليل او مقررة عند اهل
بحث الاصطلاح وعدم تحقق راجح جزئي يخفى في الشرعيات فالمراد بالراجح في المقام هو
الكلي لم يذكر الكتاب ثم ان الاستصحاب ايض مندرج تحت القاعدة لانه ضابطة
كلية مستفادة من الشرع اقول وهو كذلك والظاهر ان جعله قسما براسه لكثرة دورانه وشدة
الاحتياج اليه واشرفيته من حيث دلالة كثير من الاخبار الصحيحة عليه الثانية
اعلم ان للاصول الدائرة في السنة الفقهاء عاما وخاصا وتحت الخاص اخص وهكذا الى
ان ينتهي الى الافراد التي ليس تحتها اخص وجميعها ليس خارجا عن الاربعة المتقدمة ثم
تلك من الاصول منها ما هو داخل تحت الاربعة من غير واسطة بمعنى انه ليس تحت عام يكون هو
تحت احد الاربعة بل هو اول اعم بالنسبة اليه ومنها ما هو داخل تحت ما هو داخل تحت احدها
ومنها ما هو داخل تحت داخل الداخل وهكذا فمن الاصول المستعملة الداخلة تحت الاربعة
اصل البراءة وهو قسمان الاول اصل البراءة عن حقوق الله وله ايض قسمان اولهما اصل نفي
الحرمة بمعنى انه اذا كان الشيء مما لا نص فيه فالاصل فيه الاباحة وتحت هذا الاصل اصول
كاصالة الحل في الاعيان والاباحة في الافعال والطهارة في الاشياء وثانيهما اصل
نفي الوجوب والثاني اصالة براءة الذمة عن حقوق الناس ومن الاصول اصالة نفي الحكم
الشرعي غير الاباحة مطلقا سواء كان وجوبا او ندبا او حرمة او كراهة ومنها اصالة عدم
كل ممكن حتى يثبت وجوده ومنها استصحاب حال العقل اي الحالة السابقة العدمية سواء
كانت تلك الحالة عدم التكليف او عدم شيء اخر والفرق بينه وبين اصل البراءة بوجهين
احدهما ان بناء اصل البراءة على انتفاء الحكم ولا يلتفت الى الحالة السابقة بخلاف
الاستصحاب وثانيهما ان اصل البراءة لا يمكن اجراؤه الا في نفي التكليف واشتغال الذمة
وليس كذلك الاستصحاب ومن هذا يظهر الفرق بين اصل عدم كل ممكن وبين كل من اصالة البراءة

واستصحاب حال العقل فانه اعم من كل منهما لاختصاص الثاني بنفي التكليف والثالث
بملاحظة الحالة السابقة وعدم اختصاص الاول بنفي منهما وما كان منه تحت الثاني
يثبت بحجية ادلته وما كان تحت الثالث ثبت بحجية ادلته وما كان خارجا عنهما فلا دليل
عليه والى هذا نظر من قال ان اصل العدم هو بعينه استصحاب حال العقل ومنها استصحاب
حال الشرع باقسامه ومنها اصالة عدم تقدم الحادث ومنها اصالة العدم عند عدم
الدليل وهو الاصل المعروف ان عدم الدليل دليل العدم ومنها اصالة نفي الاكثر
عند التردد بينه وبين الاقل ومنها اصالة عدم التجوز والنقل والاشتراك والتخصيص
والتقييد والاشتراط والنسخ وامثالها ومنها اصالة الطهارة الى غير ذلك من
القواعد الكلية والاعدام الاصلية والوجودات المختلفة ثم ان اللازم على الفقيه اثبات
حجية تلك الاصول ولكن انواع القواعد والاعدام والوجودات مما لا يمكن احصائها
في موضع حتى يمكن اثبات حجيتها فيه بل انواع الاخيرين مندرجة تحت الاستصحابين
واما انواع القواعد فليس لها كلي يمكن الاستدلال على اثباته بحيث ينفع لكل قاعدة
بل يستدل على ثبوت كل قاعدة في مقامه واصالة الطهارة مندرجة بعمومها تحت
اصل نفي الحرمة او الوجوب وبخصوصها يذكر في الكتب الفقهية فلا يحتاج الى بيانه هاهنا
واصالة عدم التجوز وما الحقه مذكورة في مواضعها من مباحث الالفاظ والعموم
والاطلاق والنسخ واصالة عدم كل ممكن غير مذكورة لان الحجة من اقسامها داخلة
اما تحت اصل البراءة او استصحاب حال العقل فبقيت اربعة اخرى نذكر خمسة منها وهي
الاستصحابان واصالة عدم التقدم وعدم الاكثر واصالة العدم عند عدم الدليل
في المناهج اللاحقة ونذكر الاربعة الباقية في ذلك المنهاج **الثالثة** قد عرفت
ان ذلك المنهاج لبيان امرين اصل البراءة الشامل لنفي الحرمة والوجوب والاشتغال
بحقوق الناس واصل نفي الندب والكراهة الداخلين في نفي مطلق الحكم وكل من هذين
الاصلين قابل لثلثة معان من الاربعة استصحاب البراءة السابقة والقاعدة المستفادة
من الادلة الاتية والراجح عند العقل ولكنهم لما اصطلحوا على استعمال اصالة البراءة ونفي
الحكم فيما لم يلاحظ فيه السابق وسموا ما لوحظ فيه باستصحاب النفي فلا يصلح الاصلان
للمعنى الاول نعم من لم يفرق بين اعتبار السابق وعدمه في البراءة كما في التمهيد حيث قال انه
يعبر عن استصحاب النفي بالبراءة الاصلية يمكن عنده جعلها لهذا المعنى ايضا والظاهر ان بناء
اكثر القدماء على ذلك حيث لم يستدلوا للبراءة الاصلية الا باستصحابها ويمكن ان يكون

البراءة التي يعبر عن استصحاب النفي بها غير اصل البراءة فان ظاهر معنى البراءة الاصلية
البراءة الازلية ومعنى اصل البراءة قاعدة البراءة والسر في جعل اصل البراءة غير استصحاب
النفي اختلاف الدليل فان البراءة تارة تثبت بادلة الاستصحاب واخرى بما ياتي من انه
لا حكم الا بعد البيان ثم ان بعض المعاصرين بعد بيان ان اصل البراءة قابل للمعاني الثلثة
قال ولكن الاصوليين جعلوا كلا من الاولين اصلا برأسه واصالة البراءة دليلا ثالثا
فالاول استصحاب النفي والثاني هو الاصل المتفق عليه من ان عدم الدليل دليل العدم
فجعل اصل البراءة قسما على حدة مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل
المعروف من نفي الاكثر نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام
الشرعية واصل البراءة تختص بقسمين منها ولا يخفى ما فيه اولا فلان الاصل الذي ذكروه
من ان عدم الدليل دليل العدم مرادهم منه انه دليل عدم الحكم في الواقع كما ياتي
به تفصيل البعض فيه بالفرق بين ما يعم به البلوى وبين غيره وهذا ليس اصلا متفقا عليه
كما ياتي بل اكثر اصحابنا القائلين باصل البراءة لم يقولوا بذلك الاصل وبعضهم قال
بالتفصيل المذكور والمراد من اصل البراءة البراءة الظاهرية كما يدل عليها ادلتهم وبينهما بون
بعيد نعم منهم من اراد من الاصل الاول عدم الحكم الظاهري وهو لم يجعله اصلا برأسه
فانظر الى موضع ذكرهم لذلك الاصل حتى يتبين لك ما قلنا واما ثانيا فلان اصل نفي
الاكثر جار في جميع الاحكام الشرعية فكيف يجعل نوعا من اصل البراءة المختص بقسمين منها
والظاهر انه اقتفى في ذلك اثر صاحبي المعتبر والوافية حيث عدا اصل نفي الاكثر قسما من البراءة
الاصلية ولكنهما لم يصرحا باختصاصها بحكمين فلعلهما يقولان بجريانها في الجميع ويريد
ان البراءة عن مطلق الطلب ومرادهما من البراءة الاصلية استصحاب النفي ودون اصل البراءة
كما مر ثم انه ابدا الفرق بين اصل البراءة واصل عدم الدليل دليل العدم بامر اخر
لا معنى محصل له كما بيناه في شرح التجريد ولا فائدة في ذكره **الرابعة** قد مر ان
المذكور في ذلك المنهاج اصل نفي الحرمة والوجوب والاشتغال بحقوق الناس والحكم
الاخرين غير الاباحة واما الاباحة الشرعية فلا يمكن بيان اصالة نفيها من غير ان يلاحظ
السابق لعدم دليل عليه واحتمله بعضهم وليس بشيء نعم يمكن بيانها بعد ملاحظته ويدخل
تحت استصحاب النفي ح فان قيل استصحاب نفيها موقوف على العلم بالعدم السابق
لان الاباحة هي استواء الطرفين في نظر الشارع ولا علم بعدمه اولا وايضا لا يخلو فعل المكلف
عن احد الاحكام الخمسة لانها دائرة بين النفي والاثبات فكيف يجري فيه اصل عدم الكل قلنا

~~المراد بالاحكام الشرعية ما بينه الشارع بلسان احد الرسولين اذ الحكم هو الخطاب ولا~~
~~علم بعدمه اولا وايضا لا يخلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة لانها دائرة بين النفي~~
~~والاثبات فكيف يجري فيه اصل عدم الكل~~ قلنا المراد بالاحكام الشرعية ما بينه الشارع
بلسان احد الرسولين اذ الحكم هو الخطاب ولا شك انه امر حادث نعلم عدمه اولا ونحقق
الواسطة فيها واما استواء الطرفين واقعا او ترجيح احدهما وما هو دائر بين النفي
والاثبات فهي بواعث للاحكام الشرعية وليست بانفسها احكاما مع ان ما ذكر لو صح
لم يختص بالاباحة واذ عرفت تلك المقدمات ونفي الحرمة ان المقصود من عقد هذا المنهاج
بيان اصول اربعة نفيا وبعد ابحاث **البحث الاول** في بيان ان الاصل نفي الحرمة
وفيه خلاف فان الاول في ان الاشياء الغير الضرورية التي ينتفع منها ولا يدرك العقل فيها
ولا ضررا ولم يرد من الشرع فيه حكم هل يدرك العقل عدم حرمتها اي يحكم باباحة الفعل
ام لا والثاني في ان الاشياء والافعال مطلقا سواء كانت مما ينتفع منها كشم الورد واكل
الفاكهة او لا كالتكبير في الصلوة هل قام دليل شرعي على انه لا باس للمكلف بارتكابها
واجتنابها حتى يكون الاصل فيها الاباحة ام لا والباحثون عن ذلك الخلاف لم يلتفتوا
الى حكم العقل فيما ينتفع بها من هذه الاشياء ومنهم من خلط بين النزاعين وبين الاقوال
فيها والادلة وذكرهما بعنوان واحد وهو مبني على تطابق حكم العقل والشرع بالمعنى
المشهور اي كل حكم يحكم به العقل يحكم به الشرع وبالعكس مضافا الى اتحاد الاقوال والوجوه
في النزاعين واما من لم يقل بالتطابق او قال ولكن بالمعنى الاخر كما ذكرنا فلا يصح الخلط
بل يجب عنوان كل منهما على حدة ههنا مقامان **المقام الاول** في بيان
الاصل الاباحة العقلية والنزاع فيه في انه هل للعقل في الاشياء الغير الضرورية التي ينتفع
بها حكم ام لا فذهبت الاشاعرة باجمعهم الى الثاني ولو سلم حكم العقل في غير هذه الا
شياء وهذه احدى المسائل التي يتكلمون فيها مع المعتزلة بعد التنزل عن نفي الحسن
والقبح العقليين والمعتزلة الى الاول ثم اختلف الفريقان الثاني في ان الحكم ما هو فذهب
اكثر المتكلمين من البصريين والسيد والعلامة والدي ره وكثير من الامامية الى الاباحة
واليه ذهب طائفة من فقهاء الشافعية والحنفية وقيل انه الحظر وهو مختار كثير من معتزلة
بغداد وطائفة من الامامية ونسب الى ابن ابي هريرة ايضا وهذه الطائفة مشاركون مع الثانية
في الحكم بوجوب الاجتناب كما صرح به السيد والشيخ وان اختلفا في التعليل والمراد بالتوقف
انا لا نعلم حكم العقل وان قلنا ان له حكما ومن هذا يظهر فساد ما قاله الرازي حيث فسر التوقف

بعدم الحكم فانه حينئذ لا يكون وقفا بل قطعا بالعدم كما هو مذهب الاشاعرة وهو
الفرق بين الوقف وبين مذهبهم وقد ذكروا احتمالات اخر للفرق لا فائدة في ذكرها
واعلم اولا ان ذلك النزاع كما عرفت ليس في كل ما لم يرد به نص خصوصا بل يختص بنوع
خاص بيانه ان المعتزلة بعد اثباتهم الحسن والقبح العقليين قسموا الافعال الى قسمين الاول
ما يدرك العقل حسنه او قبحه او عدمهما بخصوصه وقسموه الى ما يدرك العقل حسنه مع قبح
تركه وهو الواجب العقلي او بدونه وهو المندوب او قبحه مع حسن تركه وهو الحرام او بدونه
وهو المكروه او يدرك عدمهما وهو المباح هذا اذا قلنا ان الحسن ما يحق فاعله المدح
ولو فسر بما لا يحق فاعله الذم لدخل المباح في الحسن وعليه بنى كثير منهم التقسيم والثاني
ما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ولا عدمهما وقسموه الى ثلثة اقسام لانه اما من الاشياء
الضرورية التي لا يمكن العيش بدونها كالتنفس ونحوه ولا كلام في انها مباحة عقلا او من
غيرها وهو على قسمين لانه اما لا نفع فيه ولا ضرر بل لغو كمضغ الخشب الغير اللذيذ من دون
سبب وصرحوا بانه لا كلام في انها قبيحة عقلا اذكره الشيخ والمحقق الطوسي وجعل القسمين مما لا يدرك
العقل حسنه ولا قبحه مع تصريحهم باباحة الاول وحظر الثاني باعتبار التفصيل والاجمال كما
ياتي او فيه منفعة ولا يتصور فيه ضرر كاكل الفاكهة وشم الورد وهذا هو الذي اختلفوا فيه
وقولهم فيه بالاباحة او الحظر لا ينافي جعلهم اياه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه لان مرادهم
ان ما لم يدرك حسنه او قبحه بخصوصه فهل يحكم العقل بان ارتكابه مباح او قبيح وذلك
في الاحكام الشرعية فانهم يقسمون الافعال والاشياء الى قسمين قسم حكم الشارع
فيه بحكم ويقسمونه الى الاحكام الخمسة وقسم لم يحكم فيه بخصوصه واختلفوا في حكمه
الشرعي فقيل الاباحة لنص الشارع بانه لا تكليف الا بعد البيان وقيل التحريم
لحكم الشارع بالاجتناب عن الشبهات وكما لا يرد في ذلك انه كيف يحكم بالاباحة
الشرعية او الحظر مع فرض انه لا حكم فيه من الشرع فكذلك ههنا بالنسبة الى العقل و
الجواب فيهما ان العقل تارة يدرك ان الفعل الفلاني من حيث هو حسن او قبيح كما
يحكم الشارع بان الصلوة واجبة والزنا حرام واخرى لا يدرك ذلك ولكن يمكنه
ان يدرك ان ارتكاب ما لا يدرك حسنه او قبحه بخصوصه حسن او قبيح كما ان الشارع يحكم
بان كل ما ليس فيه بيان فهو مباح او حرام والحاصل ان في الاول حكم العقل او الشرع
ان هذا الفعل حسن او واجب لانه هو وفي الثاني يحكم لانه ارتكاب ما لم يدرك
العقل حسنه ولا قبحه ولم يبين الشرع وجوبه او حرمته وكلما هو كذلك فهو حسن او واجب

~~لانه هو وقال الثاني فحكم ... ارتكاب ما لم يدرك العقل حسنه ولا قبحه ولم يبين الشرع وجوبه وحرمته وكلما هو كذلك فهو حسن او واجب~~ فيكون النزاع في ان ما لا يحكم العقل فيه بخصوصه بحسن او قبح هل يوجد دليل عقلي على اثبات حسنه او قبحه ام لا وبالجملة المفروض ان العقل لا يدرك في هذا القسم الحكم على التفصيل والخصوص والنزاع في انه هل له حكم على الاجمال والعموم كما هو بعينه في النزاع في الاحكام الشرعية وبما ذكرنا صرح الشيخ في العدة بل اكثرهم قال الباغنوي فان قيل كيف يتصور القول بالحظر والاباحة العقلية مع فرض ان لا حكم للعقل هنا بحسن ولا قبح قلنا المراد ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي فهل يحكم العقل فيها على الاجمال انها محرمة او مباحة عند العقل انتهى وقال الفاضل الجواد بعد ذكر الاقوال والاستدلال لكن بقي شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع انتهى كلامه طاب ثراه وقد اشكل على بعضهم فهم محل النزاع ولم يقس النزاع هنا على النزاع في الاحكام الشرعية ولم يحقق حقيقته وقد توهم ان النزاع في الافعال التي ينتفع بها بخصوصها في ان العقل هل يدرك حسنا او قبحا في خصوصها والحاصل انه توهم ان الافعال على قسمين قسم لا خلاف في ان العقل يدرك حسنه او قبحه وقسم وقع الخلاف في درك العقل حسنه او قبحه وهذا توهم فاسد مخالف لتصريح الجميع بان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه وقبحه صرح بذلك الشيخ في العدة والسيد في الذريعة والمحقق في المعارج والعميدي في شرح التهذيب والجواد في شرح الزبدة والعضدي والباغنوي والمحقق الخوانساري وغيرهم والعلم باني ما يوضح ذلك ايضا ثم انه قد غفل بعض معاصرينا في فهم محل النزاع هنا كما هو حقه ولذا اوقع في حيص وبيص ونسب الغفلة الى الفاضل الجواد واورد عليه بما لا يرجع الى محصل مع ان الجواد لم يذكر كلاما من نفسه بل تبع القوم اجمع فيما ذكره هذا ثم ان منهم من قال ان هذا النزاع انما هو في حكم هذه الاشياء قبل الشرع وهو ظاهر كلام الشهيد الثاني في تمهيد القواعد ويحيى البحراني ومنهم من عممه وهو يظهر من المعارج والفاضل الاسترابادي في فوائده المدنية والاول لا يتم على اصولنا لتقدم البعث على خلق الحجة مع ان اصحابنا تكلموا في المسئلة ايضا وجعلها محض الفرض بعيد فالظاهر هو الثاني ثم انه تتفرع هذا الخلاف في الفروع على القول بالتطابق ظاهر ان قلنا بشموله لما بعد البعث ايضا والافضل انه لا ثمرة له

ان كل حكم ثبت قبل الشرع يثبت له بعده ايضا بتقريبها انه ثابت والشارع لم يبين خلافه لانه المفروض فلا بد ان يكون ثابتا لان الغرض من تفنيه هو الاعلام بما لا يدركه العقل وتقريره ما لا يدركه هذا واحتج القائلون بالاباحة بوجهين احدهما ان الفعل منفعة خالية عن امارات المفسدة العاجلة والاجلة فيكون مباحا اما انه منفعة وخالية عن امارات المفسدة العاجلة فبالفرض واما عن الاجلة فلانها ليست شيئا غير العقاب وهو لا يكون الا بعد وصول حكم الشارع والمفروض عدمه واما ان كل ما كان كذلك فهو مباح فلانا لا نرى بعده لا ذلك فلو اوجب احتمال المفسدة في الواقع لا يوجب نزولها في ادراك العقل للاباحة لان هذا تجويز لا منشأ له قبل ورود الشرع فلا اعتداد به عند العقلاء كما ترى عالم لم يوبخ من تجرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان ويلحقون تجويز المضرة بظنون اصحاب السوداء وفيه ان المراد بالخلو عن المفسدة ان كان خلوه في الواقع فهو غير معلوم وليس بمفروض وان كان بحسب دركنا بمعنى انا لم ندرك المفسدة فلا نم ان المباح العقلي ليس الا ذلك بل هو ما لم يكن في الواقع مفسدة او يحكم العقل بعدم مفسدة فيه وما ذكر من القياس بالجدار فيه الفارق من وجهين احدهما ان الضرر المحتمل في المثال هو سقوطه ولاستحكام البناء يبعد ذلك فطريق سد باب الاحتمال عادة واضح بخلاف ما نحن فيه فان المحتمل فيه هو الضرر واما انه اي شيء حتى ينسد بابه بعقل وعادة فلا يعلم بل المفروض ان احتمال المفسدة وعدمها فيه على السواء ولذا لو احترز احد عن الجلوس تحت جدار يكون احتمال السقوط فيه وعدمه على السواء لا يعد سفيها بل يمدح وثانيهما ان في المثال قد كشف الشرع كثيرا في مثله عن المفسدة كالغناء وشرب الفقاع والنعمة عدا والشاذ ونحوها والتكفير وامثاله وليس كذلك المثال ولو فرض انه سقط جدار ان محكم البنيان في بلد مرات عديدة فاحترز احد كيف يعد سفيها بل يعد الجالس من السفهاء والمثال المطابق ما اذا راينا حيوانا يشكل دود كبير ولا يعلم انه من جنس الحيات القاتلة او من الديدان وكان الاحتمالان على السواء ولا شك ان العقل لا يحكم بجواز اخذه سيما اذا وجدت في تلك الفلاة حيوانات اخر من هذا القبيل لا من هذا النوع وعلم انها ذات سموم قتالة او راينا في فلاة فيها نباتات كثيرة لا نعرفها وكان فيها ذوات سموم عرفنا نباتا لم نعرف انه قتال ام لا ولا ريب ان العقل لا يحكم باباحة الاكل سيما اذا اكل بعض نباتات اخر من هناك جمعا لا يطيقونها ذات سم وقد يقال ان المفسدة في مثل ذلك منتفية قطعا اذ لولاه لوجب على الشارع الاعلام بها وفيه انه يمكن ان يبين الشارع المفسدة

ولم يصل الينا كما في كثير من المحرمات الشرعية بالنسبة الى كثير هذا بعد البعث واما قبله فوجوب الاعلام تم كسائر التكاليف مع انه يمكن ان يكون في الاعلام ايضا مفسدة كما جوزها الشيخ في العدة وثانيهما ان المباح العقلي ما لم يحكم العقل بمدح فاعله ولا ذمه وهذا كذلك وفيه منع ان المباح العقلي ذلك بل ما يحكم العقل بعدم مدح فاعله ولا ذمه وقد استدل لهم بوجوه اخر ضعيفة ذكرها السيد في الذريعة واحتج الحاظر بانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه لان جميع متعلقات الافعال ملك لله سبحانه واجيب بان الاذن معلوم عقلا كالاستظلال قطرة من بحر مولاه المتصف بغاية الجود وهذا هو الجواب الذي ذكره ايضا بانه لو سلم حرمة التصرف في ملك الغير فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره والاستضاءة بمصباحه والاصطلاء بناره والمالك هنا منزه عن الضرر وربما يتوهم تعدد الجوابين لكون الاخير اخص من وجه اذ قد يعلم الاذن مع الضرر وقد يعلم عدمه مع عدمه وفيه ان العلم بالاذن هنا ليس الا لاجل عدم لحوق الضرر لعدم تحقق وجه اخر وكيف كان يرد عليهما منع تحقق الاذن في كل موضع لم يلحق الضرر واما الامثلة المذكورة فعدم حرمتها لانه ليس فيها تصرف في ملك الغير ولو كانت تلك الامور في ملك صاحبها لاتم الاباحة والحاصل ان الاذن ليس دائرا مدار انتفاء الضرر بل يمكن عدم الاذن مع عدم الضرر سيما اذا وجدنا المنع في مواضع غير عديدة مع عدم فهم الغير وهو كاخذ المملوك قطرة من بحر مولاه مع منعه عن اخذها مرات كثيرة واما رد الجواب بان هذا انما يصح لو علمنا انه لا مفسدة فيه للعبد ايضا فهو دليل اخر على الحرمة وخروج عن ذلك الاستدلال وقد يجاب ايضا بان حكم العقل بحرمة التصرف انما هو اذا عرف ان المتصرف فيه ملك الغير والعقل لا يحكم بان اي شيء يملك واي لا يملك فكيف يحكم بانه لا يجوز التصرف فيه لانه ملك الغير وفيه ان هذا انما يرد على من استدل بذلك على الحظر قبل الشرع واما بعده فثبت ملكية جميع الاشياء له سبحانه بالشرع له ملك السموات والارض وله ما في السموات والارض بل نقول ان عدم استقلال العقل في معرفة ما يملك وما لا يملك فانما هو في ملكية العباد حيث ان المالك الحقيقي ان يجعل بعض مملوكاته مما يصح لهم ان يملكونه وبعضها مما لا يصح واما ملكيته سبحانه فالعقل حاكم بها بالنسبة الى ما سواه سبحانه قطعا ولولا شرعا فالاولى ان يجاب عنه بان حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ممنوعة وانما هي بالشرع ولو سلمت فانما هي في ملك العبد المحتاج الذي يتصور فيه الضرر والاحتياج ومما يمكن ان يستدل به للحاظر انه لا شك ان هذا

الفعل يحتمل ان يكون مشتملا على جهة مفسدة او ضرر وارتكاب ما يحتمل الضرر قبيح وحرام وفيه منع قبح ارتكاب ما يحتمل الضرر ولو سلم فلا نم قبحه بحيث يصل حد الحرمة ولو سلم فانما هو اذا لم يكن له نفع منجز مقطوع به سيما اذا احتمل منافع اخرى وسيما اذا اجمع العقول على عدم ادراك جهة قبحه ومن هذا يعلم ضعف القولين وعلم ضعف القول بعدم الحكم للعقل في مسئلة الحسن والقبح العقليين فلم يبق الا الوقف وهو الحق ولكن لا نقول بوجوب الاجتناب لاجل ان الاقدام على ما لا يامن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه كما قاله المتوقفون لمنع ذلك بل نقول بحكم العقل باولوية الاجتناب كما يظهر من مثال الدود والنبات المتقدمين والمراد بالتوقف كما اشير اليه التوقف في ان الفعل الذي لا يدرك العقل جهة حسنه او قبحه لم يتصف حال كونه متصفا بهذا الوصف هل حسن في الواقع او لا وان لم يعلم حاله من الحسن والقبح وعدمهما بخصوصه ومع قطع النظر عن ذلك الوصف فالمراد بالحكم الثابت او المتوقف الحكم الواقعي العقلي ولكن الفعل المتصف بالوصف المذكور من حيث انه متصف به نظير حكم ما لا نص فيه في الشرع فالمراد بالعقل الواقع كما مر في مسئلة الحسن والقبح لا الادراك

المقام الثاني في اصل نفي الحرمة الشرعية فيما لا نص فيه هذا وهو الخلاف الثاني المحقق في جميع ما لا نص فيه من الاشياء والافعال وبيانه ان العلماء اختلفوا فيه فذهب المجتهدون قاطبة الى اصالة عدم الحرمة واختاره بعض الاخباريين ايضا والمحقق ادعى عليه الاجماع في اصوله وكذا الكلام والصدوق في اعتقاداته ايضا وكلام الاخير ليس صريحا في دعوى الاجماع ثم الموافق لعنوان البحث هو ما ذكرنا من اصالة نفي التحريم ولكن الاكثر يصرحون باصالة الاباحة وهو اما لاجل الاتفاق على نفي الاحكام الثلاثة الاخر او للاتكال على ما ياتي من اصالة نفي الثلاثة ايضا او لان اكثر ادلة نفي التحريم على الاباحة كما ياتي وقيل بالحظر ونسبه بعض المتاخرين الى طائفة من الاخباريين وقال ان منهم من يقول بالحرمة ظاهرا ومنهم من يقول بها واقعا وذكر بعضهم انه لم يظفر بمصرح على التحريم وقال الشيخ في الفصول المهمة بعد ذكر اخبار جعلها دليلا على اصالة نفي الوجوب ولم يذكر احد من العقلاء فيما اعلم الى اصالة الوجوب بخلاف التحريم فقد ذهب اكثر المتقدمين من الامامية الى ان الاصل التحريم في كل ما عدا الضروري وذهب كثير منهم الى التوقف والاحتياط اقول كلامه صريح في وجود القول بالتحريم ولكن الظاهر انه اشتباه منه حيث خلط بين النزاع الاول والثاني كما يدل عليه نسبة التوقف الى الشيخ فانه صرح باختصاص الوقف

بالترابع الاول وبالاباحة في الثالثة قال في الخلاف الثاني ونحن لا نمنع ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى وقوله بعد ان كانت على الوقف اشارة الى حكم العقل وقد صرح به في الخلاف الخاص الاول ايضا وقال اكثر الاخباريين بالوقف ونسبه الشيخ الحرالي الشيخ وقد عرفت فساده واما ما في كلام بعض المجتهدين في المسائل فيه توقفا وترددا فليس مرادهم هذا التوقف وقيل بوجوب الاحتياط اي الاخذ بما لا يحتمل الضرر او ما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا ونسب الى جماعة من الاخباريين وقال والدي العلامة في التجريد انه راجع الى الوقف وهو كذلك وبيان ذلك بعد مقدمة هي ان كل واقعة كان له حكم كان له حكمان واقعي وظاهري والمراد بالواقعي ما حكم به الشارع بخصوصه سواء وصل الينا ام لا وبالظاهري ما يكون حكما لنا ولا يسوغ لنا خلافه وهذان الحكمان قد يتحدان وقد يظن اتحادهما وقد لا يظن ايضا بل يحتمل المخالفة وكلما يحكم به المفتي هو الحكم الظاهري قطعا لانه الذي علينا اتباعه واما الواقعي فليس حكما الا لمن وصل اليه كما يأتي في بحث الاجتهاد ثم التوقف قد يكون في الحكم الواقعي وقد يكون في الظاهري ايضا وذلك كمن لم يراجع المسئلة بعد والتوقف في الاول لا يستلزم التوقف في العمل اذ قد لا يعلم الحكم الواقعي ويعلم ان من لم يعلم تكليفه ماذا واما الثاني فيستلزمه وهو ظ ~~اذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان كلا من القائلين بالاباحة والوقف والاحتياط معترفون بالجهل بالحكم الواقعي وقد يكون في الظاهر ايضا وذلك كمن لم يراجع المسئلة بعد والتوقف في الاول لا يستلزم التوقف في العمل اذ قد لا يعلم الحكم الواقعي ويعلم ان من لم يعلم تكليفه ماذا واما الثاني فيستلزمه وهو ظ~~ اذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان كلا من القائلين بالاباحة والوقف والاحتياط معترفون بالجهل بالحكم الواقعي في الواقعة الخاصة ولكنهم اختلفوا في ان ما كان كذلك فكيف حكمنا فيه في الظاهر وعلى اي شيء يجب ان يكون عملنا فالمبيحون اختاروا جواز الفعل والترك والمحتاطون وجوبا للترك واما المتوقفون فلو كانوا قائلين بالجزم في العمل ايضا بان يقولوا لا نعلم الحكم ولا كيفية العمل وكلما نعمل فهو من باب الاتفاق ويجوز ان نعاقب به ولم يحكموا بانه يجب ان يكون العمل بهذا الطريق فظهر الفرق بينهم وبين الفريقين الاخرين ولكنهم لا يقولون بذلك بل يعينون كيفية العمل ويقولون بوجوب الاجتناب وهو بعينه قول المحتاطين نعم غاية ما بينهما من الفرق انما هو في دليل وجوب

الاجتناب فان دليل المتوقف اخبار ترك الشبهات ودليل الثاني روايات الاحتياط وبما ذكرنا ظهر ان القول بالاباحة ايضا لا ينفك عن التوقف بل ظهر ان القول في المسئلة منحصر بالاباحة والتحريم اذ ليس المراد هنا تعيين الحكم الواقعي والا لانحصر القول بالوقف بل الظاهري ولم يقل احد فيه بالوقف وانما سمي طائفة من الاخباريين انفسهم بالمتوقفين من غير وجه ثم ان الاخباريين المخالفين للمجتهدين هنا وافقوهم فيما اذا كان احتمال التحريم في موضوع الحكم الشرعي كما يأتي بيانه وكيف كان فالحق اصالة نفي التحريم والاباحة لوجوه من العقل والنقل اما العقل فلقبح التكليف من دون بيان بل لا يكون تكليف الا مع البيان للمكلف لان التكليف بالشيء هو طلب فعله او تركه والطلب هو بيان المطلوب لمن طلب عنه بل قيل ان التكليف من دون بيان تكليف بما لا يطاق وهو كذلك فان قيل القائل بالوقف لا يثبت تكليفا قلنا ان جوز الفعل وعدم المواخذة عليه فهو عين الاباحة وان قال بالمواخذة فهو نفس التكليف فان قيل نقول لا ندري هل يواخذ عليه ام لا قلنا هذا تجويز للتكليف من غير بيان اذ لو لم يجوز لما كان وجه لتجويز المواخذة فان قيل قد يكون مصلحة في عدم البيان يكافئ قبح التكليف معه قلنا هذه حقيقة مصلحة لعدم التكليف لا لعدم بيان المكلف به فان التكليف نفس البيان قيل هذا لا يدفع وجود حكم اخر في الواقع قلنا ليس المراد نفيه واما النقل فمن الايات والاخبار اما الايات فمنها قوله عز اسمه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ودلالته واضحة ومنها قوله تم وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون يعني ان الله لا يدخل قوما في الضلالة والمعصية بعد اذ هداهم الى التوحيد والاسلام حتى يبين لهم من المعاصي وموجبات الضلالة اي لا يكون فيما يدخلون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراما وفي رواية ابن اعين عن الصادق ع قال وسالته عن قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه ومنها قوله سبحانه وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه معللا بان المحرمات مفصلة فانه لولا ان عدم التفصيل والبيان علة للحلية لم يصلح تفصيل المحرمات علة لحلية ما ذكر اسم الله ومنها قوله جل شانه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الاية يدل بمفهوم الحصر على عدم حرمة الكل غير ما ذكر بل على ان عدم الوجدان كاف في نفي مطلق التحريم ودليل عليه ويتاكد دلالته بانضمام ما رواه في يب عن الصادق ع والعياشي عن الباقر ع قال سئل عن الجريث والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرء

هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقال فقراتها حتى فرغت منها فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله الحديث قال صاحب الوافية وفي الاية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة في العقل قبل الشرع لانها في صورة الاستدلال على الحل بعدم وجدان التحريم الا للاشياء الخاصة انتهى وقيل في مقام الرد عليه ولك ان تقول ان مفادها اني لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي بين لي حلها وحرمتها الا كذا وانما خص التفصيل بالحرام لقلته ليعلم ان ما يغايره من الحلال وهذا المعنى وان كان في الثمرة وهي اباحة كل ما سوى المذكورات كالاول ولكنه لا يفيد ان الاباحة هي الاصل المركوز في العقول بل يفيد ان الله عز شانه اباح ما سوى المذكورات اقول ما ذكره انما يناسب ما لو كان الكلام هكذا قل ليس فيما اوحي الي واما قوله قل لا اجد فيشعر بان سبب الحل عدم وجدانه لا البيان بالوحي وقد يستدل ببعض ايات اخر ايضا كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واحل لكم الطيبات وانما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله وقد تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ومن حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وانما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ويا ايها الذين امنوا كلوا مما في الارض حلالا طيبا وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد يزاد عليها ايات اخر ايضا وانما تركنا الاستدلال بها اذ بعضها مما لا دلالة له وبعضها مما يمكن المناقشة فيه وبعضها لا يثبت المطلوب كما بينا الجميع مفصلا في شرح التجريد واما الاخبار فكثيرة جدا ولكن الدال منها اصناف ستة الصنف الاول ما يدل على عدم احتجاج الله سبحانه بما لم يؤت ولم يعرف كحسنة حمزة ابن الطيار عن ابي عبد الله ع قال قال لي اكتب فاملاء علي ان من قولنا ان الله يحتاج على العباد بما اتاهم وعرفهم وقريب منها حسنة الاخرى وهذا وان امكن المناقشة فيه بان دلالتها على عدم الاحتجاج بغير ما اتيهم وعرفهم بمفهوم الوصف ولا حجية فيه وبان عدم الاحتجاج لا يستلزم عدم التكليف ولكن الانصاف ان المتبادر منه اختصاص الاحتجاج بما اتيهم سيما بملاحظة قوله من قولنا فان تجويز الاحتجاج بما اتيهم لا يختص بقولهم بل الجميع به يقولون بخلاف عدم الاحتجاج بغير ما اتيهم فان نفاتهم يستلزم التكليف فيه بلطفهم واراتهم وافتيهم مع ان في تتمة الحديث ما يصرح بذلك حيث قال بعد كلام وكلنا اذا نظرت في جميع الاشياء لم تجد احدا في ضيق وايضا الظ ان المراد بالاحتجاج هو التكليف دون محض المواخذة الثاني ما روي عنهم عليهم السلام ان الناس في سعة

ما لم يعلموا حتى يعلموا وجه الاستدلال واضح الثالث ما روي عنه ع انه قال ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء ورده والدي العلامة في جامعة الاصول بان المراد ارتكابه باعتقاد ان حكمه كذا وما لا نص فيه ليس كذلك وفيه انه تقييد بلا مقيد نعم يرد ذلك على الاستدلال بما روي عن الصادق ع حين سئل عن الرجل يتزوج المراة في عدتها اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا الى ان قال وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها الحديث فان قوله وذلك لا قرينة على انه كان معتقدا للحلية والا كان قادرا على الاحتياط الرابع الاخبار الدالة على حلية كلما لم يحرم في القران كصحيحة محمد وزرارة عن ابي جعفر ع انهما سالاه عن لحوم الحمر الاهلية قال نهى رسول الله ص عن اكلها يوم خيبر الى ان قال وانما الحرام ما حرم الله تعالى في القران وصحيحة محمد عن ابي جعفر ع وفيها ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه وصحيحة الاخرى وفيها انما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه وموثقة زرارة عن احدهما ع قال ان اكل الغراب ليس بحرام انما الحرام ما حرم الله في كتابه دلت هذه الاخبار على انحصار المحرم بما حرم في القران وان ما سواه مباح يخرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي وهي بعمومها شاملة للاعيان والافعال وتخصيص المورد بالماكولات غير ضائر لان العبرة بعموم الجواب مع انه لا قائل بالفصل الخامس الروايات الدالة على ان كل شيء حلال حتى يعلم انه حرام بعينه كصحيحة الحذاء عن ابي جعفر ع قال سالته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى يعرف الحرام بعينه وقوله غير ذلك يشمل الاعيان والافعال ورواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريت وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم البينة ورواية عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله ع في الجبن كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك بان فيه الميتة والسؤال في الاولى والمثال في الثانية والمورد في الثالثة وان كانت مختصة بما اشتبه فيه الموضوع ولكن خصوصيتها لا يخصص الجواب وقوله في الثانية او يقوم به البينة لا يوجب التخصيص لتحقق قوله او يستبين غير ذلك على ان البينة يطلق على من سمع الحرمة من اهله وكذا قوله في الاخيرة حتى يجيئك شاهدان فانما تدل بمفهوم الغاية على ان كل شيء ارتكبه

فيه الشاهد ان بذلك فهو حلال نعم يمكن المناقشة في الاخير بان قوله بان فيه المبينة قرينة على التخصيص بما من شانه ذلك السادس الاخبار الواردة بان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وصحيحة الاخرى قال سالت ابا جعفر ع عن الجبن الى ان قال فقال ساخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وجه الاستدلال انها تحتمل معان ستة الاول ان كل فعل من افعال المكلف كان من شانه ان يكون حلالا وحراما اى يصح ان يتصف بالحل والحرمة وكل عين مما يتعلق به فعل المكلف كذلك اذا اشتبه عليك حكمه ولم تعلم انه الحل او الحرمة فهو لك حلال حتى تعلم بدليل انه حرام فيكون فائدة القيد بيان قابلية محل للاشتباه حتى يخرج ما لا يقبل الاشتباه كالافعال الاضطرارية وما لا يتعلق به فعل المكلف فالمراد بقوله فيه حلال وحرام ان ما يكون قابلا لان يكون حكمه مشتبها عندك لان يكون حكمه الحلية والحرمة ويكون حصول الاشتباه مفهوما من الخارج الثاني ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى القسمين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيكون قوله فيه حلال وحرام لبيان حصول الاشتباه ومرجعه ايضا الى الاول وعلى هذين المعنيين يشمل ما لم يعلم حرمة نوع منه ولا حليته اذا امكن اتصاف كل نوع منه باحد الامرين بخلاف البواقي فانه يشترط فيها وجود النوعين الثالث ان كل شيء من فعل وعين له نوعان نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك فرد انه من اي النوعين فهو لك حلال فيكون معنى قوله حلال وحرام انه ينقسم اليهما مثاله اللحم له نوعان مذكى وميتة ونعلم حلية الاول وحرمة الثاني واشتبه عليك لحم انه من المذكى او من الميتة الرابع ان كل فعل او عين له انواع نص الشارع على احدها بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك الامر في نوع ثالث هل نص عليه بالحل او الحرمة فهو لك حلال مثاله اللحم له انواع لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير نعلم حلية الاول وحرمة الثاني واشتبه عليك الامر في الثالث الخامس ان كل شيء من فعل او عين له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الامر في صنف انه هل هو مندرج تحت الاول او الثاني فهو من الاول اي حلال مثاله اللحم له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الامر في لحم الحمير انه هل هو من النوع الحلال او الحرام والفرق بين هذا والثالث ان التنوع في هذا باعتبار الحلية والحرمة وفي الثالث باعتبار اخر

وكذا مع الرابع مضافا الى ان المعلوم في هذا هو ان هذا الشيء له نوعان حلال وحرام ولو علم بعض اصناف كل منهما ام لا بخلاف الرابع فانه يعلم فيه الحلال والحرام بخصوصهما السادس الاعم من الثلاثة وهو ان كل شيء له نوعان او انواع واشتبه عليك الامر في فرد او صنف في حليته وحرمته لاجل الاشتباه في الحكم او الاندراج تحت احد النوعين او في نوع ثالث انه هل هو ايضا نوع حلال او حرام فهو لك حلال مثاله كاللحم فيه الحلال والحرام والمذكى والميتة ولحم الغنم والخنزير والحمير واشتبه عليك الامر في لحم اما لاجل انه لا يعلم انه من الميتة او المذكى او لاجل انه لا يعلم من الحلال او الحرام او لاجل انه لا يعلم انه في نفسه كيف هو ثم نقول لا شك في دلالة هذه الاحاديث على اباحة ما لا نص فيه على المعنيين الاولين وكذا على الثلاثة الاخيرة كما يظهر من امثلتها نعم على المعنى الثالث لا دلالة لها عليها اصلا ولا ثالث وان كان باختلاف الظاهر ان الظاهر من قوله فيه حلال وحرام انه مشتمل على النوعين منقسم اليهما في الواقع ولكن الثالث ايضا غير صحيح اذ لا شك ان قوله كل شيء فيه حلال وحرام عام شامل بعمومه الصريح لمثل اللحم في الامثلة الاربعة وكذلك الاشتباه المفهوم التزاما يشمل الاشتباه في جميع تلك الصور والمعنى الثالث يوجب تخصيص كل شيء بما علم فيه خصوص النوع الحلال وخصوص الحرام وبما كانت النوعية باعتبار غير الحلية والحرمة وتقييد الاشتباه بما يكون لاجل الاشتباه في الاندراج تحت النوع الذي عنوانه غير الحلية والحرمة مع العلم بخصوص الحلال والحرام ولا باعث على ذلك التخصيص والتقييد الذي ليس في الحديث عنه عين ولا اثر ولو جاز ذلك لما تم العمل بعام ولا مطلق بل وكذا الرابع والخامس وكون المورد خاصا لا يوجب خصوص الحكم مع انه لا مورد في الصحيحة الاولى وتبادر التخصيص الموجود في الخارج من العين مم بل الظاهر من قوله بعينه اي بخصوصه مع انه لا يضر لان اللحم عين خارجي وعام المطلق بعدم القول بالفصل وما قيل من ان الظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو غير ضائر لانك قد عرفت ان هذا المعنى ماخوذ في جميع المعاني الاربعة الاخيرة هذا ثم ان بعض من عاصرناه قد خص هذه الاحاديث بما اذا كانت الشبهة في موضوع الحكم كما فعله الاخباريون وزعم انها لا تدل على حكم الشبهة في نفس الحكم الا اذا فسرت باحد المعنيين الاولين وذكر انهما لا يصحان فيختص حينئذ بحكم الشبهة في الموضوع ويعلم ما ذكرنا من عدم اختصاص الدلالة بالمعنيين بل يدل عليه على المعنى الذي هو ظاهر ويتضح هو ايضا وان لم يتفطن بالتعميم الذي ذكرنا يظهر وهن ما ذكره لابطال المعنيين الاولين لا وجه له فانه بعد ما فسر الحديث

بما وجعلهما معنى واحدا قال فيه نظر اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية بيانه ان خروج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف لشيء من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما معا وخروج الافعال الضرورية لاجل انه لا يتصف باحدهما ايضا شرعا وخروج ما تعين حله او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بهما وثانيهما انه ينقسم اليهما ويوجد فيه النوعان اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قوله فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا يتصور الجهالة في المخرجات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ح واعتبار المفهوم المخالف الابتداء وبل السالبة بانتفاء الموضوع وهو غير مفيد فان قلت هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها لشبهة الموضوع قلت نعم ولكن فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحلية والحرمة في الموضوع مما ثبت في الجملة واذهان المكلفين متوجه اليهما فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا اعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان هذا التفسير يستلزم استعمال اخر للفظ في المعنيين اذ قوله حتى تعلم الحرام منه بعينه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعلم من الخارج من البينة وغيرها اذا اريد معرفة الموضوع انتهى ولا يخفى ما فيه من الركاكة اما اولا فلان قوله هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ الخ فيه انه لو صح هذا لزم ان يكون القائم في قولك اكرم الانسان القائم للاحتراز عن الراكب والقاعد مستعملا في معنيين وكذا رايت عبادا معتمرا احترازا عن التابعين والذهب مع انه ليس كذلك قطعا ولا يلزم من الاحتراز لشيء عن شيئين استعماله في معنيين وكما لا يلزم ان يكون القائم مستعملا فيمن لا يركب ولا يقعد وكذا اكثر الاوصاف الاحترازية كذلك لا يلزم في قوله فيه حلال وحرام استعماله في المعنيين الذي ذكره بل يكون معناه ما يحتمل الاتصاف بهما في نظر المكلف فيحترز به عما لا يحتمله سواء لم يقبل الاتصاف بهما عنده او يقبله ولكن لم يوجد فيه النوعان بل كان له محض القابلية وهذا معنى عام يشمل المعنيين هذا على المعنى الثاني من المعاني المذكورة وعلى الاول يكون قوله فيه حلال وحرام احترازا عن غير القابل الغير المتصف بالاشتباه المفهوم من الخارج كما مر واما ثانيا فلان ما ذكره جوابا

لذلك الايراد على شبهة الموضوع لو صح جار بعينه في شبهة الحكم واما ثالثا فلان قوله لا معنى لاخراج المذكورات الخ انما يصح اذا كان مراد المفسر ان المعنى كل شيء فيه حلال وحرام فمجهوله لك حلال والمفسر صرح في المعنى الثاني الذي صرح المورد باتحاده مع الاول ان المعنى ان كل شيء يحتمل الحلية والحرمة في نظر المكلف فيكون معنى قوله كل شيء فيه حلال وحرام ان كل مجهول الحكم فلم يجعل المجهول وصفا لامر اخر مخرج للمذكورات حتى يرد ما ذكره واما رابعا فلان قوله مع ان ما ذكره يستلزم استعمالا اخر الخ فيه ان العلم امر كلي له افراد احدها العلم الحاصل بالدليل الشرعي والاخر العلم بالبينة وليس مشتركا لفظيا ولو صح ما ذكره لزم على الحمل على الشبهة في الموضوع ايضا لانه يعلم الموضوع تارة بالحس واخرى بالبينة وثالثة باخبار ذي اليد وهكذا هذا ثم عما ذكرنا يظهر ما في تتمة كلامه التي لم ننقلها وقد يستدل لنفي التحريم باخبار ايضا منها ما رواه الصدوق في باب القنوت كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر ونهي وحمل تارة على ان كل حكم عام او مطلق يجب ابقائه على عمومه او اطلاقه حتى يثبت المخصص او المقيد واخرى على ما قبل اكمال الشريعة وثالثة على ما يحتمل الوجوب والاباحة ورابعة على ما يعم به البلوى وخامسة على التقية وسادسة على ما لم يعلم كونه فردا للنوع معلوم الحلية او للنوع معلوم الحرمة وسابعة على من لم يبلغ اليه احاديث الشبهة والاحتياط والكل تاويلات بعيدة لا وجه لها مع ان اكثرها غير صحيح نعم يرد على الاستدلال بهذا الحديث انه يحتمل معنيين احدهما ان كل شيء مطلق لكل احد حتى يرد اليه نهي وح يكون دالا على المط والثاني انه كل حتى يجيء عن الشارع ثم يعلم من يصل اليه نهيه بحكمه واضح واما من لم يصل اليه فلا دلالة على حكمه ولا يعلم فيما لا نص فيه انه هل ورد فيه نهي ام لا الا ان يتمم باستصحاب عدم ورود النهي ومنها ما ورد في بعض خطب مولانا امير المؤمنين ع ان الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرايض فلا تنقضوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم وفيه ان عدم الوصول الينا لا يدل على سكوته سبحانه حتى يتمسك باستصحابه ومنها رواية حفص قال قال ابو عبد الله ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقيل في وجه الدلالة انها تدل على ان فعل ما لم يعلم وجوبا او ندبا وكف عما يعلم حرمته او كراهته كفاه الله مؤنة تكليف ما لم يعلم فعلا كان او كفا وفيه انها تدل على ان سبب الكفاية هو العمل بجميع ما علم فيمكن ان يكون من باب الحسنات يذهبن السيئات ولم يدل على ان ما لم يعلم مباح بل مفهوم الشرط يدل على خلاف المط ومنها رواية داود الرقي عن العبد الصالح

قال ان الحجة لا يقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف وفيه انه يمكن ان يكون المراد حتى يعرف
سبحانه او يكون قوله يعرف مبنيا للمفعول ويكون الضمير عايدا الى سبحانه فلا يكون لها
دلالة ومنها رواية زكريا بن يحيى عن الصادق قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
وفيه ان الظاهر من قوله حجب الله انه سبحانه لم يجعل طريقا الى علمه فيختص بمعرفة ذاته وكيفية
صفاته وساير الاسرار والعلوم الغامضة على ان عدم العلم قد يكون بفعل العباد كما
لتقصير في الايصال ومنها رواية ابن اعين قال سالت اباعبدالله عمن لم يعرف شيئا
هل عليه شيء قال لا وفيه ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم فيختص بمثل المستضعفين
والسفهاء ومنها ما ورد بطرق عديدة عن النبي من رفع امور عن امته منها ما لا يعلمون
وفيه انه يمكن ان يكون المراد رفع المواخذة كما في ساير تلك الامور دون الحكم كالذنب
عن الذنب والمعفو عنه وقد يستدل بروايات اخر يظهر ما فيها بعد ما ذكرنا ومما قد يستدل
به ايضا انا نقطع بان المسلمين من زمن الرسول الى زمان القائم ما كانوا يتوقفون في كل
واحد من حركاتهم وسكناتهم وماكولهم وملبوسهم ومحل حلولهم وغير ذلك وبان الرسول
يوم البعث لم يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف دون الرخصة وكذا كان حال الائمة
وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار وفيه انه معارض بسوالهم في كثير من الاحكام حتى ان
كتب الاحاديث مملوة من سوالات اصحاب الائمة وابناءهم وقال سبحانه فاسئلوا اهل الذكر
ولو كان الاصل في كل شيء لم يرد حكمه الاباحة لما سئلوا واما افعالهم التي لا يتوقفون فيها
فانما كان في الاكثر مما لا يمكن انفكاكهم عنه عقلا كالكليات الحركة والسكون والاكل والنوم
وامثالها او كان مما علم اذن الشرع فيها بالعادة او ملاحظة تقريرات الشارع او بالعمومات
او الاطلاقات وما لم يكن كذلك وكانوا يجوزون النهي عنه فلا نسلم عدم التوقف وترك السوال
واما قياس بدو البعث على غيره انما يصح لو كان النزاع في مطلق ما لم يصل فيه نهي سواء علم
عدم صدور النهي عنه او احتمل واما اذا كان في الثاني فلا هذا ثم ان الاخباريين اجابوا
عن ادلة الاباحة بوجوه ضعيفة جدا اقويها انها تدل على الاباحة مع عدم العلم بالحرمة
واخبار التوقف والشبهة توجب العلم بها فلا يكون مصداق الاخبار الاباحة الا قبل
ورود الشرع او بالنسبة الى من لم يصل اليه اخبار النهي وفيه اولا المعارضة وثانيا عدم دلالة
اخبار النهي وثالثا عدم جريان التخصيص الاول في جميع الاخبار بل مطلقا على اصولنا
استدل الخاطر بما استدل به في الطائفة الاول وتم جوابه وباخبار الكف عن الشبهة و
الاحتياط ويأتي جوابها احتج المتوقف بظواهر جامعة بين اقسام خمسة الاول الاخبار الدالة

٤

على النهي عن القول والافتاء بغير علم وهي كثيرة ومنها ما يدل على التوقف والتثبت و
الكف فيما لا يعلم ويأتي طائفة منها في مسئلة الحسن ووجه الاستدلال بها واضح والثاني
الاخبار الواردة في ان لله سبحانه في كل واقعة حكما اتى به الرسول وهي ايضا عديدة مر بعض منها
في مسئلة الحسن والقبح ووجه الدلالة انها يدل على ان لكل شيء حكم مخصوص وعلى هذا
فكيف يمكن الحكم باصل البراءة بل يجب الفحص فان وجد فهو والا فيتوقف والثالث الاخبار
الدالة على وجوب الاحتياط كما يأتي في منهاجه الرابع الروايات الامرة بالوقوف عند
الشبهة مطلقا كما رواه الراوندي في الصحيح عن ابي عبدالله انه قال الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فدعوه ورواية الزهري الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثا
لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه وفي النهج في ذم قوم يقول اقف عند الشبهات
وفيها وقع وعن امير المؤمنين لا ورع كالوقوف عند الشبهة وعنه ايضا من صرحت له العبر
عما بين يديه من المثلات حجزه التقوى عن تقحم الشبهات وفيما كتب الى الاشتر او تقحم
في الشبهات وفيما روي عنه في نهج العقول واحذروا الشبهة وعن ابي جعفر اذا اشتبه
الامر عليكم فقفوا عنده الى غير ذلك والخامس الاحاديث المصرحة بكون الامور ثلثة حلال
بين وحرام بين وشبهات بين ذلك يجتنب عنها ويوقف عندها كما في مقبولة ابن حنظلة
حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ
بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وعنهم انما الامور ثلثة امر بين رشده
فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله وعن رسول الله ان لكل
ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك الى ان قال فدعوا الشبهات و
الجواب اما عن القسم الاول فبوجوه اربعة الاول ان هذه الاخبار لو كانت دالة لكان وروده
علينا وعليهم على السواء لان الطايفتين متفقتان في التوقف في الحكم الواقعي والخلاف
في ان التكليف ظاهرا فيما لا يعلم حكمه الواقعي ما هو فنحن نقول يجوز فعله وتركه وهم يقولون
يجب تركه وكل يتمسك فيما يقول بظواهر فكيف صار قولنا بالاباحة الظاهرية قولا بما لا يعلم
دون قوله بالحرمة وبالجملة لا ادري ما وجه تسمية الاخباري نفسه بالمتوقف دون المجتهد مع
انهما متوقفان في الواقعي دون الظاهري نعم لو كان يقول لا ادري الظاهر ايضا ولو سئل
عنه عن شرب التتن لم يجب بوجوب الترك لكان لتوقفه وجه ولكنه ليس كذلك كما يدل عليه
تمسكه باخبار الشبهة والاحتياط الثاني انه لا يرد تلك الاخبار على المجتهدين اصلا بيان ذلك

ان ههنا امورا اربعة احدها الامر المخصوص الذي لا نص فيه بخصوصه كشرب التتن والثاني
عنوان ما لا نص فيه والثالث الحكم الواقعي لخصوص شرب التتن والرابع حكمه من حيث انه مما
لا نص فيه اي حكم ما لا نص فيه وواحد من هذه الاربعة يصدق عليه انه مما لا يعلم اتفاقا وهو
الثالث وواحد من هذه الاربعة اخر مما وقع الخلاف في انه هل هو مما يعلم اولا وهو
الرابع فان المجتهدين يقولون انه معلوم والاولان لا يصدق عليهما انفسهما انهما
ما لا يعلم بل على الاول انه ما لا يعلم حكمه المخصوص والثاني انه مما وقع الخلاف في حكمه
وبعد ذلك نقول الظواهر الناهية عن غير العلم بين ناه عن القول والافتاء والاتيان
بما لا يعلم واتباعه وبين امر بالكف والتوقف فيما لا يعلم وبين امر بالتوقف فيما لا يعلم
ولا شك ان المراد بما لا يعلم في الاول لا يمكن ان يكون ما لا يعلم حكمه كشرب التتن اذ لا
معنى للقول بشرب التتن والافتاء به ونحوه بل المراد به حكم لا يعلم وقد عرفت انه منحصر
فيما نحن فيه بالثالث لان الرابع موضع الخلاف ومن المعلوم ان المجتهدين ايضا متوقفون في
الثالث فلا يقولون ما لا يعلمون ولا يفتون به واما ما لا يعلم في الثاني يمكن ان
يكون هو الحكم اي توقفوا في حكم لا يعلمون واذا جاءكم او نزل بكم حكم لا تعلمونه فتوقفوا
فيكون كالاول او ما لا يعلم حكمه كشرب التتن اي توقفوا فيما لا يعلم حكمه وح يكون
تلك الاخبار واردة على المجتهدين لانهم لا يتوقفون فيما لا يعلم حكمه ولكن لا دليل
على ان المراد الثاني فلا ايراد عليهم ولا ينافي تلك الاخبار قولهم الثالث انا سلمنا
دلالة تلك الاخبار على وجوب التوقف في كل ما لا يعلم حكمه ولكن نقول ان كل محتمل
للحرمة الذي لا نص على حرمته معلوم الحكم لا اقول من جهة اخبار الناس في سعة مما لا يعلمون
ورفع عنهم ما لا يعلمون وكل مجهول الحكم حلال وامثاله كما قيل لامكان المعارضة
بالمثل بل بالصنف الرابع من اخبار الاباحة وهو المصرح بان كل ما لم يحرم في القران
فحكمه الحلية وما لا نص فيه منه الرابع انا لو اغمضنا عن جميع ذلك نقول انه يقع التعارض
بين تلك الاخبار واخبار الاباحة والتعارض بينها وبين بعضها وان كان بالتساوي ولكن
مع الصنف السادس بالعموم المطلق فان موضوعه كل مجهول الحلية والحرمة مما فيه حلال
وحرام وهذا اخص مطلقا مما لا يعلم او لا يعلم حكمه فيجب تخصيص العام كما هو القاعدة
المجمع عليها وقد يجاب عن ذلك القسم بان مرادهم من ذلك المنع عن العمل بالقياس وفيه
منع ظاهر فانه لا شاهد على ذلك في كثير منها وقد يجاب ايضا في ضمن الجواب عن جميع الاقسام
بوجوه اخر غير تامة يأتي ذكرها واما الجواب عن القسم الثاني فبمنع دلالة الاخبار على ان لكل

واقعة

واقعة حكما بينه النبي واودعه عند اهله بل يدل على ان كل واقعة كان لها حكم بين
النبي حكمها كما ذكرنا في مسئلة الحسن والقبح سلمنا ولكن نقول ليس مدلول تلك الا
خبار الا ان لكل واقعة حكما في الواقع وانه مكلف به لكل احد وصل اليه ويجب
الفحص على من لم يصل اليه هو لكنه لا يدل على انه الحكم لمن طلبه ولم يصل اليه لانه
تكليف بما لا يطاق بل هو مسكوت عنه فلا ينافي الحكم بالبراءة له وايضا نقول دلت على
ان لكل واقعة حكما يجب على الجاهل طلبه ومن الوقايع حكم ما لم يصل الينا حكمه الواقعي
فيجب الطلب وجدناه بعد الطلب الاباحة هو الحكم الواقعي للشيء من حيث انه غير معلوم
الحكم بخصوصه وان لم يكن حكمه من حيث انه الشيء الفلاني هذا كله مع ان هذه الا
خبار لو وردت لو وردت عليهم ايضا لان ما لا نص فيه يمكن ان يكون مباحا فكيف يحكمون
بوجوب الاجتناب واما عن القسم الثالث فيما يأتي في بحث الاحتياط من عدم الاقتضاء
لاثبات الوجوب واما عن القسمين الاخيرين فبالجوابين الثالث والرابع عن القسم
الاول وبان اخبار الشبهة لا يفيد ازيد من استحباب التوقف عندها وذلك لان
بعضها وان كان بلفظ الامر الدال على الوجوب الا ان منها ما يصرح بعدم الحرمة
ومنها ما هو ظاهر فيه فمن الاول ما روي في كتاب الكفاية لعلي بن خزاز القمي بسنده
عن الحسن بن علي انه قال واعلم ان في حلالها اي الدنيا حساب وفي حرامها عقاب وفي
الشبهات عتاب الى ان قال وان كان العتاب فان العتاب يسير وفيه عن امير المؤمنين
حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك الى ان قال والمعاصي حمى الله عز وجل
من يرتع حولها يوشك ان يدخلها فان قوله فمن يرتع حولها اشارة الى الشبهة فلا
تكون معاصي كما ان قوله حمى الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك يدل على انها
ليست بحرامه سبحانه وروي ايضا ان من ارتكب الشبهات نازعته او دعته نفسه الى المحرمات
فيكون غيرها ومما يظهر منه الاستحباب ما مر من قوله لا ورع كالوقوف عند الشبهة
وقوله حجزه التقوى عن تقحم الشبهات الى غير ذلك فان امثال هذه الالفاظ ظاهرة
في الاستحباب مع ان مقبولة ابن حنظلة التي هي اقوى اخبار الشبهات واردة في حكم ما
تعارض فيه النصان وفيما كانت الشبهة باعتبار تعارض النصوص والاخبار الصحيحة صريحة
في عدم لزوم التوقف ح وان الحكم هو التخيير وليس الاخذ باحدهما حراما فيكون المراد
بقوله ارتكب المحرمات انه اشرف عليه وتعرض لما هو محتمل له كما يقال من سافر وحده ضل
عن الطريق ولمن ذهب الى مقابلة الاسد اهلك نفسه وكذا روايتا الراوندي

والزهري فان اخرها يدل على ان الشبهة فيما لا نعارض فيه النصان فلا يدل الا على حرمة الشبهات الا باستعمال لفظ الخبر في معنيين وهو خلاف الاصل وكذا باقي الاخبار المذكورة وغيرها بين صريح في الندب او ظاهر فيه ومضعفه لا يثبت منها زيادة عليه وتدقيق ان لفظ الخبر في بعضها ايضا صريح في الاستحباب وكذا قوله في المقبولة هلك من حيث لا يعلم وكذا التثليث وجعل الشبهات غير الحرام وفيه نظر وقد يجاب عنها ايضا بانها يدل على ان الاحكام ثلثة ولو لم يحمل التوقف فيها على لكراهة لزم ان لا زيادة فانه يكون الحكم ح الحلال البين والحرام البين والشبهة التي يجب التوقف فيها والشبهة في الموضوع التي يجب الاجتناب عنها قطعا وبانه لا شبهة في شمول الشبهة الشبهة التي يجب التوقف فيها والشبهة في الموضوع وربما احتمل الوجوب غير الحرمة والاخباري لا يقول بوجوب التوقف فيهما فما هو جوابه هو جوابنا وبانه صرح في بعض الاخبار الصحيحة بان الجهل بنفس الحكم اعذر من الجهل بموضوعه فالتوسعة في الاخير يوجب التوسعة في الاول ايضا ويمنع صدق الشبهة على ما لا نص فيه لكون الحكم معلوما باخبار الاباحة ويرد على الاول ان للاخباري ان يقول ان ما يجب الاجتناب عنه من الحلال البين اذ المراد فيه ما يجوز فعله او يقول ان التثليث المدلول عليها الحرام البين والحلال البين والشبهات ولا ينافي ذلك كون الشبهات على قسمين وعلى الثاني ان له ان يقول ان الاخبار الدالة على خصوص حلية الموضوع المشتبه كثيرة كما يأتي فيخص بها اخبار الشبهة ثم يصح ما ذكر فيما احتمل الوجوب وغيره وعلى الثالث ان ما يدل على اعذرية الجاهل بنفس الحكم يدل على ان المراد فيه بالجاهل من لم يتمكن من السؤال والفحص بزعم اعتقاده بالحكم وغير ما نحن فيه وعلى الرابع انه لا شك في الصدق مع قطع النظر عن اخبار الاباحة وبها وان ثبت الاباحة ولكن يعارضها اخبار الشبهة فللخصم المعارضة بانها ليست مما لا يعلم بل علم وجوب الاجتناب والحاصل ان مورد اخبار الاباحة والشبهة واحد وجعله معلوما باعتبار احدهما دون الاخر غير جائز وقد يجاب عن مطلق اخبار الموقفين فيما معارضه لما دل على اصالة البراءة وهو اقوى سندا او دلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل فهي اولى بالتاويل او الطرح وبان غاية الامر التساوي فيرجع الى ما تعارض فيه النصان والمختار فيه ايضا التخيير فيرجع الى اصل البراءة وبانها محمولة على ما اذا امكن الرجوع الى الائمة وبان المراد منها بيان حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة وبانها ضعيفة السند فلا حجية فيها والكل منظور فيه اما الاول

فلنمنع

فلنمنع كون اخبار الاباحة اقوى سندا بل الحق ان اخبار الطرفين من غير محصورة بحيث لا يمكن ان يحكم على احدها باصحية السند بل الظاهر ان كلا من الطرفين مشتمل على الانواع الاربعة للحديث وكذلك وضوح الدلالة فانه لا وجه لجعل دلالة قوله لا تقولوا ما لا تعلمون او قفوا عند ما لا تعلمون ادون من دلالة الناس في سعة ما لم يعلموا او رفع ما لا يعلمون واما الاعتضاد بالكتاب فهو حاصل للطرفين واما الدليل العقلي فلا تقويه له هنا فان اخبار التوقف لا يدل على وجوب الكف فيما لا يعلم اصلا بل فيما لا يعلم حكمه من غير هذه الاخبار الاخرى انه اذا قال احد لعبده حكمك ما كتبت في الدفتر الفلاني وما لم تعلم حكمه فلا تقربه لا يعد قبيحا اصلا واما الاعتضاد بالسنة فلم اعلم وجهه واما الثاني فلان التخيير لا يرجع الى اصل البراءة ولو كان راجعا اليه لاجل انه احد طرفي التخيير لكان التوقف ايضا كذلك واما الثالث فلانه تقييد بلا شاهد واما ما وقع في بعض الاخبار فهو في تعارض النصوص وليس هذا باولى من تقييد اخبار الاباحة بالموضوع واما الرابع فلانه يمكن للخصم المعارضة بالمثل واما الخامس فلا امر هذا ثم انا قد ذكرنا ان النزاع انما هو في الشبهة في نفس الحكم واما في موضوعه فقد وافق الاخباريون المجتهدين في القول بالاباحة والمراد بالشبهة في الموضوع ويقال الشبهة في الطريق ايضا ان يكون نفس الحكم من الحلية والحرمة معلوما واشتبه موضوعه بمعنى انه يعلم حلية شيء وحرمة اخر ولشتبه شيء انه هل هو من افراد الاول او الثاني كما اذا اشتبه اللحم بانه مذكى او ميتة مع العلم بان المذكى حلال والميتة حرام والاشتباه في الموضوع على وجهين احدهما ان يعلم ان طريان الحالة الفلانية موجب للحلية او الحرمة وشك في عروضها للموضوع وعلى هذا اقسام لانه اما يعلم ان الحالة الاولى الاباحة وشك في طريان الحالة المحرمة كما علمت مملوكية وشك في طريان الغصب عليه او بالعكس كالعكس او لا يعلم الاولى كدم شك انه من ذي نفس او غيره وصوت اشتبه انه غناء ام لا او يعلم الاولى وزوالها وشك في ان الطارية هل هي الموجبة للاباحة او الحرمة كاللحم اذا شك انه من المذكى او الميتة والثاني ان يعلم ان الشيء الفلاني حلال والاخر حرام واشتبها وهذا ايضا على اقسام لان الاشتباه تارة يكون لاجل الامتزاج بحيث لا يمكن التمييز كالحنطة المملوكة والمغصوبة واخرى لاجل النسيان كالثوبين النجس والطاهر اذا التبس احدهما بالاخر وثالثة لاجل امر اخر من عوارض الالتباس الخارجية والقسم الثاني من الاول خارج عن محل الكلام للاتفاق على حرمته لمكان الاستصحاب وسائر الاقسام يحكم بحليته للاصل وفي بعضها للاستصحاب ايضا ثم المحكوم عليه بالحلية في اقسام الثاني كل فرد فرد

لا المجموع كما يأتي ثم انه كما عرفت لا خلاف في الاباحة في جميع هذه الاقسام الا في المحصور من الوجه الثاني كما يجيء ونقل الاجماع عليه متكرر واكثر ما مر دال عليه ويدل عليه اخبار اخر بخصوصه كما رواه في في وتب عن الصادق عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثيرة لحمها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين عليه السلام تقوم ما فيها ويؤكل ما يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها اغرم له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا ندري سفرة مسلم او سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا وروايته ابي الجارود وفيها بعد السؤال عن الجبن وانه يجعل فيه الميتة اذا علمت انه ميتة فلا تاكله وان لم تعلم فاشتر وبع وصحيحة ضريس وفيها بعد السؤال عن السمن والجبن في ارض المشركين اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكل واما ما لا تعلم فكل حتى تعلم انه حرام وصحيحة ابي بصير عن احدهما قال سألته عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا والمراد بالاختلاط الالتباس او المراد انه اذا اختلط يحل حينئذ شراء بعضه وفي صحيحة الحلبي عن الباقر عليه السلام قال اتى رجل فقال اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ورثت منه قد كان يربي وقد اعترف ان فيه ربا واستيقن ذلك قال ان كنت تعرف ان فيه مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا فان المال مالك والمراد بالاختلاط هنا ايضا الالتباس وفي صحيحة الاخرى ايضا عنه عليه السلام لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد عرف ان في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره فان له حلال طيب فليأكله وان عرف منه شيئا انه ربا فليأخذ راس ماله وليرد الزيادة وفي رواية جراح عنه عليه السلام لا يصلح شراء السرقة والخيانة اذا عرفت وفي رواية اسحق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي رواية عنه عليه السلام قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا لا يعرف الحلال من الحرام فلا باس وهذه الروايات بعض منها يدل على الاباحة في اقسام الوجه الثاني وبعضها يدل عليها في بعض الاقسام الاول وكان تلك الاخبار صارت سببا لتفرقة الاخباريين بين الشبهة في الحكم وموضوعه وقد ذكر شيخنا الحر للتفرقة كلاما لا باس بايراده قال ما عبارته بعد حذف بعض الزوائد ان سال سائل يا معشر الاخباريين ويا اهل التوقف فيما لا نص فيه لقد جعلتم الشبهة على قسمين وسميتموها باسمين الشبهة في نفس الحكم وفي طريقه ما حد هذين النوعين وهل لكم نص من سادة الثقلين في التقسيم الى القسمين وانتم توجبون التوقف في احدهما دون الاخر مع ان اسم الشبهة يصدق عليهما

واجاب

واجاب بان حد الشبهة في نفس الحكم كمن شك في ان اكل الميتة حلال او حرام وحد الشبهة في طريقه ما اشتبه فيه موضوع الحكم مع كون محموله معلوما وهذا التقسيم يستفاد من الاحاديث من وجوه عقلية ونقلية وبقي قسم متردد بين القسمين وهو الافراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شيء من الامور الدنيوية بل بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها في نفسها كبعض افراد الغناء الذي ثبت تحريم نوعه واشتبهت انواعه في افراد يسيرة وبعض افراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه بعض افراده ومنها شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاحاديث دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر ما يدل على ذلك منها قولهم عليهم السلام كل شيء فيه حلال او حرام فهو لك حلال وهذا واشباهه صادق على الشبهة التي في طريق الحكم فان اللحم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة قد اشتبهت افراده في السوق فاذا حصل الشك في تحريم الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما ومنها قولهم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك وهذا ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم والا لم يكن الحلال ولا الحرام البين موجودا لوجود الاختلاط والاشتباه في النوعين من زمان ادم ومنها انه قد ورد الامر باجتناب ما يحتمل التحريم والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم ومنها انه قد ورد النهي عن اجتناب كثير من الشبهات في طريق الحكم كقولهم اشتر من اسواق المسلمين وكل ولا تسئل ومنها ان ما ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم لاشتباه العموم لاشتباه الحكم وللافراد الغير الظاهرة الفردية وغير ذلك خرج منه الشبهات في طريق الحكم كقولهم اشتر من اسواق المسلمين بالاحاديث فبقي الباقي ومنها ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد اقرب منه ومنها ان نفس الحكم يجب سؤال النبي والامام عنه وكذا الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وقد سئل الائمة عن ذلك وطريق الحكم لا يجب سؤال الائمة عنه ولا كانوا يسئلون عنه بل علمهم بجميع افراده غير معلوم ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم امر مقدور لان انواعه قليلة واما الشبهة في طريقه فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه ووجوب اجتناب ما زاد على الضرورة حرج عظيم لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع ما لا يستلزم تركه الهلاك ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه ومن الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب الا به واجب انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في الفرق بين الشبهة في الحكم وطريقه صحيح ولكن التقسيم

الذي جعل مترددا بين القسمين ليس الا من الثاني فانه اذا وقع الشك في ان هذا الموت
داخل تحت الفناء الذي ثبت تحريمه لا يرجع الا الى الشك في صدق الموضوع الثابت
تحريمه على الفرد المذكور وكذا بعض افراد الجهات ويمكن التوجيه بان يقال اشتبا
حلية شيء معين وحرمته كاللحم المخصوص يتصور على ثلثة وجوه احدها ان يكون لاجل اشتباه
حلية المذكى مع العلم بكون التذكية ما هي وبكونه مذكى وثانيها ان يكون لاجل اشتبا
كونه مذكى او ميتة مع العلم بحلية المذكى وبكون التذكية هو قطع الحلقوم والاوداج و
ثالثها ان يكون لاجل اشتباه كون قطع الحلقوم خاصة تذكية ام لا مع العلم بكون المذكى
حلالا وبان هذا اللحم ما قطع حلقومه خاصة والاول من الشبهة في الحكم قطعا والثاني من
الشبهة في طريقه كك والثالث يحتمل ان يكون شبهة في الحكم من حيث ان الشبهة باعتبار
الشبهة في حقيقة التذكية التي بيانها من وظيفة الشارع ايضا وانها ما هي ايضا من الاحكام وقد
صرح بها في الاخبار وان يكون شبهة في الطريق من حيث ان التذكية حقيقة ايضا من الموضوعات
وان بين الشارع امثالها والمرجع في معرفتها اللغة او العرف كما ان المرجع في معرفة
سايرها الحس والبينة وامثالها والصوت المشتبه وما اشبهه حاشية من قبل الثالث ولما
كانت اخبار شبهة الموضوع ظاهرة بل بعضها صريحا في الوجه الثاني وكذا اكثر ما ذكر لاخراج
شبهة الموضوع جعل الثالث من باب شبهة الحكم ولكن الوجوه التي ذكرها للتفرقة بين
الشبهتين غير صحيحة اما الاول فلان قولهم كل شيء فيه حلال وحرام كما يصدق على الشبهة
في الطريق يصدق على الشبهة في الحكم ايضا كما سلمنا ولكن يصدق عليها اخبار اخر ذكرها
وهذا لا ينافيها مع ان صدقه على الوجه الثالث المتردد فيه لا يقبل التشكيك واما
الثاني فلان فيه اولا انا لا نقول باختصاص قولهم حلال بين الخ بالموضوع حتى يجب
وجود الاقسام الثلثة فيه بل نقول انه لو سلمنا عدم الحلال البين في الموضوع
لكان جميعه من القسمين الاخرين ويكون الاول في الحكم فقط وثانيا ان البين هو
الذي بينه الشارع وقد قرر الشارع علامات ودلائل لحكمنا بكون شيء حلالا
كاليد والتصرف وامثالها فكلما كان كك يكون بين الحلية على المكلف ولو حمل
على الواقع لم يجد البين في الاحكام ايضا الا نادرا لعدم امكان العلم بالحكم الواقعي
في امثال ذلك الزمان مع ان في الموضوعات ما يعلم حليته الواقعية ايضا كالسما
والشطوط والاودية والموات المحياة وما يملك بالغوص والاصطياد وامثالها
واما الثالث فلانه لا يدل على عدم الاجتناب اذا اشتبه الموضوع مع انه معارض

عليل

بما يدل على التخيير كما ان الرابع لا يدل على الامر بالاجتناب اذا اشتبه الحكم واما الخامس
فلمنع ورود ما يدل على وجوب الاجتناب عن الشبهات سلمنا ولكن كما ان المخرج
للشبهات في الطريق موجود كذلك الشبهات في الحكم كما مر ولا تنحصر الشبهة فيهما
حتى يرد خروج جميع افراد العام واما السادس فلمنع عدم وجود وجه اقرب وهو
تخصيص الشبهتين او الحمل على الاستحباب وكان غرضه من تلك الوجوه انه ورد الامر
باجتناب عموم الشبهة ثم باجتناب خصوص شبهة الحكم وحلية شبهة الموضوع فيحمل
الاول على الثاني وجوابه ظ واما السابع فلانه لو لم يكونوا يسألون عن شبهة
الطريق فمن اين علم الحلية فيها مع انكم اربابا التوقف فيما لا نص فيه وما هذه الاخبار
المتكثرة الواردة في السؤال عن الموضوع المشتبه قوله وطريق الحكم لا يجب السؤال عنه ان
اراد انه لا يجب السؤال من ان مثل هذا ما حكمه فلانم عدم وجوبه وعدم علمهم بحكمه
ولو لم يسألوا عنه فمن يسأل وكيف يمكن حكمهم فيه بالحلية ولا يمكن بالحرمة واما الثامن
فلمنع عدم امكان الاجتناب عن الشبهة في الطريق كما عرفت ولو سلم فاللازم حلية
ما يلزم من اجتنابه الحرج لا مطلقا واما التاسع فلانه ان اريد وجوب اجتناب الحرام
الواقعي وان لم يعلمه المكلف فمع كونه ممنوعا جار في شبهة الموضوع ايضا وان اريد
وجوب اجتناب ما يعلم حرمته فلانم انه لا يتم الا باجتناب ما يحتمل الحرمة هذا ثم ان
المجتهدين القائلين باباحة الشبهة في الموضعين قد قسموا الشبهة في الموضوع اولا الى
الوجهين المذكورين ثم الثاني الى قسمين المحصور وغير المحصور ومرادهم من المحصور ما يعد في
العرف محصورا ومن غير المحصور ما يعد فيه غير محصور وفي الكفاية انه ذكر بعضهم
انه يمكن جعل المرجع في صدق الحصر وعدمه الى حصول الحرج والضرر بالاجتناب عنه
وعدمه قال وربما يفسر غير المحصور بما يعسر حله وحصره انتهى ومرجع الاخير الى
ما ذكرنا وفي اطلاق المحصور وغير المحصور على ما لا يحصل الحرج بالاجتناب عنه وما يحصل
تكلف اذ قد يحصل بالاجتناب عن الثوبين وقد لا يحصل بالاجتناب عن الف ثوب
ثم فرق جماعة منهم بين القسمين وقالوا بوجوب الاجتناب فيما اذا كان محصورا و
بالاصل والاباحة في غير المحصور ونسب ذلك الى الاكثر والظاهر خلو كلمات القدماء
عن ذلك التفصيل فالمراد الاكثر من غيرهم وهو الظاهر من المعتبر والشرايع والتحرير والذكرى
وغيرها الجامع ونص جماعة من المتاخرين ومنهم والدي المحقق في كتبه الاصولية
والفروعية على عدم الفرق واجراء حكم الاصل في الجميع وهو الظاهر من الشافعي

الارشاد وهو الحق لاشتراك الدليل فاخراج الموضوع المحصور من دون مخرج ومخصص
ظاهر البطلان فالاصل فيه ايضا الاباحة بمعنى انه يجوز استعمال غير المساوي للحرام واما
الجميع فلا اذ استعماله يحصل القطع باستعمال الحرام ومن الاخبار المتقدمة ما يدل عليه
ايضا كما يأتي وذلك في المحصور وغيره فاذا اشتبه اناء نجس مع طاهر او اكثر فالاصل
في كل هو الطهارة وجواز الاستعمال نعم لما يقطع من استعمال الجميع باستعمال النجس فلا يجوز
والمفصلون يقولون بذلك في غير المحصور دون المحصور واستدلوا على ذلك بوجوه
الاول تنقيح المناط حيث ورد الامر بالاجتناب عن الجميع في الانائين المشتبهين والعلة
هي الاشتباه وهي متحققة في ما زاد عنهما وفي غير الاناء وفي المشتبه بغير النجس من المحرمات و
الثاني وجود النجس والحرام القطعي فالحكم بطهارة الجميع او حليته حكم بطهارة النجس وحليته
وبطهارة واحد او حليته ترجيح بلا مرجح الثالث انه لا شك في ان اجتناب النجس والحرام
واجب وهو لا يتم الا باجتناب الكل وما لا يتم الواجب الا به واجب الرابع ان اشتغال الذمة بالصلوة يستدعي البراءة
اليقينية وهي لا تحصل الا بالطهارة من غير الماء المشتبه ولبس غير الثوب المشتبه ويتم المطلوب
بعدم الفصل الخامس ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية فاذا علم
ان في الشيء حراما او نجسا فيعلم ان في استعماله مفسدة فيجب اجتناب الجميع ولما كانت هذه
الوجوه جارية في غير المحصور ايضا قالوا في وجه الفرق انه قام الدليل على حلية المجموع
وطهارته في غير المحصور وهو انه لا يمكن في غير المحصور الاجتناب عن الكل لاستلزامه الحرج
بخلاف المحصور وايضا استعمال الجميع الذي يتحقق به العلم باستعمال الحرام في المحصور ممكن
عادة واما غيره فلا يتحقق للمكلف الواحد ذلك العلم وكون المكلفين باجمعهم ارتكبوا
الجميع لا يضر لان كل مكلف يعلم نفسه كما في وجدان المني في الثوب المشترك
وايضا الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى يشملها ادلة الاصل لان حرمة احدها
او نجاسته يقينية ويرد على الاول منع قطعية العلة بل عدم ظنيتها وعلى الثاني اولا المعارضة
بوجود الحلال والطاهر القطعيين وثانيا انه ان اريد بالحكم بحلية الجميع او طهارته
الجميع من حيث هو اي بشرط الاجتماع فاستلزامه للحكم بحلية الحرام الواقعي او نجاسته مسلم
وان اريد المجموع على البدلية بمعنى ان استعمال هذا حلال اذا لم يكن معه الاخر ليكون مباحا
تخييريا من قبيل الواجب المخير فاستلزامه للمحذور ممنوع وثالثا انا نحكم بحلية احدهما ولا
ترجيح بلا مرجح لانه انما هو لو لم نحكم بحلية الاخر ايضا ولكن نحكم بها اي على النحو الذي
نحكم بحلية احدهما وهو على البدل نحكم بحلية الاخر ايضا والتوضيح انه منع الشارع عن

استعمال

استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم حرمته والمجموع من حيث المجموع معلوم
الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الاخر فيجب اجتنابه وكل
منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا ولا يرجح احدهما حتى يلزم ترجيح بلا
مرجح ولا المجموع حتى يلزم العلم باستعمال الحرام فان قيل الحرام المعلوم في كل منهما بشرط
الاجتماع اما هو المشروط او الشرط او مجموعهما والكل باطل قلنا غير الثلثة فان ههنا امور
اربعة مجموع الشرط والمشروط وكل منهما بعينه واحدهما لا بعينه اي المجهول عندنا و
الحرام هو الاخير ونجاسته كل بشرط الاجتماع اما هو المشروط والشرط او مجموعهما والكل
باعتبار اشتماله على ذلك لا باعتبار نفسه ولا شرطه واذا ترك واحد لم يشمل الباقي على
الواحد لا بعينه من المجموع فلذا يجوز استعماله فان قيل الحرام قد يكون مجهول الحرمة
ولا يجب اجتنابه وقد يكون معلوم الحرمة وهو على قسمين معلوم العين ومجهولها
والذي علم وجوب الاجتناب عنه هو الاول والحرام في كل منهما بشرط الاجتماع او في
المجموع هو الواحد المجهول بعينه فباي دليل يجب اجتنابه قلنا اولا انه للاخبار المتقدمة
كصحيحة ابن سنان حيث قال ع اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكل واما ما لا تعلم فكل
وفي رواية اسحق بن عمار يشتري منه ما لا يعلم انه ظلم فيه احدا وفي رواية عبد الله بن
سليمان كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك بان فيه الميتة وجه
الدلالة انه ما لم يترك من الجميع شيئا وللحرام يصدق انه علم انه قد خلطه الحرام او انه ظلم
فيه احدا او ان فيه الميتة واذا ترك المساوي فلا يعلم ان الباقي خلطه الحرام او ظلم فيه
احدا وفيه الميتة وفي المعاني النفس الامرية ولكن لما لم يمكن التكليف بدون العلم فاشترط
في وجوب الاجتناب العلم بكونه ذلك الشيء الحرام واما شرطية العلم بكونه اما من هذين العينين
او الاعيان فلا دليل عليه مثلا حرمت الميتة وهي موضوعة لحقيقة النفس الامرية ولكنها
مقيدة قطعا بالمعلوم كونه ميتة فالمعنى حرمت عليكم كلما علمتم كونه ميتة وذلك التخصيص
قطعي ولكنه عام بالنسبة الى هذا الشيء المعين او احد الاشياء فانه اذا علم كون احد هذه
الاشياء ميتة يصدق على احدها لا بعينه انه ما علم كونه ميتة فيجب الاجتناب عنه فان قيل
قولهم حتى يعرف الحرام بعينه يخرج الواحد لا بعينه قلنا ليس معنى قوله حتى تعرف الحرام
بعينه ان تعرفه بعين تشخصه الخارجي اذ اللحم المطلق مما فيه حلال وحرام ومطلق الميتة منه
او كل فرد منها او الواحد لا بعينه من تلك الاشياء ايضا مما علمت حرمته بخصوصه اي
بخصوصية الحرمة بحيث تميزه عما عداه من حيث هو سواء كان تعينا خارجيا متشخصا او غيره

كمطلق الميتة مثلاً او كل فرد منها معلوم الحرمة ويحكم بحرمته وان لم يكن موجوداً خارجاً ولم
تعرفه بعينه الخارجي بل المراد حتى تعرف الحرام بخصوصه اي بخصوصية الحرمة بحيث يمتاز
عما عداه من حيث هو سواء كان عيناً خارجياً متشخصاً او غيره كمطلق الميتة او كل فرد منها او
الواحد لا بعينه من تلك الاشياء ايضاً مما علمت حرمته بخصوصه فان الواحد لا بعينه
ايضاً شيء مخصوص ممتاز عن غيره بحيث لو ارتفع عنه عدم التعيين لم يكن هذا
الشيء والحاصل ان كلاً من المطلق وكل فرد والواحد المعين متميز لخصوصيته بها
ممتاز عن غيره واذا صرح الشارع بحرمة كل واحد منها يصدق عليه انه حرمه بخصوصه فعرف
الحرام بعينه فان قيل كيف يحرم الواحد لا بعينه قلنا كما يكون ميتة والتوضيح انا لا نقول
بان الشارع صرح بتحريم الواحد لا بعينه بل بتحريم الميتة وصار واحد لا بعينه اي عندنا
لا في الواقع ميتة فصار حراماً فان قيل المجموع من حيث هو او كل بشرط الاجتماع غير الواحد
لا بعينه بل يتضمنه فلم صار حراماً قلنا لان باستعماله يحصل العلم باستعمال الواحد لا بعينه الذي
هو حرام وسبب الحرام وبما ذكرنا اندفع ما يقال من انه اذا جعل المناط عدم العلم
بارتكاب الحرام فلم لا نقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل
مرتبة والذي يوجب حصوله هو اذا ارتكب الجميع دفعة ووجه الاندفاع انه قد
علمت ان بارتكاب كل منهما بشرط الاجتماع مع البواقي يحصل العلم بارتكاب الحرام سواء
كان اجتماعهما في آن واحد او آنين او الفرد الاخير الذي يرتكبه يتحقق معه الشرط فيكون
حراماً لا لانه حرام معلوم بل لانه سبب للحرام الذي هو العلم باستعمال الحرام ولانه الفرد
الواحد للشرط المذكور ويرد على الثالث انه ان اريد بالواجب الذي جعل الاجتناب
عن كل فرد مقدمة له الاجتناب عن الحرام الواقعي فالوجوب ثم وان اريد الاجتناب عن
الحرام المعلوم فكون الاجتناب عن كل فرد مقدمة له ثم بل المقدمة هي الاجتناب عن
المجموع او كل فرد بشرط الاجتماع مع البواقي وعلى الرابع انه يحصل اليقين بالبراءة
مع الطهارة بفرد من ذلك الماء او لبس فرد من ذلك الثوب بملاحظة ادلة الاباحة
وعلى الخامس ان اللازم منه وجوب الاجتناب عن الجميع وهو مسلم واما لو ترك المساوي للحرام
لا يحصل العلم بارتكاب المشتبه واما وجوب الاجتناب عما يحتمل المشتبه فلا نقول به
هذا كله مع ان ما ذكره من الفرق بين المحصور وغيره فاسد اما الاول فلانه ان اريد
لزوم العسر والحرج في غير المحصور كلياً فهو ثم فان الصحراء الوسيع الذي يتنجس موضع
منها قد لا يحتاج اليه احد وان اريد جزئياً فقد يتحقق في المحصور ايضاً فان الثوبين

او ثلثة اثواب قد يكون بحيث يلزم من تركهما الحرج لواحد فلو اوجب الحرج الجزئي الحكم
بالجواز الكلي للزم ذلك في المحصور ايضاً والا فلزم عدمه في غير المحصور ايضاً مع ان لازم
العسر والحرج دوران الحكم مدارهما سلمنا ولكنه انما يكون في النجاسة لو لم يمكن لمن
يلاقي موضعاً من الصحراء ان يغسل عضو الملاقي واما اذا امكن فلا حرج ولذا لم نحكم بطهارة
الغائط مع ان لكل احد يلاقيه بيده ويغسله في كل يوم مرات سلمنا ولكنه يصير سبباً للجواز
استعمال النجس لا الطهارة كالمضطر الى استعماله ولجواز اكل الحرام لا لعدم اشتغال الذمة
بعوضه كالمضطر ايضاً فان قيل هذا يصح في النجاسة واما اذا اشتبه الحرام ففي غير المحصور
يلزم الضرر على المالك ولا ضرر في المحصور قلنا قد يكون الضرر في المحصور اشد
كما اذا اشتبه فرس مغصوب مع عشرة افراس فان ترك المجموع اشد ضرراً مما اذا اشتبه غنم
مسروق بين خمسماة غنم او اشتبه الموضع المغصوب من ضيعة وسيعة فان ترك مجموعها اقل
ضرراً مما اذا اشتبه مجموع هذه الضيعة وضيعة اخرى مع ما ثلثه مغصوبة واما الثاني
فلان فيه اولاً انه كما اذا اشتبه درهم مغصوب مع درهمين يحصل العلم بالتصرف في الحرام
بالتصرف فيهما كذلك اذا اشتبه مع عشرة الاف درهم يحصل العلم بمحض التصرف فيها فالفرق
تحكم وثانياً ان امكان حصول العلم باستعمال الجميع في المحصور يوجب المنع عن
استعمال الجميع وما المانع من استعمال الزايد عن المساوي للحرام او النجس وما ذكر من حكم
واجد المني في الثوب المشترك يجري في المحصور ايضاً اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده
واما الثالث فبان سبب عدم الدخول ان كان العلم بوجود الحرام فهو في غير المحصور ايضاً
متحقق وان كان محصوريته فهي غير موجبة ومن هنا نجد المتاخرين من استند في وجوب
الاجتناب من المحصور وعدمه من غيره بالاستقراء ولو ثبت لا يكون الا ظنياً ولا حجية فيه
وبالجملة المسئلة واضحة جداً بعد ما ثبت ان الحرام المحتمل لا يجب اجتنابه فيكون هذا اصلاً
يجري في موارده الا ما اخرجه الدليل كالانائين المشتبهين واما في الثلثة فلا وكذا في غير
الانائين مما لا دليل فيه ثم اعلم ان ههنا قولاً اخر وهو ان في الحلال المشتبه يجب التخلص
بالقرعة لما ورد انها لكل امر مشكل ولما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف
العقول عن ابي الحسن الثالث انه سئل يحيى بن اكثم عن رجل اتى قطيع غنم فراى الراعي ينزو على
شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا
فاجاب ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع
على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم يفرق النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان

فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب اما عن عمومات
القرعة فلان المشكل هنا الحرام الواقعي ولا تكليف باجتنابه بخصوصه للاخبار المتكاثرة
واما ما يجب اجتنابه فلا اشكال فيه واما عن خصوص الرواية فبانها ضعيفة فلا يثبت سوى
الاستحباب سلمنا ولكن الثابت منها هو الحكم في خصوص المورد فلا يتجاوز عنها كما في
الانائين وقال المحدث المجلسي في اربعينه بعد نقل هذه الرواية هذا الخبر يدل على ان
الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد
في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة
وقيل يجوز التصرف فيه اجمع الا الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او تلبس
بالحرام وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام
فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلاً ونقلاً انتهى اقول مراده بالعقل
دلالته على عدم التكليف بما لا يعلم وبالنقل الاخبار المتقدمة وضعفه ظاهر فان العقل
يدل على انه لا تكليف اذا لم يعلم الحرام وهو هنا معلوم وهو الواحد لا بعينه والاجتناب
عنه ممكن كما مر واما النقل فهو يدل على وجوب الاجتناب عن المجموع كما ذكرنا لا على
جواز استعماله واما ما يتوهم دلالته عليه فلا دلالة له فان منها صحيحة ابي بصير المتقدمة
ابي بصير المتقدمة حيث سئل عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه
غيره حيث دلت على انه مع الاختلاط يجوز شراؤه وهي لا يدل على ان مع الاختلاط يجوز
شراء الجميع بل معناه انه اذا اختلط مع غيره فلا باس بشراء السرقة اي لو كان ما اشتراه
هو السرقة والخيانة فلا باس به لعدم علمه بكونه هو السرقة وبعضهم وجه جواز البيع حينئذ بانه
لاجل انه يحصل مع الاختلاط في مقابلة الثمن ما يملكه البايع لا لكونه حلالاً ومنها قوله ع
في صحيحة الحلبي المتقدمة وان كان مختلطاً مع غيره فكله اذ يمكن هنيئاً ووجه عدم الدلالة
انه ليس ما اختلط معه مذكوراً فيمكن ان يكون المراد انه ان كان المال الموروث مختلطاً
مع غيره فكله اذ يمكن ان يكون الربا قد دخل في تلك الغير وانفصل ومنها صحيحته الاخرى وهي
ايضاً كسابقته وارادة الاختلاط مع الغير فيها اظهر والمراد بمعروفية الربا فيهما معروفية
قدره ومنها قوله ع في بعض الروايات المتقدمة وان كان خلط الحرام حلالاً فاختلطا
جميعاً لا يعرف الحلال من الحرام فلا باس ووجه عدم الدلالة ان قوله لا باس ليس صريحاً
في نفي الباس عن الجميع ومنها الروايات المتقدمة المصرحة بان كل شيء او كل شيء فيه
حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وبعد ما ذكرنا من ان بعد العلم

بحرمة واحد من المجموع عرف الحرام بعينه فعلم عدم الدلالة واني المحضان ما فيه الحلال و
الحرام واقعاً فمجموعه حلال حتى تعرف ان فيه الحرام ويحصل معرفة حرمة واحد منه فانه لا يكون
المجموع حينئذ حراماً لتحقق معرفة الحلال بعينه **البحث الثاني** في بيان اصالة
نفي الوجوب فيما كان محتملاً له وقد نقل جمع منهم السيد الصدر والشيخ الحر اجماع جميع
المجتهدين والاخباريين عليه وعنون الثاني في الفصول المهمة باباً لاثبات ذلك
ونفي وجوب الاحتياط فيما فيه الا ان ما ادعى المحقق قال في جامعة الاصول ان الظ
ان بعضاً منهم اي من الاخباريين هنا ايضاً يذهبون الى وجوب الاحتياط وبالجملة لا كلام
في ثبوت ذلك الاصل ايضاً والاجماع يدل عليه والدليل العقلي المتقدم يرشد اليه وكثير
من الايات والاخبار السابقة تجيبه بل يمكن ان يقال ان جميع ما يدل على اصالة نفي الحرمة
يدل على ذلك ايضاً اذ كلما يحتمل الوجوب فتركه يحتمل الحرمة فاذا انتفى حرمة تركه بالاصل انتفى
وجوب الفعل به ايضاً وقد استدل له الشيخ المذكور في الكتاب المسطور ببعض الاخبار الدالة
على حصر الواجبات في الامور المخصوصة ثم اكثر ادلة التوقف وجميعها في الاول يدل عليه
هنا ايضاً والجواب الجواب **البحث الثالث** في اصل نفي اشتغال الذمة بحقوق الناس
وهو ايضاً مجمع عليه لم نجد المخالف فيه احداً والدليل عليه بعد الاجماع والاستصحاب ان اشتغال
الذمة يستلزم وجوب ابرائها وذلك تكليف يصح نفيه بما مر من الاخبار والايات مع ان
اكثر ادلة المتوقفين غير جارية في خلاف ذلك ويدل عليه اكثر الاخبار الواردة في بيان
احكام الدعاوي ايضاً كما لا يخفى على من راجعها **البحث الرابع** في اصل نفي الاستحباب
والكراهة وقد ذكر والدي طاب الله مضجعه هذا الاصل في الجامعة وقل من تعرض له من الا
صوليين الا ان الفقهاء يتمسكون به في الفروع بحيث يظهر منه اجماعهم عليه فهو الحجة في
المقام مضافاً الى ان الاستحباب والكراهة المطلوب فيهما هو مطلوبية الفعل او الترك
عن المكلف وتعلق الطلب بدون اطلاع المكلف عليه غير معقول بل تحققه يتوقف عليه فهو
اللازم عليه الفحص والمفروض عدم الاطلاع بعد الفحص اللازم وما يمكن تحققه من دون
مدخلية علم المكلف هو رجحان الفعل او الترك واقعاً او محبوبيته وهي ليست حكماً للمكلف
ولا منفية بالاصل وهذا الدليل جار في نفي الحرمة والوجوب ايضاً واما الايات والاخبار
المتقدمة فالدال منها ظاهر الاختصاص في نفي الوجوب والحرمة وما يشمل نفي الاستحباب
والكراهة ايضاً غير واضح الدلالة كما اشير اليه نعم الاخبار الدالة على الاستصحاب دالة
على نفي الكراهة والاستحباب ايضاً فان قيل قد علم تعالى عدم الحكم الازلي بالاخبار

الدالة على الاستحباب دالة على نفي الكراهة والاستحباب ايضاً فان قيل قد علم زوال عدم الحكم الازلي بالاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكماً والدالة على انه ما من شيء الا وجاء فيه كتاب او سنة عدم الحكم والذي لا يعلم ان الحادث بعده فهو اي شيء هو فلا يمكن استصحاب العدم قلنا اولاً ان من الوقائع والاشياء ما لم يصل الينا نفي حالته الازلية وورد حكم استصحابها فيجب اتباعه وثانياً انه ان اريد دلالة الاخبار على ان لكل واقعة وشيء بخصوصه حكم وكتاباً او سنة فهي ممنوعة وان اريد الاعم من الخصوص فهو مسلم ودلالة الاستصحاب دالة على حكم ما نحن فيه بالعموم ويتحقق حكم اخر او مجيء اية او خبر اخر فيه غير معلوم منفي باخبار الاستحباب ووجوده حكم اخر او خبر اخر ليس مما يكون فيه كتاب او سنة او له حكم وثالثاً انا سلمنا ذلك ولكن القدر المعلوم تعلق ذلك الحكم الذي لكل واقعة او هو مدلول ما جاء من كتاب او سنة بعد ما لم يرد وما تعلقه بغير ذلك فلا يثبت من الاخبار والاصل عدمه **تنبيهات الاول** اعلم ان بعد انتفاء الوجوب والتحريم والاستحباب والكراهة الشرعية وان لم يلزم الاباحة الشرعية لاحتمال السكوت وعدم الحكم اما بعد نفي الشارع الوجوب والتحريم واثبات السعة والحلية كما ورد في الاخبار وبغير الاستحباب والكراهة كما ثبت من الاجماع يلزم الاباحة الشرعية اذ بالتصريح بالسعة والحلية ينتفي السكوت والحرمة ويبقى الثلثة الاخر ينتفي غير الاباحة الشرعية او بالسكوت هو لازم لنفي الاربعة واثبات السعة ولا يلزم في ثبوت الاباحة الشرعية التصريح بها بل يكفي التصريح بما يستلزمها ونفي الاربعة الاخرى مع اثبات السعة يستلزم ثبوتها نعم يمكن اثبات الاباحة الشرعية بانتفاء الاربعة الاخرى ولو من غير جهة نفي جهة به بل يجعل السكوت بالفعل لابعيد ان يثبت الاباحة العقلية بل بمعنى ان العقل قاطع بان ما لا حكم للشارع فيه بالنسبة الى نحن فبالنسبة اليه يتساوى الطرفين عنده فيثبت الاباحة الشرعية بلسان العقل الذي هو الرسول من الباطن واما اثبات الاباحة الشرعية بصريح الاخبار كما قد يتوهم او بواسطة الاباحة العقلية التي يحكم العقل بها فيما لا مضرة فيه ولا نص من الشارع كما قيل فغير صحيح اما الاول فلان غاية ما يثبت من الاخبار هي السعة فيما لا يعلم وحلية الفعل والترك وهما اعم من الاباحة لتحققهما مع الاستحباب والكراهة ايضاً واما الثاني فلمنع الاباحة العقلية اولا كما مر وعدم استلزامها هذا المعنى للشرعية ثانياً كما سبق في بحث الحسن والقبح واختصاصها بما فيه نفع ثالثاً واضعف من ذلك ما قيل في وجه اشتراط الاعمال الاصل والحكم بالاباحة على الفحص من ان العقل يحكم فيما لا مضرة فيه ولا نص بالاباحة العقلية ولكن بعد ملاحظة نهي الشارع عن كثير مما لا يحكم العقل فيه بالمضرة ينفي

جزمه بالاباحة الا بعد الفحص وعدم وجدان نهي الشارع ويظهر ضعفه مما مر مضافاً الى انه لا يحصل العلم بعدم النهي بعد الفحص سيما في زمان الغيبة وخصوصاً مع وجدانه ثانياً مكرراً بعد عدمه مع الفحص اولاً **الثاني** اعلم ان شرط اجراء الاصل استفراغ الوسع في الفحص عن الادلة والامارات فلا يجوز قبله للاجماع القطعي بل الضرورة ولانه لولاه لزم اختلال امر الشريعة وسقوط ما يعلم وجوده مجملاً من التكاليف ويدل عليه ايضاً قوله عز شأنه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وساير ما ورد في الامر بالسؤال والتفقه في الدين وروي في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال لا يسع الناس حتى يسئلوا ويتفقهوا وما ورد من ان طلب العلم فريضة وانه يجب الرجوع الى الاحاديث ورواتها ولولا ذلك لكان نشر الاحاديث وتدوينها ولولا ذلك لكان بل سؤال اصحاب الائمة عن الاحكام بعد ملاحظة قوله سبحانه لا يكلف الله نفساً الا ما اتيها لغواً عبثاً بل وكذا ابيان الرسول بجميع ما يحتاج الناس اليه ومثلنا مثل عبد اعطاه سيده طوماراً وقال له امرتك باحكام كثيرة فيه وعليك بمطالعته والعمل بجميع ما فيه ثم قال وما لم تعلمه فاعمل فيه بالاصل فكما لا يجوز له ترك مطالعة الطومار والعمل بالاصل تمسكاً باني لا اعلم فكذا نحن فانا نعلم قطعاً انا مكلفون باحكام اجمالاً وتفاصيلها في مظان الادلة وانعقد الاجماع على وجوب الرجوع اليها ودل عليه العرف والعادة وورد في الكتاب والسنة الامر بالسؤال وفي الثاني الامر بالرجوع الى الاخبار فلا يجوز تركه والعمل بالاصل قبله ومن هذا يظهر عدم جواز تمسك العامي بالاصل حيث انه لا يعلم مظان الادلة ولا كيفية الاستدلال وعدم لزوم الفحص قبل ورود الشرع لعدم مظنة العثور على الدليل ح ويظهر ايضاً وجه عدم معذورية الجاهل في نفس الحكم اذا علم اجمالاً وجود احكام ووجه ما قالوا من ان الاصل لا يعارض دليلاً مع انه لا يكون مما لا يعلم ثم ان الفحص اللازم هل هو بالقدر الذي يحصل معه العلم بعدم دليل يتمكن من الوصول اليه ولو بالمسافرة الى بلاد نائية وتحصيل كتب يجوز وجود دليل فيها او يكفي فيه الظن بذلك مطلقاً او مع القدر الميسور من الفحص في ذلك الوقت الحق هو الاخير اذ لا يثبت من ادلة وجوب الفحص ازيد عنه كما لا يخفى على المتامل فيها مضافاً الى ان الاولين مستلزمان للعسر والحرج بل الاجماع على خلافهما منعقد ولم يعهد ذلك من احد من العلماء نعم تقوية الظن كلما امكن احسن هذا واعلم ان الفحص اللازم انما هو فيما اذا كانت الشبهة في نفس الحكم واما اذا كانت في طريقه فلا ولو حصل الظن

فيه بظهور خلاف الاصل لو تفحص لاختصاص ادلة الفحص بالاول بل انعقاد الاجماع على خلافه في الثاني وعدم حجية هذا الظن وكذا حكم الشبهة في حقوق الناس فلو قال احد لغيره ارجع الى دفترك حتى يظهر اشتغال ذمتك لي او مثل ذلك لا يجب الرجوع نعم خرج بعض المواضع ههنا بالاجماع والاخبار كلزوم سؤال الحاكم عن المدعي عليه الشهود وامثال ذلك وكذا الشبهة في متعلقات الاحكام كالاشتراك والنقل والتخصيص وقد ذكر بعض المتاخرين شروطاً اخر ايضاً الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتاً لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في احد الانائين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر اقول الوجه في اشتراط ذلك ان الحكم الشرعي الذي يستلزمه اعمال الاصل خلاف الاصل ايضاً فما لا نعمل بذلك الاصل الثاني ولا نجريه هو ترجيح بلا مرجح اذ اعمال الاصل الاول دون هذا الاصل لا مرجح له او يعمل به ايضاً وهو مستلزم لجمع النقيضين ان نعمل بلازم الاصل الاول ايضاً وانفكاك اللازم عن الملزوم ان لم نعمل به هذا اذا لم يستلزم اعمال الاصل الثاني ثبوت الحكم الاول ايضاً والا فيصير الجميع واظهر اذ اعملهما معاً جمع للنقيضين ان نعمل بلازم الاصل الاول ايضاً وانفكاك اللازم عن الملزوم ان لم نعمل واعمال احدهما خاصة ترجيح بلا مرجح وذلك كما في مثال الانائين لو قلنا فيه باستلزام اصالة طهارة احدهما الحكم بنجاسة الاخر فانه لو كان كذلك لكان من الجانبين فلا يمكن اعمال احدهما وظهر من ذلك انه يرجع هذا الاشتراط الى اشتراط عدم تعارض اصل اخر معه وظهر عدم ورود ما ذكره السيد الصدر رداً على ذلك الاشتراط من ان تعدد الا انه الدليل على عدم اشتغال الذمة بشيء فالمرجح له دليل فاذا فرض ان ذلك الاستدلال موجب لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه اذ لا شيء يوجب عدم صحة الاستدلال الا ثبوت شغل الذمة بشيء اخر وهذا اذا كان بالدليل فلا محالة لفرض عقل ولا نقل حتى يوجب عدم الاستدلال بما ثبت حجيته والاصل دليل ثابت الحجية قيل ومن هذا القبيل ما اذا شك في دين مستغرق لمال الاستطاعة فيتمسك باصالة عدمه يوجب وجوب الحج عليه وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل وايضاً يلزم انه اذا شك في طهارة ماء وتراب ليس غيرهما سقوط الصلوة اذ يلزم من اجراء اصل الطهارة فيهما التكليف بالوضوء والتيمم بل الصلوة ووجه عدم الورود ان قوله اذ لا شيء يوجب عدم صحة الاستدلال الا ثبوت شغل الذمة بشيء اخر فيه ان الموجب لعدم صحة الاستدلال غير ما ذكر فانه لزوم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين او انفكاك اللازم عن الملزوم والعجب ان

من ذكر هذا الشرط في الاصل ذكر في الاستصحاب ايضاً الا انه غير ضبط بذلك وفي الاستصحاب بعدم معارضة استصحاب اخر معه والمورد المتقدم ومن بعده في ذلك الايراد بعد ما سلم الا شتراط في الثاني دون الاول مع ان مرجعهما واحد ولا يخفى انه يمكن دفع الجدور الذي ذكره لا اعمال الاصل في صورة كون استلزام الثبوت من جانب واحد دون الجانبين بان يقال انا نعمل باحد الاصلين وهو المستلزم لثبوت الحكم من جهة اخرى دون الاصل الاخر الغير المستلزم لثبوت الحكم المنفي بالاصل الاول وذلك كما في مثال الدين والحج فان نفي الدين بالاصل مستلزم وعلة لثبوت الحج بخلاف نفي وجوب الحج بالاصل فانه ليس علة لثبوت الدين فان الدين مانع من الاستطاعة وارتفاع المانع مع وجود ساير اجزاء العلة علة تامة بخلاف الحج فان انتفائه ليس علة لثبوت الدين وكذا مثال الماء والتراب فان نجاسة الماء والتراب مانع عن التطهير بهما فانتفائها موجب لامكان التطهير بل وجوبه مع الانحصار بخلاف عدم وجوب التطهير فانه ليس علة لنجاسة الماء والتراب والوجه في اعمال الاصل المستلزم دون الاخر ان الثابت من حجية الاصل وجواز اعماله انما هو اذا لم يكن دليل على الثبوت بل هو مقتضى الاصل واما اذا كان دليل عليه الاخر ولو كان اصلاً اخر فلم يثبت حجيته بل ثبت عدمها والاصل المستلزم لما لم يعارضه دليل الثبوت يكون معمولاً به بخلاف الاخر فمثال الاصل عدم وجوب الحج ما لم يدل دليل على وجوبه ولكن ثبت وجوبه هنا بوجود المال وعدم الدين الثابت بالاصل الخالي عن المعارض فيجب الحج ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في اصل عدم الدين واما في صورة استلزام الثبوت من الجانبين كما في مثال الانائين لو كان من هذا القبيل فلا يمكن اجراء شيء من الاصلين فالحق اشتراط اعمال الاصل بعدم كونه مستلزماً لثبوت حكم اخر بنفسه او باصل مستلزم لثبوت ما نفاه الاصل الاول لا اشتراطه بعدم كونه مستلزماً لثبوت حكم مطلقاً وقد حصل الخلط لغير واحد من متاخري المتاخرين في هذا المقام ومقام تعارض الاستصحابين فصار نظرهم في هذا المقام مقصوراً على الصورة الاولى وورد والاشتراط بما سبق ثم غفلوا عن ذلك في بحث الاستصحاب واضطربوا في حكم تعارض الاستصحابين حتى قيل بما يشبه خلاف البديهة فقيل في الصيد المشكوك في تذكيته الواقع في الماء القليل بنجاسة الصيد وطهارة الماء مع حكمه بنجاسة القليل بالملاقاة وسياتي تحقيق ذلك ببيان ابسط في بحث تعارض الاستصحابين ثم لا يخفى ان ما ذكر من مثال الانائين ليس من شيء من الصورتين اذ لا يستلزم التمسك بالاصل في احدهما ثبوت تكليف في الاخر اذ مقتضى اصل الطهارة

كل منهما جواز استعماله والموجب لوجوب الاجتناب عن الاخر هو استعمال الاول دون
جوازه اذ مع الجواز يجوز الترك واستعمال الاخر والاستعمال غير العمل بالاصل وايضا
كان قبل اجراء الاصل الاجتناب عن احدهما واجبا وبعد اجرائه لم يزد تكليف على ما كان
الثاني ان لا يصير التمسك بالاصل سببا للضرر وسلم قال ما خلاصته ان اجراء اصل
البراءة من شغل الذمة بحقوق الناس مشروط بعدم عروض ما يناسب الشغل كضرر مسلم
مثل ان يحبس شاة فمات ولدها او رجلا فهربت دابته او فتح قفصا لطاير فطار فح لا يمكن
على سبيل القطع اجراء الاصل بل ينبغي التوقف والصلح لاحتمال
اندراج مثل هذه الصورة في قوله لا ضرر ولا ضرار وفيما يدل على حكم من اتلف مالا
لغيره قال والدي العلامة المحقق في جامعة الاصول بعد ذكر ذلك ما حاصله ان التمسك بالاصل
لنفي شغل الذمة انما يكون فيما لم يتحقق دليل على الشغل والا فلا يجوز وما ذكر اما قام
الدليل فيه على الشغل او لا فعلى الاول لا وجه للحكم بانه ينبغي التوقف والصلح لان المفروض
قيام الدليل وان لم يقم فيمكن التمسك بالاصل لعدم تحقق ما يدل على الشغل فان الدليل
الذي لا يمكن معه التمسك بالاصل هو الذي كان صالحا لتاسيس الحكم لا الذي وقع
الشك فيه انه صالح ام لا فالصورة المذكورة ان علم دخولها في قوله لا ضرر ولا ضرار
او في غيره يجب الحكم بشغل الذمة وان لم يعلم يمكن اجراء الاصل ومجرد احتمال الدخول
لا يصلح لنفي امكان اجرائه اذ لا شك ان جريانه انما يكون فيما وقع الشك والاحتمال
وما ذكره من الفرق بين الصورة المذكورة وغيرها فاسد اذ بعد عدم حصول اليقين
في اندراجها تحت ادلة نفي الضرر ومثلها يكون داخلة في ادلة اصل البراءة اذ يصدق عليها
انها مما لا يعلم انتهى كلامه قدس سره وهو كذلك الثالث ان لا يكون في اجزاء
العبادات فاذا شككنا في كون شيء جزءا لعبادة لا يمكن نفيه باصالة العدم بل لا بد من
الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية قال والدي ره في التجريد بعد ذكر ذلك و
فساده ظاهر وهو كذلك بل قيل انه لا خلاف في جواز اجراء الاصل فيها وانه ليس في كلام
الاوائل والاواخر ما يظهر منه خلافه ووجهه بعد ما عرفت من اصالة نفي التكليف والوجوب
والندب ظاهر فانه كما ان معنى اصل عدم الاحكام ليس عدمها في الواقع ونفس الامر بل
عدم كونها احكاما في حقنا كذلك المراد هنا نفي الجزئية في حقنا والمراد بكونه جزءا في
حقنا والمراد وجوب الاتيان به او استحبابه في ضمن العبادة والاصل عدمه او نقول ان
الوجوب او الندب وصف لازم للجزء وبنفيهما ينتفي الملزوم فيتركب قياس هكذا لو كان

هذا جزءا للعبادة لكان واجبا او مندوبا ولكنه ليس بواجب ولا مندوب للاصل فليس بجزء
فالمنفي بالاصل على الاول هو نفس الجزء باعتبار تفسيره بالواجب والمندوب تبعية الفعل
وعلى الثاني وصفه اللازم وبنفيه الجزئية بالاستدلال واما نفي نفس الجزء بمعنى ما يتركب
عنه الشيء باصل العدم كما قيل فلا اذ الثابت من الاصل هو اصل عدم الاحكام لا غيرها
ثم لو جعل الاصل بمعنى الاستصحاب يحتمل امكان اجراء الاصل في نفي نفس الجزئية بمعناها
الحقيقي ايضا حيث ان العبادات ماهيات مخترعة جعلية حاصلة من ضم الاجزاء بعضها الى
بعض فقبل الجعل والاختراع لم يكن هذا الجزء المشكوك فيه متعلق الجعل داخلا في ماهية
مخترعة مسماة بهذا الاسم الخاص فيستصحب وان كان فيه تامل ومن ذلك يندفع ما عسى
ان يتوهم من انه لما كانت نفي الجزئية او الشرطية بتبعية نفي الوجوب فاذا ثبت وجوب شيء
بدليل من خارج كالتسليم وترك التكبير في الصلوة لم يجر فيه اصالة نفي الجزئية والشرطية
مع ان اصالة عدم تعلق الامر به بتبعية الامر المتعلق بما شك في كونه كلا او شرطا له اي
عدم تعلق هذا الامر به او عدم ملاحظة التوقف واعتباره ينفي الجزئية والشرطية ايضا
بل قد يكون للاجزاء والشرائط احكام اخر مخالفة للاصل ايضا وقد يتوقف في اثبات جواز
اجراء الاصل في نفي الاجزاء انه لا مانع منه فان المانع اما وجوب تحصيل القطع في ماهية
العبادات لتحقق التكليف بالمجمل فيها وانقطاع البراءة السابقة وانسداد باب العلم
فهو منتف اذ لو كان ذلك مانعا لكان في نفس الاحكام ايضا لثبوت حكم مجمل لكل واحد
من الموضوعات ايضا فما يدل على عدم وجوب تحصيل القطع في الاحكام يدل عليه في
الماهيات ايضا واما امكان الاتيان بجميع المحتملات فهو ايضا لا يصلح مانعا فانه لو كان
مانعا لكان في نفس الاحكام ايضا وان كان امكان وجود الدليل على الجزئية فهو ايضا
في الاحكام قائم ونقول بعدم اجراء الاصل فيهما الا بعد الفحص اقول ان كان غرضه
بيان رفع المانع والاتكال على وجود المقتضي الذي ذكرناه بالوضوح فهو صحيح واما
ان كان غرضه اثبات اجراء اصل العدم في نفس الجزء برفع المانع فغير صحيح لان المقتضي له
غير موجود نعم يتم هذا على ما قرره بعض اخر بان ضم اليه وجود المقتضي فقال
ان سبب العمل بالاصل في الاحكام هو كونها مما يتوقف على بيان الشارع وانسداد
باب العلم ببيانه اوجب العمل بالظن الحاصل بعد الفحص والاصل ايضا منه وهذا بعينه جار في
اجزاء العبادات وهذا حسن في نفي نفس الجزء باي معنى فسر بالاصل لو تم ما ذكره سببا
للعمل بالاصل في الاحكام ثم المانع من اجراء الاصل في اجزاء العبادات امور منها

ان اشتغال الذمة بالعبادة يقيني فلا يرتفع الا باليقين وجوابه اولا انا نرفعه باليقين فان
الاصل بعد القطع بحجيته وجوابه انه قائم مقام اليقين وثانيا ان المراد ان كان اشتغال الذمة
بالعبادة المركبة من الاجزاء المعلومة فالبراءة اليقينية يحصل بمجرد الاتيان بها وان كان
اشتغالها بالمركبة منها ومن الاجزاء المشكوك فيها فاليقين بالاشتغال ثم فانه اذا قال الشارع
صل وعلمنا كون التكبير والقيام والركوع والسجود اجزاءها وشككنا في السورة فالشغل بصلوة
ذات تكبير وقيام وركوع وسجود يقيني واما بغيرها فلا فان قيل ههنا امور ثلثة قول الشارع
صل وما علم منه كون الاربعة الاولى اجزاء للصلوة وما اوجب احتمال جزئية السورة ايضا ولا شك
لا يوجب القطع بتكليف ولكن كلا من الاولين يوجبه اما الاول فبماهية الصلوة واما الثاني فبماهية
ذات الاجزاء الاربعة وما علمنا البراءة منه هو الثاني دون الاول بل لا نعلم البراءة منها
الا بالاتيان بذات الاجزاء الخمسة قلنا المفروض انا نعلم ان ماهية الصلوة اما ذات الاربعة
او الخمسة وليس ههنا ماهية اخرى حتى يحصل العلم بالتكليف بها ولم يوضع الصلوة لغيرهما بل ههنا
ماهيتين احدهما محل القطع والاخرى موضع الشك فاين الثالثة وما هي فان قيل ماهية الصلوة
امر معين في الواقع مردد عندنا بين الماهيتين ولا شك ان الماهية المتصفة بهذا الوصف غير
الماهيتين فهي المكلف به ولا ضير فيه لامكان الامتثال بالاتيان بالماهية الموجب للعلم
بحصول ذلك المعين في الواقع بل لا بد ان يكون هي محل التكليف بالصلوة لانها الموضوع له
للفظ الصلوة فيكون معنى صل افعل ماهية معينة واقعا مرددة عندك بين ذات الاربعة و
الخمسة ولتوقف العلم بفعلها على الاتيان بذات الخمسة يكون واجبة ويدل على دلالة قول صل
على ذلك انك تقطع به على تكليف وليس هو التكليف بذات الاربعة لانه لم يعلم بقوله صل بل
بالاستدلال بانها داخلة في كل من معنيي الصلوة قلنا ليس ماهية الصلوة والموضوع له للفظ
الصلوة هو مطلق الامر المتصف بالوصفين اي المعين في الواقع المردد عندنا لان شرط الوصفين
حتى يكون ماهية ثالثة غير الماهيتين بل الموضوع له معين في الواقع وغرضه وصف التردد فمعنى
صل اما افعل ذات الاجزاء الاربعة التي لا نعلم انها معنى الصلوة بعينها او افعل ذات الخمسة
التي هي كذلك بل لا معنى للمعين في الواقع الا احد هذين المعنيين فليس ههنا امر ثالث يتعلق
التكليف به وقولك انك تقطع بقوله صل على تكليف لو قلنا لا نسلم بل يعلم به ارادة المكلف
بالكسر شيئا ولكن تعلق التكليف بالمكلف لا يكون الا بتفهيمه فانه ان كان بين الامرين قدر
مشترك كما في المثال يعلم التكليف به بتفهيمه الاجمالي والا فيعلم التكليف بالتخيير بضميمة عدم
الترجيح والحاصل انه يعلم تحقق التكليف لنا بما يقتضيه ضم القواعد الاجتهادية ولذا لا يثبت

تكليف اصلا لو لم يكن معنى الصلوة معلوما بوجه حيث لا سبيل للقواعد وثالثا ان احتياج
الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية انما هو لاجل الاستصحاب وبعد ارضا استصحاب البراءة
اليقينية عن ذات الخمسة الحاصلة قبل تعلق التكليف بتلك العبادة ولا ترجيح لاحدهما على
الاخر ورابعا ان وجوب تحصيل البراءة اليقينية عند تردد المكلف به ممنوع كما يأتي في بحثه
وخامسا ان من الاجزاء ما يحتمل ان يكون زيادته موجبة لبطلان العبادة كما اذا شك في
صلوة انه ثلث ركعات او اربع فكما انه لا يحصل اليقين بالبراءة بفعل الثلث لا يحصل بفعل
الاربع ايضا فيعارض تلك القاعدة في طرفها الزيادة معها في طرفها النقصان وتخاليه
عن المعارض ومنها ان التمسك بالاصل في ذلك موقوف على ثبوت حجية الاستصحاب حتى
في نفس الحكم لان حال العبادة حال الحكم وفيه اولا منع التوقف بل يثبت بادلة اصل عدم
الوجوب وثانيا انه ان اريد استصحاب حال الشرع فمع انه حجة في نفس الحكم ايضا كما يأتي
لا مدخلية له بالمقام وان اريد استصحاب النفي فالمراد من عدم حجيته في نفس الحكم انه لا يثبت
به حكم اما لو نفي به حكم ولزمه حصر الحكم في شيء اخر فلم يقل احد بعدم حجيته في ذلك وثالثا
ان العبادة لا يثبت به منفردا بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها ومنها انه معارض باصالة
عدم كون المركب من الاجزاء المعلومة فقط هو العبادة المطلوبة كالصلوة مثلا وجوابه
مع كون هذا الاصل جاريا في المركب من المجموع ايضا ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه
هي ونسبة الاصل اليهما على السواء ومنها ان الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج
بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بها وجوابه انه يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني
وقد مر جوابه وهو انه ان اريد اصالة عدم تحقق العبادة المطلوبة يقينا فهو قد علم وان اريد
العبادة المطلوبة احتمالا فهو غير ضائر ومنها انه لا شك ان اللغات توقيفية لا يثبت شيء
منها بالدليل العقلي الذي منه اصل العدم ومن جملة اللغات الفاظ العبادات والمعاجين
والادوية فاذا شك في شيء انه جزء الصلوة يكون الشك في ان لفظ الصلوة هل هي
موضوعة لما كان هذا ايضا جزءا ام لا وايضا النزاع حقيقة في تعيين المعنى وهو لا يخرج عن الحقيقة
والمجاز وهم ضبطوا اماراتهما ولم يعدوا منها اصل العدم بل عدم امكان معرفته من البديهيات
اذ يعلم كل احد انه لا يمكن معرفة لغة اهل الهند بدليل وكذا معرفة حقايق كل طائفة الا
من جهة خواصها التي ضبطوها فانه اذا اطلع احد على معنى بعنوان الا لا بشرط لا يمكنه ان يقول
انه المعنى لاصالة عدم الزيادة كما اذا وقع لفظ الايارج في كلام الشارع وعلم ان الا
هليلج والصبر جزآن منه وشك في بصل العنصل فانه لا يمكن ان ينفي بالاصل عدم كونه جزءا منه

وجوابه ان ما ذكره يصح ردا على من اراد نفي الجزئية الواقعية واما اذا كان المراد نفي الجزئية
في حقنا بمعنى الذي يثبت له حكم العبادة تبعا فلا يصح لان المنفي ح حقيقة هو الحكم دون كونه
جزء واقعيا وبواسطته ينفي الجزئية في حقنا الا ترى انه اذا امر الشارع بشيء ولم يثبت
عندك كون الامر للوجوب فانت تحكم بثبوت الاذن فيه ونفي الوجوب بالاصل ولا يلزم
منه اثبات كون الامر لمطلق الاذن بالاصل فكلما تقول فيه جار مثله هنا ايضا واما ما ذكره
من مثال الايادج فنقول يجري بان الاصل فيه ايضا اذا وقع في كلام الشارع وان لم يجز
صدوره من الطبيب لعدم ثبوت اعمال الاصل في الاحكام الطبية هذا ولا يخفى ان ما ذكرنا
من صحة التمسك بالاصل في نفي اجزاء العبادات يختص بما اذا كانت في مقام الاوامر الايجابية
او الندبية كقوله صل واغتسل يوم الجمعة فلا يجري فيها في مقام النواهي كقوله لا تصل
حال الحيض ويحرم الصلوة عند الحيض بل نقول يجوز الصلوة التي ليس فيها سورة في
الحال لاصالة عدم الحرمة الا فيما ثبت اجماع بسيط او مركب على الحرمة ولا فيما كانت متعلقة
لغير حكم شرعي كقوله الصلوة خير موضوع وضع والصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر لعدم
جريان اصل العدم فيه ولا فيما اذا كانت في مورد السببية لحدوث امر اوزواله كما اذا قال
الشارع العبد يعتق بفعل الصلوة لان الاصل عدم العتق وبقاء الرقية وقد يتصور
ان الطهارات الثلث من ذلك القبيل حيث انها اسباب لرفع الحدث وليس كذلك اذا
لقدر الثابت وجوب احدها لشروط الطهارة او استحبابها مطلقا عند حصول احد اسبابها
وفعلها موجب لرفع هذا الوجوب وانا ربد من الحدث هذه الحالة اي كون المكلف
بحيث يجب عليه ذلك فهو امر يرتفع لا محالة بالاتيان بما علم وجوبه وانما رتب عليه ذلك فلا
ثم يمكن جعلها من هذا القبيل بالنسبة الى المنهية من الصلوة فيما صرح الشارع بالمنع منها
قبلها كما في قوله سبحانه ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا
الا عابري سبيل حتى تغتسلوا او المنوع عنه عن شيء اخر كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
اذ اقرء بالتشديد لا فيما ثبت وجوبه عند الصلوة او امر اخر من غير تصريح بالمنع ولكن
الظاهر ان الطهارات مطلقا خارجة عن هذا القبيل لوقوع بيانها من الشرع والاجماع
على ترتب جميع احكامها على ما يجب او يستحب او على عدم الفصل بين ما يجب وما يجوز
الصلوة او غيرها وكذا يشترط في صحة التمسك بالاصل في نفي الاجزاء ان لا يلزم خلاف
اصل اخر في طرف النقصان كما اذا علم ان الواجب اما ذلك الاقل بشرط عدم الزيادة
او الاكثر كما اذا شك في صلوة انها ثلث ركعات او اربع حيث ان زيادة الركعة يبطل الصلوة

فانه ح وان علم وجوب الاقل من جهة تضمن كل من المهية بشرط شيء وبشرط لا المهية لا بشرط
الا ان زيادة قيد بشرط لا في جانب الاقل مخالفة للاصل وهي وان كانت معارضة لزيادة
بشرط شيء في جانب الاكثر مع خلاف اصل اخر هو وجوب الزيادة ولكن تقدم مرارا ان
اكثرية مخالفة الاصل في جانب لا يوجب ثبوت خلاف اصل اقل في جانب اخر واعلم انه
لا فرق في جواز اجراء الاصل في اجزاء العبادات بين الذي ينتفي المهية بانتفائه عرفا
لو ثبت جزئيته كالركوع والقيام بالنسبة الى الصلوة والذي لا ينتفي كالطمانينة بين
السجدتين والاستعاذة سواء قلنا ان العبادات اسامي للاعم او الصحيح لجريان الدليل
وبذلك يظهر ايضا انه يجوز اعمال الاصل في نفي الشرائط وان قلنا بكون العبادات اسامي
للصحيح وانه لا فرق في جميع ذلك بين القول بالصحيح والاعم ولا يظهر لذلك ثمرة لذلك
الخلاف كما توهم ومنهم من قال بالفرق في بعض ما ذكر وهو ضعيف ثم ان بعض المنكرين
لجريان اصل العدم في مهية العبادات قال ما توضيحه انه لا شك انها كنفس الاحكام في الا
فتقار الى التوقيف وهو اما بالكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل الذي هو اصل
العدم ولما لم يجر الاثبات بالاخير والكتاب ايضا خال عن بيانها ومن السنة ايضا لا يثبت
الا نادرا اذ لم يرد في نص ان مهية العبادة الفلانية ذلك او لفظها موضوع لذلك ثم يثبت
اجزائها غالبا من النص وهو مع انه قل ما يثبت مجموع اجزائها الواجبة وشروطها لا ينفي
كون جزء او شرط اخر مذكور في نص اخر فتعين ان يكون بيانها وثبوتها بالاجماع وان
التي وقع الاجماع على كونها عبادة تكون العبادة المطلوبة وربما نبينا الاجماع من تتبع
الخالف انه ان لم يكن هذا المنفي اي مقتضى جزء او شرط او فساد لكانت العبادة صحيحة
ويثبت بطلان مقتضيه وغفلته فيه وربما لا يسلم ذلك صريحا لكن يظهر من كلامه فانه ايضا
كاف في ثبوت الاجماع اقول لا يخفى ان المراد اما الاجماع على ان مهية العبادة الفلانية
بجميع اجزائها وشرائطها هو هذا لا غير فهو كالنص لا يكاد يوجد غالبا بل توقع ذلك من
النص اقرب فانه قل ما يكون عبادة لم يقع في جزء منها او شرط خلاف واما الاجماع على ان
هذه الاجزاء والشرائط من اجزائها هو كما قال في النص لا ينفي جزء اخر او شرط لم ينعقد الاجماع
عليه او لم يثبت فيحتاج الى ضم اصل العدم او الاجماع على ان المهية الصحيحة موجودة في ضمن
جميع الاجزاء والشرائط الفلانية وان كان بعضها مما وقع الخلاف فيه فهو ليس اثباتا للمهية
وتعيينا لها بل ذلك اثبات لما اندرج فيه المهية جزما لاحتمال اشتمالها على ما ليس جزء
او شرطا بل يكون من المستحبات او لم يكن منها ايضا مع ان من الاجزاء والشرائط ما وقع

الخلاف في كونه مبطلا ام لا كالجهر بالبسملة في الاخفاتية والاخفات بها فان الاقوال
فيها ثلثة الوجوب والحرمة والاستحباب فلا يحصل مهيته وقع الاجماع على اندراج البعض
فيها قطعا واما قوله وربما ثبت الاجماع الخ ففيه او لا انه لو صح ذلك لزم كون جميع المسائل
اجماعيا اذ كل من يخالف في مسئلة يسلم انه ان لم يكن المقتضي او كان المقتضي للقول
ذلك لزم كون جميع المسائل اجماعيا اذ كل من يخالف في مسئلة يسلم انه ان لم يكن الخ وزعم
ان المقتضي لما اختاره موجود ولما رجحه خصمه مفقود بل جميع من لا يعلم قوله في
المسئلة لو علموا بوجود المقتضي لقالوا به وثانيا ان الذي يسلمه المخالف انه ان لم يكن المقتضي
موجودا بزعم خصمه فانه قد يكون الغفلة من جهة فان بطلان دليل المخالف انما هو بحسب اجتهاد
الخصم غالبا مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف بالنظر الى دليل الخصم فيصير
الاجماع تابعا للاجتهاد وفساده ظ نعم امكان ثبوت المهية بالاجماع على القول بالاعم اكثر
والظهر لان الخلاف في كثير من العبادات في الشرائط والاجزاء التي لا ينتفي المهية بانتفائها
عرفا والاجماع منعقد على انتفاء جزء اخر موجب انتفائه للانتفاء العرفي فتامل وقد
يتمسك في اثبات مهيات العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة لان
يق المتبادر فيه هو هذا فيكون حقيقة عندهم فيكون هو مطلوب الشارع اما على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية فلاصالة عدم النقل واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة
عن المعنى اللغوي فيحمل عليه لان كثرة الاستعمال من الشارع فيه صار الى حد اعتقد القوم
ان اللفظ صار حقيقة فيه عنده فيترجح انه المراد لا الذي لم يعهد من الشارع استعماله فيه
او ندر ولا يخفى ان هذا يفيد لو وقع النزاع بين معنيين متباينين جملة ومن جميع الوجوه
او اكثرها واما اذا كان بين معنيين متحدين في اكثر الاجزاء مختلفين في جزء او شرط
فلا لان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى الحادث الذي
اخترعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في ذلك حصول التبادر بالنسبة
الى معنى متصور في الجملة اما مع كونه صحيحا او الاعم ولا يلزم ثبوته بجميع الاجزاء والشرائط
فالرجوع الى عرف المتشرعة انما يناسب لتمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه ولاتفاق
الحال بتفاوت القولين في مسئلة كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم فان القائل بانها
اسامي للصحيحة لا يقول بانه يتبادر عنها عند المتشرعة المهية بجميع اجزائها وشرائطها الواجبة
للعصر بل نقول انها اسامي للمهية المجملة الصحيحة وان لم يعلم جميع الاجزاء والشرائط والقائل
بالاعم لا يقول بانه يتبادر عنها جميع الاجزاء بل يقول ان منها ما لا ينتفي التسمية بانتفائه

عرفا فهي غير معلومة عند المتشرعة **منهاج** ومن الادلة العقلية الاستصحاب
ومحله ابقاء ما كان على ما كان ثم ما كان اما وجودي فاستصحابه يسمى باستصحاب الحال
واستصحاب حال الشرع او عدمي فيسمى باستصحاب النفي واستصحاب حال العقل وعرف
بتعريفات مزيفة مثل انه ابقاء حكم ثبت على ما كان ويرد عليه النقض بابقاء حكم في
الثاني مع العلم به لاجل العلم به او لاجل نص او اجماع ومثل انه الحكم باستمرار حكم يقيني الحصول
في وقت او حال مشكوك البقاء بعده ويرد عليه الحكم بالاستمرار بمجرد نحو وما اذا كان
مظنون البقاء او موهومه واما التحديد بانه كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان
السابق مشكوك البقاء في اللاحق ففساده غير محتاج الى البيان نعم ان كون الحكم كذلك
ليس استصحابا مضافا الى ورود بعض ما سبق عليه ايضا ولو عرف بانه الحكم على حكم ثبت
في وقت او حال ببقائه بعده من حيث ثبوته في الاول مع عدم العلم بالبقاء ولو تقديرا
لكان خاليا عن النقض والمدلول هو اثبات الحكم في الثاني فلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول
والقيد الاخير لادخال ما يدل دليل اخر ايضا على البقاء كما يقولون هذا الحكم للاجماع و
الاستصحاب وفائدته اثبات الحكم لو تطرق نقض على الدليل الاخر فالاستصحاب فيه ايضا
وفي **الاولى** يستصحب ولتحقيق المقام مقدمات **الاولى** قد عرفت
من تعريف الاستصحاب ان اركانه خمسة الحكم وهو المستصحب والزمان الاول والثاني والثبوت
في الاول وعدم العلم بالثبوت في الثاني ولا شك انه لا يتحقق في الاربعة الاخيرة ما يوجب
تكثر اقسامها نعم يمكن التكثر من جهة دليل الثبوت في الاول وعلة عدم العلم اي سبب الشك
في الثاني اما اقسام المستصحب فكثيرة لانه اما حكم عدمي او وجودي والوجودي اما حكم
شرعي او وضعي او موضوع لاحدهما او متعلق له والمراد بالموضوع ما كان محلا للاحكام
محمولا عليه كالصلوة والغسل والغسل والنجاسة والحيض والطهارة وامثالها فيقال الصلوة
واجبة والغسل واجب او سبب لاباحة الصلوة والغسل سبب للطهارة والنجاسة مانعة من
دخول المسجد والحيض عن دخول الصلوة والطهارة سبب لقبول الصلاة وهكذا واما ما وقع في
كلمات بعض الفقهاء من ان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان فالمراد انهما امران ثابتان با
لشرع او الحكم بثبوتهما لشيء ثابت من الشرع اي المراد ان الحكم بهما حكم شرعي باعتبار استلزام
الحكم بالاباحة او السببية او المانعية والمراد بالمتعلق ما كان له مدخلية في ثبوت الحكم او نفيه
ولم يكن حكما ولا موضوعا له كاستصحاب الوضع والمعنى اللغوي وشايع المعنى وغيره والموضوع
والمتعلق على قسمين لانه اما من الامور الشرعية او الخارجية والمراد بالشرعي ما كان من الماهيات

المجرعن الجعلية للشارع كالصلوة والزكوة والغسل والوضوء او امور مترتبة على اسباب جعلها الشارع اسبابا لها كالطهارة والنجاسة والزوجية والمالكية والرقية واضرابها وبالخارجي ما لم يكن كذلك كالرطوبة والجفاف واليوم والليل والطلاق الماء واضافته ونحو ذلك ثم الامور الشرعية مطلقا اي سواء كان حكما شرعيا او وضعيا او من القسم الاول من الموضوع والمتعلق على ثلثة اقسام لانه اما يعلم استمراره ابدا اي ثبت من الشرع كذلك ولا يعلم له مزيل او يعلم له مزيل اي يكون مغيا الى غاية اي يعلم ثبوته الى غاية زمانية او حالية او يعلم ثبوته في الجملة او في وقت معين بمعنى ان يعلم ان استمراره ليس في اقل من ذلك ولم يعلم بعده و ليس المراد بالمغيا ما ثبت كون شيء غاية له بالالفاظ الدالة على الغاية بل ما ثبت انتهائه وانتفائه عند شيء وثبت كون ذلك الشيء مزيلا له فالمراد بالغاية للشيء ما ثبت كونه مزيلية بحيث اذا تحقق ارتفع وقد يكون لشيء واحد غايات متعددة واما الامور الغير الشرعية التي يصير موضوعا او متعلقا لحكم شرعي فكلها من القسم الثاني اذ كلها مما علم له مزيل لو لم يتحقق لم يرتفع واما سبب الشك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني فما في الامور الشرعية فعلى قسمين احدهما ان يشك فيه باعتبار الشك في تحقق ما جعله الشارع مزيلا للحكم وثانيهما ان يشك فيه باعتبار الشك في نفس ثبوت الحكم في الثاني من غير شك في تحقق المزيل لا يقال كلما يشك بسببه في انتفاء الحكم يكون شكا في جعله مزيلا اذ لولاه لكان الحكم ثابتا لان سبب انتفاء الحكم في زمان او حال قد يكون كونه مخصوصا او مقيدا بغير ابتداء من غير التفات الشارع الى هذا الزمان او الحال او خطوره بباله في زمان فضلا عن جعله اياه مزيلا فهم يحكم العقل بكونه مزيلا للحكم والكلام في جعل الشارع اياه كذلك وايضا قد يكون الشك باعتبار اطلاق دليل الثبوت في الاول فلا يعلم انه هل يكتفى في المطلق بالاقل ام لا وكل من قسمي الشك انما يتصور على وجوه اما الاول فلان الشك في تحقق ما جعله الشارع مزيلا اما يكون مع عدم العلم بالجعل وهو على وجهين احدهما ان يشك في الحكم باعتبار الشك في انه هل جعل الشارع شيئا مزيلا له في ذلك الزمان ام لا وثانيهما ان يشك باعتبار الشك في انه هل جعل هذا الشيء الفلاني مزيلا له ام لا وهذان الوجهان انما يكونان في القسم الاول من اقسام الامور الشرعية اي المستمر ابدا وقد يحصلان في القسم الثالث اذا وقع الشك قبل مضي الزمان المعين او ما يصلح ظرفا للثبوت في الجملة او يكون مع العلم بالجعل وهو على ستة وجوه لان ذلك المزيل اما يكون بجهة معلومة ويشك في حصولها مع عدم العلم بحصول شيء او يكون معلومة ويشك في صدقها على الشيء

الحاصل وهو على وجهين لان الشك في الصدق اما يكون لاجل الالتباس الخارجي او لعدم العلم بكون هذا الفرد من افرادها مع العلم ببعض افرادها او لا يكون معلومة ويشك في حصولها او في صدقها على شيء حاصل وقد يكون الشك مع العلم بجعل شيء مزيلا في انه هل جعل شيء اخر وهذا الشيء مزيلا ايضا ام لا وهذا القسم من الشك بوجوهه الستة انما يحصل في القسم الثاني من الاقسام الثلثة اذا كان الشك قبل العلم بحصول الغاية واما الثاني فلان الشك في نفس ثبوت الحكم في الثاني على نوعين الاول ان يكون باعتبار الشك في ان ما يثبته في الاول هل يشمل الثاني ايضا ام لا وهو انما يكون لاجل كون دليل الثبوت لفظا صالحا للامرين لاطلاق ونحوه مما لا يتعين معه احد الفردين او لاجل كون الثابت من الحكم هو القدر المشترك بين الاطلاق والتقييد بالاقل او الاكثر فلا يعلم انه مطلق او مقيد بالاقل او الاكثر وعلى الاطلاق هل يكتفى فيه بالاقل او لا وهذا النوع من الشك انما يتحقق في القسم الثالث بعد مضي الزمان المعين او ما يصلح ظرفا للاستمرار في الجملة ان لم يثبت اختصاص دليل الثبوت في الاول بالنوع الثاني ان يكون باعتبار الشك في تحقق المثبت في الثاني مع العلم بعدم ثبوته بالدليل الاول وهذا انما يكون في القسم الثالث مع ثبوت الاختصاص وفي المغيا ايضا اذا شك بعد الغاية واما سبب الشك في الامور الخارجية فهو ليس محصورا وان كان الجميع مشتركا في انه باعتبار الشك في تحقق المزيل القطعي اذ كل امر خارجي فهو مما علم له مزيل لو لم يتحقق لم ينتف كما مر واما دليل الثبوت في الاول فهو اما يكون شرعا او عقلا او حسا وعلى الاول اما يكون اجماعا او غيره هذا ثم اعلم ان ما ذكر انما كان اقساما للمستصحب وسبب الشك ودليل الثبوت ولا ينقسم الاستصحاب بتوسطها الى جميع تلك الاقسام ايضا لعدم جريان الاستصحاب في الجميع والمراد بجريانه امكان تحققه فيه وهو امر غير الحجية وتوضيح ذلك ان كل قاعدة يراد التمسك بها في الموارد الجزئية لابد فيها من امرين احدهما اثبات حجيتها وثانيهما اثبات كون المورد من جزئياتها وهذا هو المراد بكون القاعدة جارية فيه وقد يكون في القاعدة نوع خفاء سيما اذا كانت كثيرة الجزئيات فيزعم بعض الموارد انه من جزئياتها وليس منها وقد يكون بالعكس ولذا حصل الاختلاف في موارد جريان الاستصحاب ايضا ولذلك تراهم يجتهدون في بيان قاعدة كلية يعرف بها مواضع جريانه وعدمه فقيل لما كان الاستصحاب هو الحكم ببقاء حكم ثابت في الاول في الثاني فالثبوت في الاول هو مناط القاعدة وقيل انما كون المورد بحيث لو فرض عدم

عروض الشك لحصل اليقين ببقاء الحكم الاول وقال ثالث هي عدم العلم بالاستمرار او عدمه وبنى منها لانه اما الاول فلجواز تحقق الثبوت في الاول وعدم امكان بقائه ذاتا في الثاني واما الثاني فلعدم كونه مفيدا فيما لم يعلم انه اذا ارتفع الشك هل يحصل اليقين بالبقاء او بعدمه كما لو شك في بقاء اليوم او الليل لغيم متراكم اما الثالث فلانه قد يعلم الاستمرار ويحصل الشك لمعارض في البين فانه يجري فيه الاستصحاب فالصواب ان يقال انه قد عرفت ان الاستصحاب هو الحكم بثبوت حكم ثبت في وقت او حال فيما بعده وكما يلزم من تعريفه اشتراط ثبوت الحكم في الاول يلزم امكان بقائه في الثاني ايضا مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية عن هذا الامر الثابت في الاول اي يكون بنفسه بحيث يمكن بقاؤه واما امكان ابقائه مطلقا ولو بانتفاء امر خارجي مانع كمعارض اقوى ونحوه فهو غير شرط في كون المورد مورد الاستصحاب وفي حجيته بانه لا شرط في حجيته ووجوده مانع له من عمله ولذا لو ارتفع ذلك الامر الخارجي او لم يوجد لكان الحكم يستصحب وعلى هذا فالقاعدة لمعرفة موارد جريانه هو كون الحكم الثابت اولا من حيث هو هو ومع لوازمه الغير المنفكة من دون ملاحظة شيء اخر ممكن البقاء محتمل الثبوت في الثاني والى هذا ينظر من جعل القاعدة هي عدم مدخلية الزمان الاول او الحالة الاولى في ثبوت الحكم ومنهم من يجعلها امكان البقاء مطلقا فما لا يمكن بقاؤه ولو من جهة مانع خارجي لا يجري فيه الاستصحاب وبعد ذلك نقول جريان الاستصحاب في جميع ما سبق سوى فيما كان الشك باعتبار الشك في تحقق المثبت لان الحكم ح يكون مقيدا بما اخر الغاية المعلومة او وقتا للوقت المخصوص وتحقق ذلك في الوقت الثاني ممتنع ذاتا وسوى موضوعات الاحكام الخمسة الشرعية لانها لا تكون الا افعالا غير قارة لا يمكن فيها الاستصحاب فكلما يذكر بحجيته في موضوعات الحكم يراد اما موضوع الوضعي والمراد منه القارة منه كالرطوبة والجفاف لا غير القارة كالعقد والزوال او يراد استصحاب ما ينتزع منه اي الحالة الثابتة باعتبار ذلك الفعل كالمتكلمية والعاقلية والضاحكية وامثالها ويظهر ان نفس الاستصحاب ايضا ينقسم تارة الى الاستصحاب العدمي والوجودي والثاني الى استصحاب الحكم الشرعي والوضعي والموضوع والمتعلق الشرعيين والخارجيين واخرى الى استصحاب المغيى وغير المغيى المستمر ابدا وغير المستمر كذلك وثالثة الى استصحاب ما شك في تحقق مزيله الشرعي في الثاني باحد الوجوه المذكورة وما شك في نفس ثبوته من غير شك

في مزيله الشرعي لشرط عدم الشك في تحقق المثبت ورابعة الى استصحاب ما علم ثبوته بالاجماع او بغيره وقد ينقسم الاستصحاب ايضا الى الفعلي والتقديري فان ما ثبت في الاول اما لا يكون دليل خارجي على بقائه او انتفائه في الثاني او يكون دليل على بقائه او انتفائه فعلى الاول يكون الاستصحاب فعليا وعلى الثانيين تقديريا و الفائدة يظهر على تقدير ظهور فساد الدليل الخارجي وله قسم اخر ايضا وهو استصحاب اشتغال الذمة وهو وان لم يخرج عن الاقسام المذكورة الا انه لكثرة تداوله قد يذكر منفردا ونحن نذكره في منهاج لحق

الثانية اعلم ان الخلاف في الاستصحاب في موضعين احدهما فيما هو حجة من اقسامه وثانيهما فيما يجري فيه اما الاول فياتي واما الثاني فقد عرفت عدم جريانه فيما اذا كان الشك باعتبار الشك في تحقق المثبت الثانوي في الثاني ولا خلاف فيه وجريانه في باقي اقسام المستصحب بجميع اقسام سبب الشك ودليل الحكم وهذه الاقسام مما وقع في بعضها الاتفاق على الجريان وبعضها ما اختلف فيه فمن المواضع التي اختلف فيها ما علم استمراره في الجملة او وقت ولم يعلم بعده اذا شك بعد هذا الزمان لاجل الشك في شمول الدليل الاول وقد صرح بالجريان فيه جماعة منهم السيد الصدر ووالدي العلامة وقد ظن بعض من عاصرناه عدم جريانه فيه قال بعد اثبات حجية الاستصحاب ما ملخصه ان الاستصحاب يتبع الموضوع الكائن حكمه اولا وهو قد يكون مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ح ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد ثم قال ان بعض فضلاء اصحابنا ذاكر في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب وتمسك الكتابي بالاستصحاب الى ان قال وبذلك انهم الفاضل المذكور فقلت في ابطال الاستصحاب ان موضوعه لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله سبحانه وتعالى انه نبي الى يوم القيمة والنبوة الممتدة الى زمان محمد بان يقول انت نبي الى زمان محمد ولان يقول انت نبي بدون القيدين فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد واما الاطلاق وهو ايضا في معنى القيد ولابد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني في الاول اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا كما اذا علمنا في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع من الحيوان

او البهايم او الديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فبذلك بطل تمسك الكتابي اذ نقول ان الثابت لنا من نبوة نبيهم هو القدر المشترك بين احد المقيدات الثلثة فمع امكان كونها الممتد الى زمان محمد ص كيف يجري الاستصحاب الى الابد ثم قال ولا يشتبه عليك امر الاستصحاب في الحكم الشرعي لاجل ذلك بان يقول الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقة ولم يكن مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة الى اخر الابد و ذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية غير ماثبت لاحد ليت باينه ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره فان تتبع اكثر الموارد يحصل الظن بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع انتهى اقول ان ماذكره من ان الموضوع اذا كان كليا مرددا بين افراد متفاوتة من حيث صلاحية الامتداد فلا يستصحب الا بعد الاقل وتفريع بطلان استصحاب نبوة عيسى مثلا فاسد جدا اما اولا فلان ماذكره لو كان صحيحا لزم عدم جريان الاستصحاب في اكثر الموارد التي اجمعوا على جريانه فيها اذ لا يكون في الاكثر استصحاب الا فيما كان الثابت كليا ذا افراد بعضها غير صالحة للامتداد الى زمان او حال يستصحب اليه فان مراده من كون الكلي ذا افراد متفاوتة لا يمكن ان يكون ذا افراد موجودة في الخارج والا لم يكن نبوة عيسى من هذا القبيل اذ لا يمكن ان يكون الفردان المذكوران منها في الخارج موجودين بل يجب ان يكون مراده كونه كذلك في لحاظ العقل ويكون الافراد افراده المحتملة الوجود وان لم يكن الموجود في الخارج الا واحد منها ولا شك ان الموارد التي يجري فيها الاستصحاب لا بد وان يكون الحكم ذا فردين او اكثر عند العقل ولم يعلم ان ايهما الموجود والا لم يحصل الشك ولم يحتج الى الاستصحاب مثلا لو شك في ناقضية المذي للطهارة الحاصلة من الوضوء نقول ان للطهارة في لحاظ العقل فردين احدهما المنتقضة بالمذي واخرهما المستمرة مع خروجه ولا شك ان الاولى لا يمكن استصحابها مع المذي وانما قلنا ان لها فردين ووجود كل منهما محتمل اذ لولاه لما حصل الشك وهذا بديهي وكذا لو عرضت حالة شك لاجلها في بقاء وجوب الصوم نقول ان وجوبه كلي له فردان المستمر مع هذه الحالة والوجوب ليها ولا يعلم المتحقق منهما والثاني لا يجري فيه الاستصحاب ولا يصلح للاستمرار مع وجود هذه الحالة واما ثانيا فلان حكمك بجريان الاستصحاب في بعض المواضع وعدمه في بعض لا يمكن ان يكون

الا لفارق فيقول له بين لنا ما يشترط به امكان الجريان فان قلت ان شرطه مجرد احتمال الاستمرار كما اعترفت به فيما تقدم نقول لك هل ليس ذلك الاحتمال متحققا في امر النبوة وان قلت انه عدم احتمال ما لا يصح استصحابه فنقول ان فيما انت تقول بجريان الاستصحاب فيه هل لا يحتمل ما لا يصح استصحابه فانك اذا شككت في بقاء وجوب امر مثلا بعد عروض حالة او مجيء زمان فهل ليس محتملا عندك ان يكون وجوبه معنى بهذه الحالة او هذا الزمان فان لم يكن محتملا فمن اين وجد شكك وان قلت ان شرطه امر اخر فلا بد من بيانه حتى ينظر في امره فان قلت قد يكون الحكم بحيث يعلم امكان بقائه لذاته وهذا مما يجري فيه الاستصحاب وقد يكون بحيث يعلم عدم امكان بقائه وهذا لا يجري فيه وقد يكون بحيث لا يعلم امكانه وعدمه لعدم العلم بالحكم وهذا ايضا لا يجري فيه وما نحن فيه من ذلك القبيل اذ لا يعلم ان الحكم هو المقيد او غيره قلنا هذا اذا كان ما يراد استصحابه هنا الماهية بشرطها ولكنه ما علم وجوده قطعا وهو الماهية لا بشرط وهي ممكن البقاء قطعا واما ما ذكره لتوضيح مرامه من التمثيل بالحيوان المردد بين افراد متفاوتة في صلاحية امتداد العمر وقوله لا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا ففيه ان الذي لا يمكن هو عدم الحكم الواقعي وفيما لم يترتب عليه امر شرعي حيث انه لا وجه للحكم ببقاء شيء لا يعلم انه باق ام لا واما اذا ترتب عليه امر شرعي فلما ثبت من الشرع وجوب الحكم بالبقاء اي بترتيب الاثار المترتبة على بقائه شرعا عليه فلا اسلم عدم امكان الحكم بالبقاء بهذا المعنى ولذا لو قال الشارع في مثال الحيوان لا تدخل هذه القرية ما دام فيه ذلك الحيوان لا يجوز الدخول الا بعد مضي مدة عمر الاطول امتدادا واما ما ذكره لدفع النقض باستصحاب الاحكام الشرعية فتوضيحه انه لما كان مجال القول بان الاستصحاب في الاحكام ايضا انما يسلم جريانه فيما ثبت كونه مطلقا واما ما لم يثبت فيه اما لعدم وصول المطلق الينا او لوصوله مع احتمال خفاء فيكون كالنبوة محتملا للاقسام الثلاثة دفعه بان التتبع يعطي ان غالب ما لم يثبت من الاحكام بقيد مجمل مطلق بالنسبة اليه فما اشتبه حاله عليه نحكم بالاطلاق بالنسبة اليه فيكون كما ثبت اطلاقه فيجري فيه الاستصحاب وعلى هذا فيكون مبنى الدفع على الحاق الشيء بالاغلب وهو مما لا يتم التمسك به بدليل واما قوله وان الشارع لم فهو جملة لا دخل لها في دفع الاشتباه المذكور وفائدة العبارة ارادة اثباتها لان هذه المطلقات الثابتة اطلاقها بالالحاق بالاغلب على الاستمرار اي اثبات ارادة الشارع

الاستمرار منها بالالحاق بالاغلب وعلى هذا فيرد عليه انه على هذا فيكون الاحكام الشرعية بين ما علم عدم استمراره وما علم استمراره فلا يكون فيها استصحاب اصلا لان هذا القائل قال في اول بحث الاستصحاب ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل فيه الاحتمال فما علم استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب انتهى فان قلنا ان المعلوم بالاستقراء هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع مطلقا وما لا يجري فيه الاستصحاب هو الثاني قلنا مع ان هذا لا يعقل اذ كل استمرار انما هو بدل الثاني اما على الحد يدل ثبوت الرافع يرد عليه انه ان ثبت الرافع فلا استصحاب وان لم يثبت فيكون الاستمرار معلوما لدلالة الاستقراء فان قيل قد يحصل الشك بل الوهم في الاستمرار فيحتاج الى الاستصحاب قلنا لم يحصل ذلك وامكانه ممكن ومع حصوله فهل يبقى الظن بالاستمرار ام لا فان بقي يجتمع النقيضان والاضداد كالنبوة فان قيل الاستصحاب هنا كاستصحاب ما علم استمراره في جزء من وقته على ما ذكرت فكلما تقول فيه يجري هنا قلنا مرادنا ما علم استمراره وشك في جزء من وقته ان يكون ظاهرا للفظ الاستمرار وشك في ان المراد هل هو ذلك ايضا ام فيه تجوز او تخصيص لا ان علم ارادة الاستمرار ومع ذلك وقع الشك لا يجابه بتجويز البداء الباطل وذلك القائل صرح بان المظنون من الاستقراء ان المراد الاستمرار ويمكن ان يكون مراده من قوله وان الشارع لم اثبات استمرار حكم المطلقات بالالحاق بالاغلب لا اثبات ارادة الاستمرار منها به وح فيرجع الى ما استدل به بعضهم على حجية الاستصحاب وسياتي الكلام فيه هذا واما جوابا عن شبهة استصحاب النبوة فيظهر في مقام بيان ما ثبت حجيته من اقسام الاستصحاب وما لم يثبت ومن المواضع ما ثبت بالاجماع في زمان او حال ووقع الخلاف في اخر فقيل لا يجري فيه الاستصحاب محتجا بان كل دليل يضاده نفس الخلاف في اخر فلا يمكن استصحابه معه وكان منشأ القول بذلك زعم بتبعيته لاستصحاب الحكم للدليل وفيه ان المناط في جريان الاستصحاب ليس هو امكان اجراء دليل الحكم في الثاني فان كثيرا من الموضوعات يثبت بدليل لا يمكن استصحابه ولا يخفى ان للشك في الحكم الثابت بالاجماع ثلث صور احدها ان يثبت حكم في زمان خاص او حالة مخصوصة بالاجماع بحيث يكون الخصوصية ايضا داخلة في المجمع عليه وكان بعده موقع الخلاف كان يثبت بالاجماع وجوب صوم يوم الجمعة واختلف في السبت وهذا ليس موضع النزاع فانه لا يجري فيه الاستصحاب وفاقا وثانيتها ان يثبت حكم في جميع الحالات او الازمنة او زمان او حال خاص وشك

في جزء من ذلك لمعارض او وقوع خلاف بعد الاجماع كما هو ممكن على بعض طرق الاجماع وهذا ايضا غير محل النزاع ويجري فيه الاستصحاب وفاقا وثالثها ان يثبت حكم مطلق بالاجماع ووقع الخلاف في مزيله كما انه يحصل لقليل من الملاقات بالاجماع ووقع الخلاف في تمامه كرا وهو موضع النزاع ويجري فيه الاستصحاب على الحق المشهور ومن المواضع الاحكام الخمسة الشرعية فقيل بعدم جريان الاستصحاب فيها الا بتبعية الاحكام الوضعية وسياتي الكلام فيه ومن المواضع ما علم فيه ثبوت الحكم الاولي في الثاني قال والدنا العلامة ره في التجريد بعدم تاتي الاستصحاب فيه وقال به بعض اخوانا ايضا وصرح ط ه في جامعة الاصول بالجريان وهو الحق لما عرفت من ان المراد من الشك اعم من المحقق والمفروض ويشهد به ما شاع بينهم من قولهم بالاستصحاب والاجماع والاخبار اذا عرفت المقدمتين فنقول اختلفوا في حجية الاستصحاب على اقوال الاول الحجية مطلقا وهو للاكثر من محققي الخاصة والعامة وذهب اليه المفيد والمحقق في اصوله والعلامة ونسب الى الشيخ وكلامه في العدة مخالف لذلك والثاني عدمها كان نسبه في العدة الى اكثر المتكلمين واكثر الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وذهب اليه السيد المرتضى وهو الظاهر من الشيخ في العدة واختاره صاحب المعالم وعزاه الى المعتبر ايضا الثالث حجية في الموضوع والمتعلق دون الحكم الشرعي ذهب اليه اكثر الاخباريين وقد ينسب اليهم الحجية في الموضوع فقط وهو مخالف لتصريح بعض فحولهم الا انه قد يستفاد من بعض كلماتهم اطلاق كل من الموضوع والمتعلق على الاخر الرابع حجية فيهما وفي نفس الحكم ايضا بالنسبة الى النبي كلما قالتم خاصة ذهب اليه بعض الاخباريين الخامس حجية في الاحكام الوضعية فقط وتبعيته بجريه في الاحكام الشرعية نسب الى صاحب الوافية ومذهبه اختصاص جريان الاستصحاب فيها مع انه لا يقول بالحجية في جميع الاحكام الوضعية ايضا كما ياتي السادس حجية في القسم الثاني من الاقسام الثلثة المتقدمة في المقدمة اذا كان الشك في حصول الغاية لا مطلقا وهو ظاهر صاحب الذخيرة قيل ولعله موافق للاخباريين بل قال والدنا العلامة وطائفة من مشايخنا قدس الله اسرارهم باتحاد قولهما وهو محل كلام الا ان يكون الاصطلاح جاريا على تسمية استصحاب ما شك في حصول مزيله القطعي استصحابا في الموضوع السابع ما ذهب اليه المحقق الخوانساري وهو الحجية في القسم الثاني ايضا اذا كان الشك في حصول الغاية او في صدقها على شيء حاصل لكن اذا كان ذلك في الامور الشرعية دون الخارجية كما صرح به في مواضع منها في شرح قول المحقق ولو اشتبه المطلق بالمضاف ويظهر من كلامه في الحاشية عند شرح قول الشهيد ويجزي استعمال الماء النجس والمشتبه به قوله بالحجية في القسم الثالث ايضا وقد ينسب اليه الحجية في الشك في حصول

الغاية او في صدقها على نحو حاصل لكن اذا كان ذلك في الامور الشرعية دون الخارجية كما صرح به
في مواضع منها في شرح قول الشهيد ولو اشتبه المطلق بالمضاف ويظهر من كلامه في الحاشية عند
شرح قول الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه به قوله بالحجية في القسم الثالث ايضا وقد
يشعر به الحجية في الشك في حصول الغاية فقط مطلقا وليس كل الناس الحجية فيما اذا لم يكن
الدليل الدال على الثبوت في الاول هو الاجماع وكان محل الشك هو محل الخلاف نقله بعضهم
ولم اعثر على قائل به فم قال صاحبا الذخيرة وشارح الدروس بعدم الحجية فيما كان الدليل
الاجماع والشك في محل الخلاف ولكنهما لا يقولان بالحجية في جميع البواقي لتأسيع الحجية في الامور
الشرعية وعدمها في الخارجية نقله شارح الدروس عن بعضهم فهذه تسعة اقوال لم اعثر عليها الا
بعد ان تعثر على تفاصيل احوال المقام لو تتبعت كلمات الاعلام فان الكلمات في هذا المقام
غير مضبوطة بل كلامهم في تحرير الاقوال لا يخلو عن المسامحات الكثيرة والحق عندي الحجية مطلقا
للاخبار المتواترة معنى فمنها صحيحة زرارة عن الباقر ع وفيها بعد السؤال عن وضوء رجل نام يجب
ان يحرك شيء لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين
من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر ومنها صحيحة الاخرى وفيها
بعد سؤال السائل ظننت اصابة الدم او المني الثوب ولم ايقن فصليت وجوابه بعدم اعادة
الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت وليس ينبغي ان تنقض
اليقين بالشك ابدا ومنها صحيحة الاخرى وفيها ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك
في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ولا يعتد
بالشك في حال من الحالات ومنها رواية القاساني وفيها اليقين لا يدخل فيه الشك
ومنها ما روي في الخصال وارشاد المفيد عن الباقر عن امير المؤمنين ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ورواه الشيخ الحر في كلياته وبحثنا
المجلسي في بحار الانوار فان الشك لا ينقض اليقين ورواه غير عن تحف العقول ايضا ثم
قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء واعتمد عليه الكليني ومنها
موثقة ابن بكير وفيها فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت والمحصل
من تلك الاخبار فقرات اربع احدها ان اليقين لا ينقض ولا يدفع بالشك وثانيها
انه لا يدخل الشك في اليقين ولا يختلط احدهما بالاخر وثالثها انه لا يعتد بالشك
في حال ورابعها ان من كان على يقين فشك فليمض على يقينه اما الاولى فلا يمكن ان
يكون المراد منها ما هو ظاهرها ضرورة انه اذا جاء الشك ينتقض اليقين والتكليف بعدم

ينو عليه

نقضه

نقضه به تكليف بالمحال فالمراد منها كما هو المستفاد من موارده هنا عدم نقض المتيقن اي ما
علم وجوده او لا اي تركه او عدم نقض حكم اليقين اي ما كان يترتب على اليقين الاول يجب
الحكم به بعد الشك ايضا وهو الذي صرح به جماعة من اصحابنا منهم الشهيد في الذكرى
والمنهي عنه هو النقض بسبب الشك كما هو مفاد لفظة الباء لا مطلقا فمعنى نقض اليقين
بالشك ترك حكم اليقين ومقتضاه او ترك الامر المتيقن استنادا الى الشك اي تمسكا با
حتمال عدمه ولا يخفى ان نقض اليقين بالشك بهذا المعنى يستلزم انه لو لم يطرء الامر
الموجب للشك اي احتمال زوال الامر المتيقن ولا امر حادث اخر ايضا مضادا لليقين الاول
والا لارتفع السابق قطعا لكان اليقين السابق باقيا من دون احتياج الى دليل
اخر اي بمجرد الدليل الدال على الوجود السابق والا لم يكن نقضا بالشك اذ لولاه لكان
اليقين منتفيا ايضا وهذا اللازم هو بعينه مراد من قال ان المراد من عدم نقض
اليقين بالشك عدمه عند التعارض اي تعارض الشك مع اليقين اي كان المورد
بحيث لو لم يطرء احتمال الزوال الموجب للشك ولم يحدث امر مضاد للحكم السابق
لكان اليقين السابق باقيا من غير احتياج الى علة اخرى وعلى هذا فلا يدل على حجية
الاستصحاب في القسم الثالث اي فيما علم استمراره في وقت ولم يعلم بعده اذ عدم
طريان احتمال زوال الحكم فيه من غير تجدد دليل اخر ممتنع وكلما فرض عدم طريان
احتمال الزوال فيه فلا محالة يكون من جهة علة اخرى نفرضه لا يكون الا بعدم تحقق
الدليل الموجب الاول لانه الموجب للشك وعدمه يوجب صدق اليقين السابق
دون بقائه مع ان مع فرض انتفاء الشك في هذا القسم ولا حدوث شيء اخر مضاد
لا يعلم منه بقاء اليقين السابق اصلا لاجتماعه مع اليقين بعدمه ايضا والقول بانه
ليس كلامنا في القطع بانتفاء الحكم السابق اذ الكلام انما هو في ثبوت السابق والشك
في زواله مع الفراغ عن انتفاء احتمال القطع بالعدم كلام لا محصل له اذ في هذا
القسم هو عدم دليل على شيء من البقاء والعدم وفرض انتفائه لا يكون الا بوجود
الدليل على احدهما ومن اين علم ان بانتفاء تحقق الدليل على الوجود ومتى حصل الفراغ
عن احتمال العدم وذلك بخلاف الاولين فان دليل البقاء موجود فلو فرض عدم طرو
موجب الشك ولا حدوث امر مضاد للسابق يبقى اليقين السابق قطعا لكونه اما مستمرا
ابدا او معنى بقائه لا بد من وجدانها في انتفائه بخلاف القسم الثالث فانه غير معلوم البقاء
ولو لم يحدث امر مضاد اصلا لكون ذاته كذلك قبل المراد بالتعارض على ما سبق ان يكون الحكم

بحيث لو لم يطرء الشك لكان اليقين بالحكم باقيا وهذا متحقق في الثالث ايضا لوجهين احدهما
عدم الواسطة بين اليقين بالبقاء واحتمال الزوال فاذا فرض عدم احتمال الزوال
والارتفاع فيكون اليقين بالبقاء محققا لا محالة وثانيهما ان عدم طريان احتمال الزوال انما
يكون عند القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين
بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو بعدمها
وفيه انا نسلم عدم الواسطة بين ارتفاع الشك اي احتمال الزوال واليقين ولكن اليقين
قد يكون باقيا وهو الذي لم يفتقر في حصوله الى تجدد دليل اخر سوى ما اوجب وجوده
في الاول قبل عروض الشك وقد يكون حاصلا وهو الذي يحصل بتجدد دليل اخر محتاجا
في حصوله الى دليل علاجه سوى الاول والمراد بتعارضهما هو بقاؤه من غير افتقار الى
دليل اخر فمجرد فرض ارتفاع الشك لا يكشف عن بقاء اليقين اذ قد يكون بحصوله و
تجدده وبذلك ظهر ما في الثاني ايضا فان قوله عدم طريان احتمال الزوال انما يكون
عند القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ثم اذ قد يكون مع القطع بارتفاع
جزء او اجزاء من علة الوجود في الاول بان يقطع تحقق علة اخرى للوجود ثانيا غير
علة الوجود في الاول وهذا غير كاف في تحقق التعارض واما الفقرة الثانية فالظاهر
من مورد الحديث ان المراد منها انه لا يدخل حكم الشك على المتيقن ابدا ولا يختلط
حكم احدهما مع حكم الاخر بان يردا على محل واحد بل كل متيقن له حكم فله ذلك الحكم الى
ان يرد عليه حكم يقين اخر فلا يرد عليه حكم الشك اصلا واما الثالثة فمعناها انه لا يلتفت
الى الشك ولا يعتمد عليه ولا يعمل بمقتضاه ومفاده لزوم العمل بمقتضى اليقين السابق
اذ لولاه فما يقال بانتفاء الحكم السابق من جهة الشك او لا يحكم بوجوده ولا بعدمه وكل
منهما عين الاعتداد والالتفات به واما الرابعة فالمراد منها على ما سبق اما المضي على متعلق
اليقين السابق اي ابقائه او احكامه ثم الفقرة الاولى وان اختصت ببعض المواضع
كما مر ولكن المستفاد من الثلاثة الاخر حجية الاستصحاب بجميع اقسامه في كل مورد يجري فيه
ويدل على حجية بعض الاقسام المذكورة ادلة اخرى ايضا فمنها ما يدل على حجيته في بعض موارد
ما علم ثبوته الى غاية وهو الاجماع على العمل به في الطهارة والنجاسة وحلية الاشياء و
حرمتها وامثال ذلك ومنها ما يدل على حجيته في الاحكام الشرعية والوضعية في الجملة
الجملة وهو العلم بان اصحاب النبي وغيرهم ولو كانوا في بعد البلاد كانوا يستصحبون جميع ما
جاء به نبينا الى ان يجيء بنسخه مع احتمال النسخ والتمكن من السؤال وتقريرهم النبي على ذلك

مع

مع اطلاعه وايضا لولا ذلك لزم ان يجب على كل مكلف السؤال في كل وقت من اوقات حضور
العمل وهو عسر وحرج وتكليف بما لا يطاق ومنها ما يدل على حجيته في المتعلق في الجملة ابوجه
اخر ضعيف الاول الاستقراء للقضايا الصادرة من الشرع فانها وان كانت واردة في موارد
خاصة لكن باجتماعها يحصل الظن القوي بجريان الحكم في سائر الموارد ايضا فمنها قول الصادق كل شيء
نظيف حتى تعلم انه قذر ومنها قوله ثم بعد سؤال عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم
اخباث يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها ومنها ما رواه
الفضلاء في الصحيح عن ابي جعفر ع بعد السؤال عن شراء اللحم من السوق ولا يدرون ما صنع
القصابون قال ع كل اذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه ومنها ما روي عن الصادق بطرق
متعددة انه قال كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر ومنها رواية سماعة قال سألته عن اكل الجبن
وتقليد السيف وفيه الكيمخت والفرى قال لا باس ما لم يعلم انه ميتة الى غير ذلك ويرد
عليه اولا عدم حجية ظن الاستقراء وثانيا منع حصول الظن من ملاحظة تلك القضايا الجزئية
القليلة ولاجل ذلك عدل بعضهم في تقرير هذا الدليل عن الظن الاستقرائي الى فهم
العلية وهو اظهر بطلانا لانه ان اريد فهمها من الالفاظ صريحا او ايماء فمن اين واني واي
لفظ من الفاظ الاخبار يفهم اياها وان اريد فهمها من الخارج ظنا فهو قياس مستنبط العلة
مردود باجماع الشيعة وان اريد قطعا حتى يرجع الى تنقيح المناط فهو ممنوع جدا وما الذي
يورث ذلك القطع مع انه لو كان في اللفظ ايماء او تصريح فانما يفهم علية تعيين الحكم
المخصوص كاليقين بالنجاسة مثلا للحكم ببقائه لا مطلقا بل وكذا على الظن بالعلية والقطع
بها من الخارج وثالثا ان للاستصحاب اقساما مختلفة وتلك القضايا مخصوصة ببعض موادها
واقسامها فلو سلم ثبوت الحجية بها اختصت بتلك الموارد فان استقراء افراد صنف من نوع
لا يثبت الحكم الا في ذلك الصنف كما يأتي في بحث الاستقراء ورابعا ان تلك القضايا انما
تفيد لو كان الاعتماد فيها على اليقين السابق ولم يعلم ذلك فيها فان الرواية الاولى تحتمل
اربعة معان الاول ان كل شيء علمت نظافته سابقا فهو محكوم بنظافته والثاني ان كل شيء
اشتبه انه من الاشياء المعلوم النجاسة او المعلوم الطهارة فيحكم بانه من الثانية والثالث ان
كل شيء لم يعلم حكمه الشرعي انه نجس او طاهر فهو طاهر والرابع ان كل شيء لم يعلم نجاسته سواء
كان من الاول او الثاني او الثالث فهو طاهر ومقتضى عمومه الحمل على الرابع فيعم ما لا علم فيه
بالطهارة السابقة فلا يعلم منه ان الحكم فيه للاعتماد على السابق وتغاير المعاني الثلاثة معا
نوعي لا يمتنع درجها تحت جنس واحد فيراد كل بحسب عمومه اي سواء كان كليا او جزئيا

وهو ما مر في مباحث الالفاظ من الاجماع
على استصحاب ما يعلم من الاصول اللفظية
وقد يستدل للحجية مطلقا ايضا او في الجملة
صح

كان طاهرا باليقين السابق وشبهها او مجهول الحكم ومن العلم بقذارته اطلاقا لي سواء
كان غالبا بالكلي او الجزئي فيصح ارادة العموم واختلاف اضافة الطهارة والقذارة الى
الاشياء وكذلك اسباب العلم لا يجعل اللفظ مستعملا في معنيين متغايرين كما مر في النهج
السابق ولا ينافي ذلك ايضا اشتراط نقض الحكم بالطهارة في بعض الانواع من دليل خارج
الا ترى انهم يستدلون بحديث عدم نقض اليقين بالشك للاستصحاب في الحكم وفي الموضوع
مع لزوم الفحص في الاول دون الثاني وظهور الرواية في البناء على الطهارة من دون الفحص تم
جدا ولو كان منافيا في خروجها عن الظاهر في بعض مواردها بدلالة الخارجية وظهور العموم في الاولى
لا يجعلها ظاهرة في المعنيين الاولين من جهة الملحوظ فيهما الجزئي دون الاخيرين لعدم تفاوت
المعاني الاربعة من حيث ان الملحوظ هو الامر الكلي الا انه في الاول المعلوم الطهارة سابقا
وفي الثاني المشتبه وفي الثالث غير معلوم النجاسة مع ان ارادة الجزئية بملاحظة الكلي في
الاحكام شايعة بل اكثر العمومات من هذا القبيل كقولك اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل فانه
عام افرادي ايضا مع ان الحكم للجزئي بملاحظة الكلي وقد يقال ان العلم هو اليقين والحاصل
في الحكم غالبا هو الظن والمعنى الثالث لكونه من الشبهة في الحكم يستلزم التجوز والرابع الحمل
على الحقيقة والمجاز معا وفيه ان هذا لا يختص بالمعنيين الاخيرين لان قذارة الموضوع ايضا
يثبت بشهادة العدلين واخبار ذي اليد ونحوهما وايضا ظنية الحكم بالقذارة يوجب ظنية
قذارة الموضوع ايضا كما لا يخفى وايضا غلبة ظنية الحكم انما هي في امثال ذلك الزمان واما في
زمان صدور الخطاب فيه ومنه يعلم الحال في قولهم كل ماء طاهر واما الروايتان الثانية فهي ايضا
لا يدل على ان العمل فيها بالاستصحاب وان كان حكمهما موافقا لحكمه واما الباقيتان فلا
دلالة فيهما على الاستصحاب اصلا ويظهر من ذلك الحال في سائر ما نقلوه في المقام فانه انما
يفيد لو كان حكم الشارع بالبقاء لاجل اليقين السابق وهذا الحكم صريحا بان يقول الحكم كذا
لانه كان كذا او لم يعلم رفعه او ايماء نحو كان الحكم كذا فيكون ايضا كذا اما مجرد ان الحكم في
الزمان الثاني كذا فهو ليس من الاستصحاب اصلا وليس في كل مما نقلوه ما يدل على ان سبب الحكم
هو اليقين السابق والثالث ان ما نحن بوجوده في حال او وقت ولم يحصل العلم او الظن بطرو
مزيل هو مظنون البقاء ولولاه لما شاع كثير من الامور بل عليه بناء العالم واساس عيش بني
ادم من الاشتغال بالحرف والتجارات وبناء الدور والبساتين وارسال المكاتيب والهدايا
الى الجزائر والبلاد النائية وغير ذلك بل كان كل ذلك سفها فاذا حصل ذلك الظن
للفقيه يجب عليه العمل به لحجية ظن المجتهد ثم حصول هذا الظن تارة ينسب الى الوجود السابق فيقال

انه يحصل الظن بالوجود في اللاحق واخرى الى الحاق الشيء بالاغلب فيقال انا لما فتشنا الموجودات
الخارجية بل الاعدام ايضا وجدناها مستمرة بوجودها وتحققها غالبا على حسب استعدادها
فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه غالبا الحاقا بالاغلب فالحكم الشرعي نوع من الممكنات قد
يلاحظ من جهة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية او احكام سائر
الموالي وعزائم سائر العباد ايضا ويحصل الظن الحاصل من حيثية الغلبة في الاحكام الشرعية
انا نرى اغلبها مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى ان ليس احكامه غير ثابتة بل يفهم من جهة
امر خارجي انه يريد استمرار ذلك الحكم من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا رايناه
في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم المستمر بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه
نقول انه مراده هنا ايضا للالحاق بالاغلب وكذا الكلام في الموضوعات من الامور الخارجية
اقول لا يخفى ما في ذلك الدليل من الفساد من وجوه منها ان حصول الظن بالبقاء فيما علم
وجوده سابقا من دون ضم قرينة ممنوع وما نسبوا اليه حصول الظن من الوجود السابق
اي دلالة له عليه او ظنية على البقاء في اللاحق فان ما ثبت وجوده جاز ان يدوم وان لا
يدوم واذا جاز الامران من غير تفاوت كيف يظن البقاء وما استندوا اليه من انه لولاه
لكان الحكم بوجود اكثر الامصار خطا ولما اشتغلوا بالحرف والبناء وامثال ذلك ففيه
ان هذا الحكم في الاغلب ليس للوجود السابق بل انما هو لامر اخر ضم اليه فان العادة مثلا
تحكم بوجود الامصار وعدم زوالها في ازمنة يسيرة واما سائر الامور المذكورة فبسبب الحكمة
الالهية التي قررها الله سبحانه لعمارة العالم من غير ملاحظة ظن البقاء ولذا ترى كثيرا يشتغلون
بما يكون نفعه عائدا في زمان لا يظن البقاء فيه بل يعلم عدمه وقد يكون لامر اخر كملاحظة حال
الاولاد وبقاء الاثر وتحصيل الثواب وغير ذلك واما ارسال الهدايا والمكاتيب فمنوا ايضا منع
في الاكثر بالظنون الحاصلة من الامور العادية والقرائن ولو فرض انعدام جميع الامور الخارجية
نمنع حصول الظن بالبقاء ونقول بخطر ارسال ما يترتب على ارسالها مع عدم بقاء المرسل اليه
ونقول بعدم التخطر في صورة الشك ايضا وقد صرح بما ذكرنا بعض المحققين وبالجملة دعوى حصول
الظن بالوجود في اللاحق بمجرد ملاحظة الوجود في السابق مما لا وجه له واما الثاني اي حصول
الظن للالحاق بالاغلب فلعمري انه دعوى غريبة وذلك ان المراد بالاغلب ما اغلب الممكنات
ففيه منع ان الاغلب فيها انه كلما يوجد في اللاحق يوجد في السابق ايضا فان منها الافعال
الاقوال والحركات والازمان وامثالها وهي امور غير قارة ثم الاعيان وعوارضها التي هي
قارة فكثير منها مما يعرضها الزوال والبوار ولو سلمنا ذلك فنقول ان اردت ان الغالب فيها هو

او الالحاق بالاغلب لا يسند الا الى الاول فلان الوجود السابق
م

البقاء ابدا فهو ظاهر البطلان وان اردت البقاء في الجملة فهو مسلم ولا كلام في ثبوته لجميع
الاحكام الشرعية ولا نقول بوجود امر اني في الشرعيات بل الكلام بعد الاستمرار في الجملة فان
قلت ان لكل من الممكنات استعدادا بحسب العادة او بحسب ذاتها ففي كل نوع من انواعها يلاحظ
زمان بقاء بحسب استعداده قلت بقاء الممكنات في الاغلب بقدر استعداده ثم كيف و
واحد منها الانسان ومقدار استعداده هو عمره الطبيعي مع ان اكثر افراده لا يبقى الى قريب
منه ايضا وقس عليه غيره سلمنا ولكن هذا ينفع لو علم مقدار الاستعداد في الامور الكثيرة
ومن اين يعلم ذلك واستعداد بعض الاحكام لزمان لا يوجب قياس غيره عليه مع ان
الاستعداد فيها مختلفة سلمنا جميع ذلك ولكن لا شك انه اذا كان الغالب في اكثر
انواع الممكنات امرا خاصا ولكن الغالب في نوع خاص خلافه لم يحمل المشكوك من افراد هذا
النوع على ما هو الغالب فيه فما ذكر انما يفيد لو لم يكن الغالب في الشرعيات عدم
الاستمرار والاستمرار في الجملة فهو تام ولكنه لا يفيدكما مر وان اريد الاستمرار في جميع الحالات
فهو تام كيف مع ان اكثرها مما يطرء عليه المزيل فالطاهر يصير متنجسا والمتنجس طاهرا واليوم
ليلا والليل يوما والوجوب يرفع بالمسقطات والحلال يصير حراما بالتصرفات والحرام
حلالا بالتدبيرات الاخرى انه يرتفع وجوب الصوم بدخول الليل والمرض ودخول شوال
والحيض والنفاس والسفر والاغماء والجنون والعطاش والموت والاجبار الى غير ذلك
وثانيا انا لو سلمنا اغلبية الاستمرار في بعض الامور الشرعية كما اذا شك في مزيلية شيء فهي
جميعها تم بل لا معنى لاغلبيته في البعض فانه لو شك في حصول المزيل القطعي كالليل لليوم
والبول للوضوء والغسل للحدث والغسل للنجاسة والموت للحيوة فهل يصح ان يقال الاغلب
استمرار اليوم او الوضوء وهكذا وح فكيف يمكن الاستدلال بذلك مطلقا ومنها انه
لو تم هذا الدليل فانما يختص بما لم يحصل فيه الشك فاذا اريد انه لا يمكن حصول الشك
في مقام وان زيد الغائب الذي يقطع بموته بعد مضي العمر الطبيعي لا يحصل الشك في
حيوته فيما قبله بل ينتقل من الظن بها الى القطع بالموت فهو بديهي البطلان وان اريد
انه يمكن حصول الشك ومع ذلك يظن البقاء من غير جهة الاستصحاب فهو الظاهر فسادا
ومنها انا سلمنا الظن بالبقاء فحجيته ممنوعة وعلى فرض حجية الظن فانما هي في ظن المجتهد
وبعد الفحص مع انه يستصحب طهارة زيد العامي بعد شكه في الحدث ولا علم للمجتهد
بالطهارة او لا حتى يكون له ظن بالبقاء ولا يتمحض في الموضوعات اصلا **الثالث**
استدعاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية وفيه ان دليل الاستدعاء المذكور في الغالب

وهو فرض حصول الشك كما يأتي ولما يكون المراد
بالاغلب اغلب الامور الشرعية فقد
او لا انا ان اريد اغلبية
م

موارده الاستصحاب كما يأتي فلا معنى للاحتجاج له به او الاحتياط ويأتي عدم وجوبه نعم
اثبت بعضهم وجوبه فيما علم فيه الشغل بالاستصحاب فلا يفيد **الرابع** ان المقتضي
للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له لانه ليس الا احتمال تجدد ما يوجب زوال
الحكم ويعارضه احتمال عدمه فبقي الحكم الثابت سليما عن الرافع وفيه ان مقتضى التعارض
والتساقط التوقف لا ابقاء الحكم في الزمان الثاني **الخامس** ان الثابت اولا قابل
للثبوت ثانيا فلا ينعدم الا المؤثر لاستحالة خروج الممكن عن احد طرفيه لا لمؤثر فاذا كان الفرض
تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح في اعتقاد المجتهد فالعمل به واجب وفيه
منع الارجحية وانما هي اذا ظن عدم المؤثر وهو تم ولو سلمت فلا حجية فيها ثم لو بني على
المؤثر بقاء علة عدم المدرك يدرك العدم كما جرى عليه الشيخ في العدة فيخرج
عن الاستصحاب كما صرح الشيخ به لان عدم المؤثر انما يفيد في بقاء الحكم فيما اذا لم
يكن هناك مؤثر في الرفع يكون الحكم مستمرا وهذا يكون اذا دل دليله على الاستمرار فهو
مع عدم المزيل موجب للحكم بالبقاء دون اليقين السابق ومن هذا ظهر ان هذا الدليل
كسابقه لو تم لدل على الحجية في بعض المواضع **السادس** ان الفقهاء عملوا بالاستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وفيه منع ذلك فان
ان المسائل المتفق عليها ليست الا قليلا من الموضوعات او المتعلقات فلا يفيد في غيرها
ان هذا يرجع الى القياس المستنبط العلة وهو ليس بحجة ودعوى عدم القول بالفصل
ما عرفت مع غرابته لعمري من تشتت الاقوال احتج المانعون عن الحجية مطلقا بان الحكم ببقاء
زيد في الدار بعد الغيبة سفه وليس الا بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية وبانه لو ثبت
الدلالة في الوقتين هو الحجة والا فيثبت الحكم بلا حجة ويعدم حجية الظن مطلقا سيما في الا
صول والجواب اما عن الاول فبان ما يعد سفها هو حكم ببقائه قطعا واما لو علق احد حكما
على بقاء زيد فيها وامر بابقاء هذا الحكم ما لم يعلم انتفائه فالحكم بالبقاء لا يعد سفها
اصلا واما عن الثاني فبان قوله لو ثبت الدلالة ان اراد به ان الدليل الدال على الثبوت
في الاول يدل عليه في الثاني نختار الثاني قوله فيثبت الحكم بلا حجة قلنا لا يلزم من عدم
دلالة الدليل الاول ثبوته بغير دليل لامكان دلالة دليل اخر ثابت الحجية وهو الاستصحاب
الثابت حجيته بالاخبار وان اراد ان يدل عليه دليل مطلقا نختار الاول قوله هو الحجة
قلنا نعم ويدل على الثبوت في الثاني الاستصحاب فيكون هو الحجة واما عن الثالث فيمنع
عدم حجية الظن اذا دل على حجيته دليل ثابت الحجية نعم يرد ذلك على من تمسك في حجية الا

ستصحاب بالاستقراء وظن البقاء وكذا يمنع عدم حجية الظن في الاصول سيما اصول الفقه
فانه لا فرق بينه وبين الفروع احتج المفصل الاول بان الدليل على حجية الاستصحاب منحصر
في الاخبار وهي واردة في الموضوع والمتعلق قال شيخنا الحر في كتاب الفصول المهمة
بعد ايراد جملة من الاخبار هذه الاحاديث لا يدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم
الشرعي وانما يدل في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد
الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زوالهما او نحو ذلك
كما هو ظاهر من احاديث المسئلين وجوابها وورود جميع الاخبار في الموضوع والمتعلق
ظاهر الفساد فان رواية الخصال عامة شاملة لجميع موارد الاستصحاب مع ان ما ورد
في خصوص الموضوع يختص سواله به والجواب عام وخصوص السؤال لا يخصص الجواب كما هو
المقرر عند الاصحاب على انه اذا كان المناط هو المورد فهو ليس الا موضوعات خاصة
فالتعدي عنه الى الجميع لا يكون جائزا واذا جاز في الموضوعات بعد الاختصاص فلم لا
يجوز في الاحكام ثم ان المحدث الاسترابادي قال في الفوائد المكية بعد ذكر اخبار
ما لخصه ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند التحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب
شرعي في موضع في حال نجريه في ذلك الموضع عند زوال الحالة القديمة وحدوث
نقيضها ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد الموضوع بنقيضه اختلف موضوع اخر وهذا
غير معتبر شرعا وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي انما يعمل به ما لم يظهر مخرج عنه وقد
ظهر اذ تواترت الاخبار بان كلما يحتاج اليه الامة ورد فيه حكم وكثير مما ورد مخزون
عند اهل الذكر فعلم انه ورد في محل النزاع احكام لا نعلمها وتواترت الاخبار بحصر
المسائل في ثلث وبوجوب التوقف في الثالث انتهى ومنه يظهر دليلان اخران على عدم
حجية الاستصحاب في الاحكام واستدل بهما بعض الاخباريين واجاب والد العلامة
في جامعة الاصول اما عن الاول فبان مدلول الاخبار انما هو صورة تبدل وصف الموضوع
وقيده والا فلا معنى لحدوث الشك فان بعضها يدل على ان الطهارة اذا كانت يقينية
ثم شك في عروض حدث لا يعبا به ولا شك ان حالة الشك غير الحالة الاولى وكذا
اذا عرض الخفقة او الخفقتان واما عن الثاني فبان ذلك بعد دلالة الاخبار المذكورة
يكون من الذي بين رشده مع انك قد عرفت ضعف قاعدة التثليث اقول ويرد
على الاول ايضا ان الحكم الثابت في موضع في حال ان كان ثبوته للموضع مقيدا بتلك الحال
فلا خلاف في عدم جريان الاستصحاب فيه عند زوال تلك الحال وان لم يكن مقيدا

بها فلم يختلف الموضوع اذ المفروض انه هو ذلك الموضع بدون ملاحظة تلك الحال والدليل
الثاني على الحجية في الموضوع والمتعلق كما صرح به الاخبار والضرورة الدينية ولزوم
تكليف ما لا يطاق لولاه اذ لا يمكن الرجوع في امثاله الى المعصوم في بال هل احدث
بعد وضوئه ام لا وعلى الحجية في الحكم بالنسبة الى النسخ الثاني حيث ان الصحابة كلا بل غيرهم
كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا الى ان يجئ نسخه وعلى عدم الحجية في الحكم بعدم الدليل
وتبدل الموضوع وقاعدة التثليث وقد ظهر جوابه مما مر وتمسك الثالث بما تحصه
ان الاحكام الخمسة لما كان ثبوتها موقوفا على امر الشارع فامره ان كان موقتا يثبت
الحكم في جميع اجزاء الزمان لا بالاستصحاب ولا يمكن اجراء الاستصحاب بعده بالاجماع
وان كان مطلقا فعلى القول بكون الامر للمرة يمتثل المامور بمجرد فعل المامور به مرة واحدة
ولا معنى لجريان الاستصحاب بعده وعلى القول بكونه للتكرار كالاول والنهي كذلك فلا
يتصور الاستصحاب في الاحكام الخمسة اصلا واما الاحكام الوضعية وهي ما كان سببا
شرطا او مانعا لاحد الخمسة فلا يخ اما ان يكون سببية او شرطية او مانعية على الدوام او الى
وقت معين وعلى التقديرين اما يكون السبب وقتا للحكم اولا وعلى التقادير ليس من
الاستصحاب في الحكم الشرعي ايضا في شئ لان ثبوت الحكم في كل وقت لاجل دلالة السبب
او الشرط عليه نعم يمكن استصحاب اصل الشرط او السبب او المانع من حيث هو فلا يمكن ان
يكون الاستصحاب المختلف فيه الا في الاحكام الوضعية فاذا علم وجود واحد منها في زمان
وشك بعده يمكن اجراء الاستصحاب فيه لانه ليس مما علم وجوده في الزمان الثاني كالا
حكام الخمسة حتى لا يمكن استصحابه ولا مما علم عدمه فيه بل يكون مشكوكا فيه فيجري فيه
الاستصحاب وهل هو حجة ام لا مقتضى النظر عدم حجيته ولكن الظاهر من الروايات حجيته
واجيب عنه بالقلب عليه في الاحكام الوضعية اقول انه انما كان صحيحا لو كان مراده من
الاحكام الوضعية هو السببية والشرطية والمانعية وليس مراده ذلك بل مراده هو نفس السبب
كما يدل عليه تفسيره وتمثيله المذكورين في كلامه فلا يرد القلب عليه اذ ليس ثبوت السبب كا
لحيض او الايجاب والقبول موقتا او غير موقت ولا بالدليل الشرعي حتى يجري فيه ذلك
نعم يرد عليه ح ان هذا ليس استصحابا في الاحكام الوضعية بل في موضوعاتها ومتعلقاتها
ويرد عليه ايضا انه قد لا يعلم ان الامر هل هو موقت ام لا ثم الموقت قد يحصل الشك في تحقق
الوقت وعدمه وقد يحصل الشك في التكليف في الموقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم
لو حصل المرض في اثناء النهار وكذلك في صورة دلالة الامر على التكرار ودليل الرابع

علم صدق نقض اليقين بالشك في غير تلك الصورة قال في الذخيرة في بحث تطهير المضاف
بعد الاستدلال باستصحاب وروده ما عبارته مع زيادة توضيح لا يقال قول ابي جعفر في صحيحة
زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت
الرافع لانا نقول ان التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين وعلى اربعة اقسام الاول
ما اذا ثبت ان الشئ الفلاني رافع لحكمه ووقع الشك في وجود الرافع كالشك في غسل
الثوب او موت الزوج مع العلم بالنجاسة وعلاقة الزوجية الثاني ما اذا ثبت ان الشئ
الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا
كالشك في كون المذي حدثا مع العلم ببقاء الطهارة الى زمان الحدث وفي كون ماء
السبيل ماء بعد العلم باستمرار نجاسة الثوب الى تطهيره بالماء الثالث ان معناه معلوم ليس
بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء بكونه فرد الرافع كما علم استمرار طهارة
الى زمان ملاقاته بالنجاسة مع ملاقاته لاحد الانائين المشتبهين الرابع وقع الشك
في كون الشئ الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا كالشك في كون استحالة الكلب
بالملح مطهرا ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك
في الاولى دون غيرها لان في غيرها لو نقض الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه
رافعا لم يكن النقض بالشك بل باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود
ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور غير الاولى كان حاصلا
من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك كونه رافعا للحكم
بسببه لان الشئ انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها اقول وجوابه اولا ان الشائع في
تلك الصور شكين ويقينا اما اليقين فهو بوجود ما يشك في كونه رافعا ولا شك انه لا
يوجب نقض اليقين السابق اذ لولا الشك في كونه مزيلا او من افراده لما حصل نقض واما
الشكان فاحدهما الشك في كونه مزيلا او من افراده لو وجد وهذا ايضا لا يوجب نقضا
لانه تحقق قبل وجود ما يشك في كونه مزيلا ايضا ومع ذلك كان اليقين باقيا وليس اليقين
بالوجود ايضا علة لحصول هذا الشك لوجوده قبله وثانيهما الشك بالفعل في بقاء الحكم
السابق وهذا غير الشك الاول لعدم اجتماعه مع اليقين السابق وانما هو معلول للشك
الاول واليقين بوجود ما يشك في كونه مزيلا فهو جزء اخير لعلة حصول الشك الثاني لا النقض
اليقين فان شئت زيادة توضيح فتامل في ان قبل اليقين بوجود ذلك الشئ المشكوك في كونه
مزيلا حال اليقين بالحكم هل كان الشك في كونه مزيلا لو وجد حاصلا لك ام لا وما الحكم

منكرا لحصوله ثم حين اليقين بوجود ما يشك في كونه مزيلا هل حصل لك شك اخر هو الشك بالنسبة
الى الحكم ولا اظنك شاكا في حصوله فنقول سبب حصول هذا الشك ليس الا الشك السابق
واليقين بالوجود فهذا الشك هو الموجب هو الموجب لنقض اليقين لولا الاستصحاب ووجوب
عدم النقض به لاجل الخبر دون اليقين بالوجود وانما هو علة لحصول هذا الشك الثاني والحاصل
ان الشائع في تلك الصور الثلث شكين احدهما في كون شئ مزيلا لو وجد وثانيهما في بقاء الحكم لو
وجوده ولا شك في تغايرهما لتغاير محليهما واختلاف زمانيهما والذي كان حاصلا قبل هو
الاول والناقض لليقين السابق هو الثاني والنقض مستند الى الثاني لا الى الاول ولا اليه
مع حصول اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا والباعث على اشتباهه امور ثلثة احدها
وجود شك سابقا ولم يتفطن بانه غير ما ينقض اليقين وثانيها حصول النقض بمجرد وجود
الشئ المشكوك في كونه مزيلا ولم يتفطن بانه مستند الى معلوله دون نفسه وثالثها امتناع
تخلف الشك الثاني عن الشك الاول واليقين بالوجود وشدة الارتباط بينهما وجوابه ثانيا
ان بعض الاخبار قد ورد في غير الصورة الاولى فان قوله اوجبت الخفقة والخفقتان عليه
الوضوء صريح في ان السائل كان عالما بوجود الخفقة ولكن شك في انها هل يزيل الوضوء
وكذا قوله فان حرك على جنبه شئ وهو لا يعلم فانه يدل على انه كان عالما بوجود قد رمن
النوم ولكنه شك في ان هذا القدر هل هو ناقض للوضوء ام لا احتج الخامس على الحجية في
القسم الثاني اذا كان الشك في حصول الغاية او في صدقها على الشئ الحاصل باحتياج
الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية وبالاخبار المتقدمة قال في ح ش بعد حكمه بحجية الا
ستصحاب فيما ذكروا الدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي
او تخييري ولما كان الاول ايضا عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين
يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امرا ونهيا بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث
الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم
يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا واما على الثاني
فالامر اظهر والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك ثم قال لنفي الحجية في
غير ما ذكرنا فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم
لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية قلت
الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض
ان يكون شئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس

ما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض شك اقول فيه مضافا الى عدم تمامية الدليل الاول كما يأتي في المنهاج اللاحق وعدم دلالته على الاختصاص لو تم ان فقرة عدم نقض اليقين بالشك وان لم يكن دالة على الحجية في الجميع كما سبق على انه لو تم ما ذكر لكان منافيا لما حكم به في مسئلة استعمال الماء النجس والمشتبه في الحاشية من حجية الاستصحاب في القسم الثالث ايض واما دليل عدم حجية الامور الخارجية فيأتي في دليل السادس ان ثبوت الحكم في الان المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر ايض لما حصل خلاف واذ ليس فليس والمفروض عدم دليل غيره على الاستصحاب فلا يثبت الحكم في الان المتاخر واورد عليه بانه لو صح لكان جاريا في غير الاجماع ايض والحل ما ذكرنا من انه لا يشترط في جريان الاستصحاب ولا في حجيته دلالة الدليل على ثبوت الحكم في الاول على الثبوت في الثاني قوله يلزم ثبوت الحكم في الان المتاخر بلا دليل قلنا الاستصحاب الثابت حجيته هو الدليل حجة السابع انه لا دليل تاما على حجية الاستصحاب الا الاخبار ودلالتها على الحجية في الامور الخارجية ممنوعة قال المحقق الخوانساري في حاشيته عند شرح كلام الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه به بعد حصر دليل الاستصحاب في الخبر نقول الظ اولا انه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في غير الشرعيات وان كان يمكن ان يصير منشأ لامر شرعي ايض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به واجيب تارة بانه حكم في الاخبار المذكورة بعدم جواز نقض اليقين بالنجاسة وعدم وصول المنجس بالشك مع انا مثالهما ليست من الاحكام الشرعية والظاهر ان المجيب فهم من الامور الخارجية غير الاحكام الشرعية والوضعية وهو اشتباه فانه صرح المحقق الخوانساري بان النجاسة والطهارة من الامور الشرعية ومثل لهما بالامور الخارجية بمثل الرطوبة والجفاف وقد مثل صاحب الفوائد المكية للامور الشرعية والحدث والزوجية والمالكية وغيرها بل المراد من الخارجية ما سبق ذكره في المقدمة والاشتباه ذلك المجيب في ذلك قد وقع هنا في اغلاطه واخرى بان اليقين والشك في الاخبار عاما تخصيصهما بالامور الشرعية تخصيص بلا مخصص وفيه ان ما ادعاه من العادة والحال مخصصان فالاولى ان يجاب بان ذلك يختص بما اذا لم يكن للامر الخارجي جهة شرعية واما معها فلا نم ذلك والحاصل انه لا شك في عموم اليقين والشك فلا يخصصان الا فيما قطع بتخصيصه والذي علم هو خروج اليقين بوجود امر غير شرعي لم يترتب عليه امر شرعي واما معه فلا بل عدمه معلوم حيث حكم في بعض الروايات باستصحاب يقين الليل والنهار وليس مرادنا انه يصح استصحابه اذا ترتب عليه بالفعل امر شرعي والحجة فيه انما هي من هذه الجهة **تتميم** ذكروا للاستصحاب

شروطا ثلثة **الاول** عدم تغير الموضوع وتحقيقه ان لكل امر يستصحب موضوعا محلا لذلك الامر عليه فان الاعيان الخارجية الغنية عن الموضوع لا معنى للاستصحاب فيها الا باعتبار وصف من اوصافها ثم ان الاستصحاب لما لم يكن الا بعد حصول شك او فرضه والشك او فرضه لا يكون الا بعد حدوث امر او فرضه فذلك الامر اما العثور على معارض به او حدوث تبدل وتغير في الموضوع نفسه او في وصف من اوصافه او في زمانه او وضعه او فاعله وبالجملة في شيء له تعلق به ولا باس ان يكتفى بقولك في ذاته او وصفه لارجاع غير الذات الى الوصف ثم التغير اما يكون في امر يعلم انه لا دخل له في حقيقة موضوع ذلك الامر الثابت وذاته من حيث هو موضوع اي في موضوعية الموضوع وكونه مناطا للحكم او يكون في امر يعلم انه داخل فيها او يكون فيما لا يعلم فيه شيء من الامرين فعلى الاول لا حاجة فيه الى استصحاب وعلى الثالث يحتاج اليه بل اكثر صوره منه والثاني هو الذي يقال فيه انه تغير الموضوع ثم الموضوع من حيث هو موضوع قد يكون شيئا واحدا وقد يكون مركبا من الموصوف والصفة كما في وجوب اكرام زيد العالم فعلى الاول لا يحصل تغير الموضوع الا بتغير ذات هذا الشيء الواحد وعلى الثاني يحصل تارة بتغير ذات الموصوف واخرى بتبدل صفته وطريان ضدها وثالثة بتبدلهما معا ثم ان كان التغير بتغير الوصف فمناط التغير ظاهر فانه يحصل بزوال الوصف وطريان ضده وان كان بتغير الذات فقد يشكل في مناطه و تحقيقه انه ليس المراد تغير الحقيقة حقيقة لان انقلاب الحقيقة حقيقة محال كما بين في محله ولا تغيرا تاما وخواصه لانه قد يكون بتغير وصف من اوصاف الذات فان كان الوصف مما له مدخلية في الموضوعية فهو القسم الاول والا فيكون اما من الصورة التي لا حاجة فيها الى الاستصحاب او من الصورة التي يستصحب قطعا بل المراد تغيره عرفا بحيث يعد الحادث في العرف حقيقة غير السابقة بحيث لو سئل عن الحقيقة الحادثة قيل انها نوع غير الاولى ويستلزم هذا التغير تغير الاسم ايض ولكن لا عكس اي لا يستلزم تغير الاسم تغير الحقيقة عرفا الا لما قيل من انه لو كان كذلك يلزم انه اذا تحول الحنطة النجسة طحينا او اللبن النجس سمنا ان يكون طاهرا وليس كذلك لان الحكم الذي هو النجاسة ليس موضوعه كونه حنطة او لبنا حتى يلزم بتبدلهما من حيث الاسم تبدل الحكم بل هو الجسم الملاقي للنجس وهو لا يتغير من حيث الاسم ولا من جهة اخرى بصيرورتهما طحينا وسمنا بل لانه كثيرا ما يتفاوت اسم افراد حقيقة واحدة عرفا لعروض وصف لها او زواله ومع ذلك لا يسلبون اسم هذه الحقيقة عن هذا الفرد ثم الوجه في اشتراط الاستصحاب بعدم تغير الموضوع بالمعنى المذكور مستلزم للعلم بمدخليتها ومعه لا يمكن الاستصحاب

فان الثابت اولا نجاسة الكلب وهي المتيقن فاذا صار ملحا لا يمكن استصحابها اذ المتيقن نجاسة الكلب ولا كلب ح وايض يعارض هذا الاستصحاب استصحاب عدم ثبوت الحكم الاول للمحل الثاني على ما يأتي بيانه وايض لا شك ان ذلك الامر المستصحب امر عرضي لا بد له من موضوع ولان محال الامور الشرعية ليس الا ما يكون مسمى لهذا المحل عرفا فموضوع ذلك المستصحب قبل التغير يكون محلا ليس موجودا بعده فلو استصحب الحكم فلا يخلو اما يقال بانتفاء الحكم الثابت للمحل الاول وحدوث مثله للثاني وهذا ليس باستصحاب بل هو الحكم بحدوث حكم بلا دليل او يقال بانتقاله من الاول الى الثاني وهو مستلزم لانتقال العرض وهو محال فتامل وهذا الذي ذكرنا في معنى اشتراط عدم تغير الموضوع هو مرادهم من قولهم الاحكام تابعة للاسماء فان معناه انه ينتفي الحكم الثابت من جهة الاسم بانتفائه لا مطلقا ولا زمه امكان اثبات الحكم بالاستصحاب كما لو دلت رواية على نجاسة الحالين فيكون الاستصحاب بحكم مع زوال الاسم ليعود الحقيقة التي ذكر وهذا يظهر في الحالة السابقة على مورد النص كالحصر بالنسبة الى العنب والاخر مع تبدل الحقيقة فلا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ولذا يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقا والقطن لقطن غزلا والطين لبنا مع عدم بقاء الاسم اقول من شرائط الاستصحاب المجمع عليها عدم تغير موضوع الحكم فاذا كان موضوعه شيئ مسمى باسم فاذا انتفى الاسم ينتفي الموضوع فكيف يستصحب ولذا لا يستصحبون نجاسة الكلب والعذرة والنطفة بعد صيرورتها ملحا او دودا او حيوانا وسره ان شرط جريان الاستصحاب عدم كون الحكم مقيدا بشيء غير متحقق في الحالة اللاحقة فاذا كان معلقا على اسم مقيدا به ويستفاد ذلك من موثقة عبيد في الرجل باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس فان قلنا التعلق على الاسم ليس من جهة الاسم بل من جهة الحقيقة ولازمه انتفاء الحكم بانتفاء الحقيقة فاذا انتفت مع انتفاء الاسم لا يستصحب كمثال الكلب وان لم تنتف يستصحب كمثال الحنطة والقطن قلت لا افهم المراد من انتفاء الحقيقة فان اريد انتفاء الخواص والاثار وتبدل الحقيقة عرفا فيلزم عدم استصحاب نجاسة اللبن اذا تبدل بالاقط او الجبن والنجاسة الواقعة من الخارج للعصير اذا صار دبسا ونجاسة الحصرم اذا صار عنبا وان اريد انتفاء التسمية فقد يحقق في الجميع وان اريد امر اخر فبينه حتى ننظر فيه وقد يظهر بما في قوله لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ولذا يستصحبون حكم الحنطة فانه لو لا اشتراطه لم لا يستصحبون حكم العذرة فان اجاب بعدم تبدل الحقيقة في الحنطة وتبدلها هنا قلت فلم يستصحب الحصرم للعنب والتحقيق ان تعليق الحكم على هذه الاسماء يدل على اختصاص الحكم الثابت من هذا الدليل بالمسمى بهذا الاسم فيتغير الموضوع بعد انتفاء الاسم كما في مثال الكلب والعذرة و

اما في الحنطة والقطن والحصرم فلم يعلق الحكم على هذه الاسماء اصلا بل ثبت امر عام احد افراده ذلك واحدها بعد المعين وليس موضوع النجاسة الثابتة من الشرع الحنطة من حيث هي ولذا لو قال لا تدخل البيت ما دام فيه حنطة يجوز دخوله بعد تبدلها دقيقا ولو نذر ان يصوم ما دام في يده القطن لا يستصحب بعد صيرورته غزلا والحاصل ان في مثال الحنطة ونحوها لم يتعلق حكم على اسم الحنطة وهذا ليس في عدم الاستصحاب لعدم تبدل الحقيقة ولا عدم اشتراط الاستصحاب ببقاء الاسم هذا واعلم انهم قد فرعوا على اشتراط عدم تغير الموضوع انه لا يستصحب الاحكام الثابتة لبعض الاعيان بعد طرو الاستحالة او الانقلاب او الانتقال فقالوا لا يستصحب النجاسة للكلب اذا صار ملحا والخمر اذا صار خلا وللحطب النجس اذا صار فحما او رمادا ولدم الانسان اذا انتقل الى جسد البق ولا يخفى ان ما ذكروه صحيح فيما اذا طرء احد الثلثة لما كان موجبا لثبوت الحكم في العين فاذا كان حقيقتها موجبة له فلا يصح الاستصحاب بعد تبدل الحقيقة كما في الاعيان النجسة بالذات كالكلب والخمر واما اذا طرء التغير لشيء اخر غير ما يوجب ثبوت الحكم كما اذا لم يكن الموجب له ذاته وحقيقته او وصفه المتغير كالاعيان المتنجسة فلا وجه لعدم امكان جريان الاستصحاب فان الحطب اذا صار نجسا فليست نجاسته لاجل كونه حطبا ولا من حيث كونه حطبا لا في النجاسة بل لاجل كونه جسما لاقاها وبعد صيرورته فحما او رمادا لم يتغير هذا الوصف فيجب الاستصحاب لشرط الثاني القطع بثبوت الحكم في الاول ووجه اشتراطه ومنه يعلم عدم جواز الحكم بثبوت حكم في الثاني لوجود لازمه او لازم مقتضيه الاعم في الاول لجواز وجود الملزوم الاخر ومثال الاول ظاهر واما الثاني فهو على اربعة اقسام **الاول** ان يعلم وجود اللازم الاعم للمقتضي في الاول فيمكن ثبوت المقتضي فيه وثبوت ملزوم اخر وعدم جريان الاستصحاب فيه ظ الثاني ان يعلم وجود اللازم مع العلم بوجود المقتضي في الاول وجريان الاستصحاب ووجوب العمل به فيه ظ والثالث ان يعلم وجود اللازم مع العلم بالملزوم الذي هو غير المقتضي وعدم الجريان فيه اظهر والرابع ان يعلم وجود اللازم مع ملزوم غير المقتضي ويعلم ايض انتفاء ذلك الملزوم في الثاني ولكن لم يعلم وجود ملزومه المقتضي كما اذا وجد جلد مطروح فحكم بنجاسته لاستصحاب عدم المذبوحية فيرد بانه يعلم في الاول عدم المذبوحية اللازم للحيوة التي هي غير المقتضي للنجاسة وللموت حتف انفه لامكان التذكية والتوضيح ان الحكم بالنجاسة انما يمكن لو امكن استصحاب عدم التذكية وهو غير ممكن لان له فردين احدهما معلول للحيوة والاخر للموت وعدم التذكية الثابت في الاول هو المعلول للحيوة وقد

علته فاذ تفع المعلول ايضا فيكون انتفاء عدم التذكية الثابت في الاول هو المعلول المحقق وتقدار تفعت ثة معلوما فلا يمكن استصحابه والذي هو معلول للموت لكونه غير موجود في الاول يحتاج في الحكم بوجوده الى دليل ونظيره اذا حكم الشارع بوجوب الصوم مادام زيد في البصرة وبوجوبه ايضا لو خرج منه الى بغداد وبعدم وجوبه لو خرج منه الى غيره فعلم خروجه من البصرة ولم يعلم انه دخل بغداد او غيره فلا يمكن استصحاب وجوب الصوم ومنه يعلم عدم امكان استصحاب طهارة الجلد المذكور ايضا ولا يخفى ان علم جريان الاستصحاب ح موقوف على ان يكون ثبوت الحكم في الوقتين مستندا الى ملزومين مختلفين من حيث هي ملزوم لهما وعلى هذا فيمكن المناقشة في علم جريان استصحاب علم المذبوحية ولكن يعارضه استصحاب الطهارة ثم هذا الشرط والشرط السابق شرط الجريان الاستصحاب لا لحجيته والشرط اللاحق شرط الحجية **الثالث** انتفاء دليل شرعي دال على خلاف مقتضى الاستصحاب وتحقيق الكلام فيه ان ما يدل على خلافه اما دليل شرعي غير استصحاب اخر او الاصل وقد يكون احدهما فان كان الاول فيترك الاستصحاب ويعمل بمقتضى الدليل والوجه فيه ان الاستصحاب انما هو حجة لاستلزام تركنا العمل به نقض اليقين بالشك وههنا ليس كذلك بل بالدليل الشرعي الذي هو قائم مقام اليقين ومن هذا يظهر ان الاستصحاب لا يعارض شيئا من الكتاب والسنة نصهما او ظاهرهما عمومهما او خصوصهما ولا الاجماع محققة او منقولة على القول بكونه حجة اذ مع شيء منها لا يكون نقض اليقين به لا بالشك نعم قد يوجد في مثل هذا دليل اخر موافق للاستصحاب معارض للدليل الدال على خلافه فحينئذ يرجع الى الراجح ولو رجح الموافق ح فهو ليس عملا بالاستصحاب نعم لو كان الدليلان متساويين فيمكن ترجيح الموافق ح بالاستصحاب بل يعمل بالاستصحاب لتحقق الشك باعتبار تعارض الدليلين واما ما قيل بعد نقل اشتراط العمل بالاستصحاب على انتفاء الدليل الدال على خلافه عن الاصحاب من انه ان اريد من الدليل ما يثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب وان اريد ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع على ذلك ثم الا ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يعلم موته استصحابا مع انه ورد في الاخبار المعتبرة اربع سنين عند تمام التفتيش وعمل عليها جماعة فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اريد ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل القطعي من حيث هو فله وجه وذلك لا ينافي تقدمه من حيث الاعتضاد الخارجي ففيه انا نختار الثاني ومنع الاجماع فاسد كما هو ظ على المتتبع وما ذكر من مال المفقود

فعمل جمهور المتاخرين بالاستصحاب ليس به نفسه بل بموافقة اخبار اخر ايضا فعملهم عليها مضافا الى ردهم دلالة الاخبار المخالفة له مع ان منع الاجماع غير ضائر اذ لا ينحصر دليل اثبات الحكم بالاجماع كما ذكرنا ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان تقديم الدليل على الاستصحاب ليس باعتبار التعارض وترجيح الدليل بل لاجل ان مع الدليل لا يكون نقض يقين بشك فلا يجري استصحاب وعلى هذا فلا حاجة الى ملاحظة حال الدليل من كونه عاما او خاصا بالنسبة الى دلالة الاستصحاب اقوى منها او اضعف والعمل بمقتضاه نعم لو كان العمل بالاستصحاب لظن البقاء يكون المبني ح على التعارض والترجيح وقد يشتبه الامر فيها ويظن انه كذلك مع كون الاعتماد في الاستصحاب على اخبار عدم نقض اليقين بالشك والى هذا ينظر كلام من قال بعد التمسك بالاستصحاب في موضع فان قيل مرجع الاستصحاب الى ما ورد من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهذا عام لا خاص قلنا الاستصحاب في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه واقع في طريق الاستصحاب وليس نفسه والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا لم يوجد في الادلة الشرعية دليل خاص اذ كل دليل ينتهي الى دلالة عامة هي دليل حجية وليس عموم لا ينقض اليقين بالقياس الى افراد الاستصحاب الا كعموم ان جاءكم فاسق بالقياس الى احاد الاخبار فكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر خاصا اذا اخص مورده فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابلة عمومات طهارة الاشياء وحليتها وكذا استصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على البراءة اقول انا اصل الاستصحاب ليس الا عدم نقض اليقين بالشك ولا معنى له غيره كما ان استصحاب كل حكم ليس الا عدم نقض اليقين به فجعل الثاني طريق الاول ودليله غلط وقياسه على دليل حجية الخبر ونفسه خطأ كيف ولا يفيد دليل حجية الخبر في اثبات حكم فرعي بدون وجود خبر بخلاف عدم نقض اليقين بالشك فانه كاف في ابقاء الحكم الفرعي الثابت في كل موضع من غير احتياج الى شيء اخر فيوق النجاسة المتيقنة سابقا لهذا المحل باق شرعا لقوله لا ينقض اليقين من غير حاجة الى امر اخر ولا يمكن ان يق الماء طاهر لقوله ان جاءكم فاسق الا بجعله علة بينة وذكر القرينة ايضا مع ان الاستصحاب نفسه ايضا امر عام كعدم نقض اليقين واستصحاب كل حكم من جزئياته وجعل ابقاء كل حكم جزئي الدليل فاسد جدا ولو كان كذلك لكان الاستصحاب اخص من كل دليل شرعي فلا يجوز الخروج عنه ابدا واما تمسك باستصحاب الفقهاء النجاسة والحرمة مع عمومات الطهارة والحلية فان اريد بالعمومات مثل كل شيء طاهر

حتى يعلم انه قذر وحلال حتى يعرف الحرام فهي لا يدل على الطهارة والحلية المطلقتين حتى يترك بها الاستصحاب بل الطهارة والحلية فيما لم يكن دليل على خلافهما وبعد حصول الاستصحاب يتحقق الدليل مع انه يمكن ان يق معنى قوله حتى يعلم اي في وقت ما وقد علم هنا وان اريد غير ذلك مثل ان يقول كل ماء طاهر فلانم جواز الاستصحاب فيما كان كذلك بل يترك ويعمل بالعموم اقول مراد الاول ان النجاسة الاستصحابية في مورد خاص مدلوله العدم نقض هذا اليقين لانه دليل النجاسة ودليل عدم النقض قوله لا ينقض اليقين فافراد عدم نقض اليقين بمنزلة افراد الاخبار والحكم المستصحب بمنزلة مدلولها وقوله لا ينقض بمنزلة ان ايه النبا فما ذكره صحيح وما ذكره الثاني بقوله فيقال له فيه ان مقابل النجاسة المتيقنة الماء الدال هذا الخبر على طهارته وحينئذ يمكن ان يعلل طهارته بايه النبا ثم ما ذكره الاول من انه لا عبرة بادلة الادلة فيه ان التعارض بين شيئين تابع في مدلوليهما بخصوصهما او بين عموم احدهما وخصوص الاخر او بين عمومهما سواء كان احدهما دليلا لشيء معارض مع الاخر ام لا ونحن نرى ان عموم لا ينقض اليقين مناف لعموم كل ماء طاهر لعدم امكان العمل بالعمومين فيتعارضان وكون الاول دليل حجية الاستصحابات الخاصة لا يوجب نفي التعارض فان قلت نعم ولكن استصحاب نجاسة هذا الفرد اخص من كل ماء طاهر فيخصصه فلا يكون معارضا للدليل هذا الاستصحاب قلنا صلاحية استصحابها لتخصيصه فرع حجيته وهي فرع شمول قوله لا ينقض له وهو بعد علاج التعارض بينه وبين عموم كل ماء طاهر وترجيح ذلك وهو لم يتحقق بعد اذ قوله لا ينقض مع عموم كل ماء في رتبة واحدة من الحجية ولا يرد مثل ذلك في دليل حجية الاخبار لان المعارض للخبر الخاص ان كان خبرا اخر فنسبتهما الى اية النبا على السواء وكل منهما يقتضي تخصيص الدليل بالاخر وهو موجب لطرحهما وهو بعينه حكم تعارضهما وان كان دليلا اخر فكما تعارض دليل حجية الخبر كذلك فيعارض هذا الخبر دليل حجية هذا الشيء وبعد العلاج يكون الحاصل بعينه ما يحصل من علاج تعارض الخبرين وهذا هو السر في عدم التفاتهم الى تعارض معارضات الخبر مع ادلة حجيته هذا كله على فرض منافاة الاستصحاب مع قوله كل ماء طاهر والا فالظاهر عدمها ايضا لان مقتضى الاستصحاب الخاص وادلة حجيته عدم نقض اليقين بمجرد الشك بحكمه بطهارة كل ماء ولو مشكوك النجاسة ليس لاجل الشك بل لامر لا نعلمه وحكمنا لاجل هذا القول من الامام فان قيل فيلزم طرح الاستصحاب في امثال ذلك فلو تنجس التراب لم يستصحب لعموم وترابها طهورا وكذلك بول بول ما يؤكل لحمه ونحوه قلنا نعم كذلك لولا ترجيح الاستصحاب ولكن يرجح للاجماع على عدم زوال النجاسة الا بالمطهر وهو

لم يطرح لاستصحاب عدمه الخالي عن المعارض وكذا الحل ما كان من قبيل النجاسة واما ما لم يكن كذلك فلا يرجح الاستصحاب فلو قال صم وورد لا يجب صوم لا يرجح استصحاب الصوم بعد صوم يوم وان كان الثاني اي كان معارض الاستصحاب استصحابا اخر شرعيا او عقليا فلا يخ اما ان يكون الاستصحابان المتعارضان في موضوع واحد او في موضوعين مختلفين ليستلزم الاستصحاب في احدهما خلاف حكم الاخر فعلى الاول فاما يكونان في حكم واحد بان يكون احد الاستصحابين استصحاب وجود هذا الحكم والاخر استصحاب عدمه او يكونان في حكمين احدهما او كلاهما ملزوم خلاف الاخر والاول لا يكون الا في تعارض استصحاب حال العقل والشرع وسياتي امثلته ومثال الثاني الجلد المطروح لو صح استصحاب عدم التذكية والطهارة فيه وكما في ثوب فيه رطوبة وشك في بقائها ولا في نجاسته فان استصحاب بقاء الرطوبة ملزوم للنجاسة التي هي نقيض الطهارة ومثال الثالث كما اذا وقع صيد مجروح حلال اللحم نجسة الميتة في ماء قليل فمات فيه ولم يعلم استناد موته الى الجرح او الماء فان استصحاب عدم تذكية الصيد المستلزم لنجاسته يعارض استصحاب طهارة الماء المستلزمة لطهارة الصيد وكما اذا طارت ذبابة من نجاسة رطبة الى جسم طاهر فيعارض استصحاب بقاء الرطوبة في الذبابة المستلزمة لنجاسة ما طارت اليه استصحاب طهارته كما والمستلزمة لطهارة الصيد وكما اذا طارت ذبابة من نجاسة رطبة الى جسم طاهر فيعارض استصحاب بقاء الرطوبة في الذبابة ما طارت اليه الى غير ذلك وقد حكم بعضهم في الاول اي اذا كانا في موضوع واحد بتعارض الاستصحابين وتساقطهما اذا لم يكن لاحدهما مرجح وفي الثاني بالعمل بالاستصحابين معا فيقال بحرمة الصيد وعدم جواز ادخاله المسجد وبطهارة الماء وجواز استعماله في رفع الحدث والخبث وهكذا في غيره وهو غفلة عن التحقيق وخروج عنه وان تفطن به بعضهم في بحث شرائط العمل بالاصل كما مر والتحقيق ان تعارض الاستصحابين ان كان في موضوع وحكم واحد فلا يمكن العمل بشيء منهما ويتساقطان فيرجع الى الاصل البراءة وشبهه وذلك كما اذا قال الشارع في ليلة الجمعة مثلا صم وقلنا بان الامر للفور وكنا متوقفين في افادته المرة او التكرار فنقطع بوجوب صوم يوم الجمعة ونشك في السبت وفيه يتعارض الاستصحابان لانا كنا يوم الخميس متيقنين بعدم وقوع التكليف بصوم يوم الجمعة ولا السبت وبعد ورود الامر قطعنا بتكليف صوم الجمعة وشككنا في السبت وهذا الشك مستمر من حين ورود الامر

الى يوم السبت ولا ينقض اليقين بالشك فيستصحب عدم تكليف يوم السبت بالصوم
وكذا نقطع في يوم الجمعة بالتكليف بالصوم ونشك في السبت فيستصحب التكليف الى بعد
الصوم فيحصل التعارض فان قلت عدم التكليف المعلوم قبل الامر انما يستصحب لولا الدليل
على التكليف واستصحاب الوجوب المتيقن في الجمعة دليل شرعي قد رفع عدم التكليف
ونقض اليقين باليقين قلنا مثله يجري في الطرف الآخر فيقال وجوب صوم الجمعة
انما يستصحب لولا الدليل على عدمه واستصحاب عدمه المتيقن قبل ورود الامر دليل شرعي
قد رفع الوجوب لا يقال ان العلم بالعدم قد انقطع وحصل الفصل فكيف يستصحب لانا نقول
انه لم يحصل فصل اصلا بل كنا قاطعين بعدم ايجاب صوم السبت يوم الخميس وشككنا فيه
بعد الامر ولم نقطع بوجوب صومه اصلا فيجب استصحابه وان كان تعارضهما في حكمين من
موضوع او موضوعين واستلزم احدهما خلاف الآخر فهو على قسمين احدهما ان يكون الحكم
الثابت باحد الاستصحابين مزيلا للحكم المستصحب بالآخر وبالعكس وثانيهما ان يكون لعدم
كل دون الآخر واما ما لم يكن شيء منهما كذلك فهو خارج عن المبحث اذ لا تخالف بينهما والمراد
بكونه مزيلا لكونه مما جعله الشارع في الشرعيات او الواضع في اللغويات او العادة او العقل
او العقل سببا وعلة رافعة له بلا واسطة او بالواسطة بان يكون سببا لحكم آخر هو سبب
ازالته فمثال الاول كما اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فان اصالة عدم القرينة في الخاص
سبب الحكم بارادة الحقيقة وهو سبب لتخصيص العام واصالة عدم تخصيص العام سبب للحكم
بارادة العموم وهو سبب للتجوز في الخاص ان قلنا بكون العام صالحا لقرينة التجوز ومثال
الثاني في مسئلة الصيد فان عدم التذكية بعد ثبوته بالاستصحاب علة لنجاسة الصيد الواقع
في الماء وهي مزيلة لطهارته بقول الشارع بخلاف طهارة الماء فانه لم يدل دليل شرعي
ولا غيره على ان طهارة الماء الذي وقع فيه الصيد علة للتذكية فان كان من القسم الاول
فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان الا ان يكون لاحدهما مرجح كما في مثال العام
والخاص على القول بالتعارض حيث ان فهم الاجماع وفهم العرف وسائر ما مر في مبحثه
يرجح بقاء الخاص على حقيقته وان كان من القسم الثاني فيجب العمل باستصحاب الحكم المزيل
دون الآخر وذلك لانه اذا كان حكم علم له رافع ومزيل بدليل شرعي فانما يستصحب
ذلك الحكم ما لم يعلم وجود ذلك الرافع واما اذا علم وجوده بدليل معتبر فلا معنى لاستصحابه
بل الاجماع منعقد على استصحاب حكم المزيل خاصة كما هو ظاهر في الطهارة عن الماء الذي
يستصحب طهارته وانتقال الارث الى من استصحب حيوته وغير ذلك من الموارد بل لولا

ذلك

فلعمري انه من غرايب الاقوال اذ المفروض ان كلا منهما او احدهما يستلزم عدم الآخر فان منعت
الاستلزام خرج عن التعارض وان سلمته فكيف تقول بالملزوم دون لازمه والحاصل انه
لا يخلو اما لا يوجب شيء من الحكمين رفع الآخر فلا كلام فيه ولا تعارض او يستلزم احدهما رفع
الآخر دون الآخر فح لا معنى لاستصحاب الحكم الآخر لوجود الرافع له او يستلزم كل منهما
رفع الآخر فلا يمكن جمع الاستصحابين لاجتماع النقيضين او انفكاك اللازم عن الملزوم
ومن جميع ذلك وضح فساد ما قاله بعض من قال بالعمل بالاستصحابين في الثوب النجس
الذي شك في تطهيره ولاقى جسما رطبا طاهرا حيث قال لا يقال ان الثوب ح محكوم بنجاسته
شرعا للاستصحاب وكل ما لاقى نجسا مع الرطوبة ينجس لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقاة
محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب ووجه الفساد ان المحل محكوم بطهارته بالاستصحاب
ما لم يعلم الرافع لانه مرجع معنى الاستصحاب وقد علم الرافع ولا يمكن ان يقال مثل ذلك
في نجاسة الثوب اذ لم يعلم لها رافع وايضا هذا الثوب قبل الوقوع على ذلك الجسم الطاهر
نجس بالاستصحاب والجسم طاهر يقينا وبعد الوقوع وقع النجس اليقيني شرعا على الطاهر
اليقيني واتفاق وقوعه رافع لهذه الطهارة قطعا فما الذي يستصحب والعجب ان هذا
القائل قال بمثل ما قلنا في رد قول من شرط في العمل بالاصل عدم استلزامه لثبوت حكم
شرعي ولبعض مشايخ والدي رحمهما الله كلام في مسئلة الصيد المذكورة يوضح ما حققنا
لا باس بايراده ملخصا ههنا قال بعد نقل كلمات القوم فيها والذي يظهر لي ان كلام
الجميع في هذا المجال لا يخلو عن الاجمال بل الاختلال اذ ثبوت النجاسة للماء وعدمها انما
ناش من الصيد والحكم بنجاسته او طهارته فالواجب اولا بيان الحكم فيه بالطهارة او النجاسة
ولا ريب ان مقتضى اصالة عدم التذكية عندهم كما يكون موجبة للتحريم كذلك للنجاسة وح
فكما يكون العلم بعدم التذكية موجبا للتحريم والنجاسة كذلك حال عدم العلم بالتذكية
ولا ريب ان الصيد في الصورة المفروضة مما اشتبه فيه الحال بالتذكية وعدمها والتمسك
باصالة عدمها يوجب الحكم بنجاسته فوقوعه في الماء القليل موجب للتنجيس والنجاسة
لا يختص بالترتب على العلم بعدم التذكية خاصة الذي هو الموت حتف الانف حتى يتم
لهم ان النجاسة هنا مشكوك فيها لاحتمال التذكية بل كما يترتب على ذلك يترتب على
الشك في التذكية ايضا فانه لما كان كل من حل الصيد وطهارته مترتبا على العلم بالتذكية
كان انتفاؤهما بانتفاء ذلك تحقيقا للسببية وبالجملة نجاسة الماء وطهارته دائر
مدار طهارة الصيد ونجاسته وح نقول المستدل ان الشك في استناد الموت الى

الجرح او الماء يقتضي الشك في عروض النجاسة ثم لو كانت النجاسة مترتبة على الموت حتف
الانف خاصة وح فالظاهر هو القول بالنجاسة واصالة الطهارة التي استندوا اليها
تم لوجود النجاسة يقينا وبما ذكرنا يخرج هذه الصورة عن فرض المسئلة اذ موضوعها
وقوع شيء مشكوك في نجاسته في الماء القليل والصيد محكوم بنجاسته قطعا انتهى
ولا يخفى ان حكم جمع من الاصحاب في هذه المسئلة بطهارة الماء ليس لاجل العمل بالاستصحابين
كما تدعيه هم بل لاجل انهم يقولون ان نجاسة الصيد انما يكون فيما اذا علم عدم التذكية
واما اذا لم يعلم وان استصحب عدم التذكية ولكنه لا يوجب نجاسة الصيد بل يوجب تحريمه
فقط كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم هذا ثم انا وان اجرينا الكلام في مسئلتي
الثوب والصيد الا ان الماهر يتمكن من اجرائه في جميع ما كان من ذلك القبيل ومنها مسئلة
الذبابة التي طارت من نجاسة رطبة الى ثوب فيحكم بنجاسة الثوب لاستصحاب رطوبة الذبابة
الرافعة لطهارة الثوب واما استصحاب طهارة الثوب فهو لا يوجب جفاف الذبابة ولو
طارت الى ماء قليل فيحكم بنجاسة الماء لذلك ولا يتوهم ان استصحاب طهارة الماء مزيل
لنجاسة الذبابة فيكون مما يكون الرفع من الجانبين اذ لم يثبت ان الماء القليل الطاهر
رافع لنجاسة متنجس وقع فيه بل الثابت تنجسه ومنها ما اذا شك في طهارة ماء ثم غسل به ثوب
نجس اي استعمل في رفع حدث واللازم فيه الحكم بطهارة الثوب ورفع الحدث والعامل بالاستصحابين
لا استصحاب بين يلزمه الحكم بطهارة الماء ونجاسة الثوب وبقاء الحدث ولا اظن يقول به وقد
يتوهم ان من هذا الباب ما لو وجد المني في ثوب مشترك بين شخصين فان استصحاب طهارة احدهما
يستلزم جنابة الآخر واستصحاب طهارته يستلزم عدم جنابته وليس كذلك لان الامر الذي
يستصحب فانما يثبت له بعد الاستصحاب الاحكام واللوازم الشرعية له واما اللوازم العقلية
والآثار الحسية فلا فانه اذا استصحب حياة زيد لا يحكم بانه اكل اليوم او شرب وكذا اذا نذر
احد ان يصوم ما دام النار في بيته بعد وجودها فيه فانما يحكم بوجوب الصوم عند
الشك في وجودها فيه لا باحراق الاشياء الموجودة في البيت ولا شك ان استلزام طهارة
احدهما لجنابة الآخر ليس استلزاما شرعيا بل هو عقلي لعدم خروج الثوب من بينهما وان كان
الثالث اي كان الاستصحاب معارضا لاصل البراءة فهو ايضا اما يكون
في موضوع واحد وهو في اكثر مواضع الاستصحاب او في موضوعين كما اذا شك في بقاء
العبد الآبق ولاجله شك في وجوب فطرته والترجيح في الصورتين للاستصحاب والوجه
فان العمل باصل البراءة انما يكون اذا لم يعلم الشغل بدليل شرعي والاستصحاب دليل

شرعي

ذلك لبطل اكثر مواضع الاستصحاب وعلى هذا فعدم التذكية في مسئلة الصيد مما علم
كونه رافعا لطهارة الصيد والنجاسة وعلم كون نجاسته مزيلة ورافعة لطهارة ما وقع فيه
من الماء القليل وعلم بالدليل الشرعي الذي هو الاستصحاب نجاسة الصيد وعلم
وقوعه في الماء القليل فكيف يمكن استصحاب طهارته وذلك بخلاف طهارة الماء
فانها ليست مزيلة لعدم التذكية حتى لا يمكن استصحابه فان قيل الطهارة وان لم يكن
مزيلة لعدم التذكية ولكنها كاشفة عن تحقق مزيله الذي هو التذكية لان استصحاب
الطهارة دليل شرعي وهي في المورد لازم مساو للتذكية اذ لولاها لم يتحقق الطهارة
ووجود اللازم المساوي يدل على وجود ملزومه قلنا لا نم ان الطهارة لازم مساو
للتذكية لتحققها مع الجهل بها ايضا وباستصحابه يرتفع الطهارة والحاصل ان
بعد القطع بنجاسة يد مثلا والشك في زوالها اذا لاقت ثوبا طاهرا رطبا فيقال
ان اليد كانت مقطوعة النجاسة وشك في زوالها فيبقى نجاستها اذ من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه وهي مستلزمة لنجاسة الثوب رافعة لطهارته فطهارته مرتفعة
يقينا ولا يمكن ان يقال ان الثوب كان مقطوع الطهارة وشك في زوالها فطهارته
باقية وهي لازم مساو لطهارة اليد فنجاستها مرتفعة قطعا لان طهارة الثوب لازم
لطهارة اليد او الشك في نجاستها فاليد اما طاهرة او مشكوكة الطهارة وما كان
كذلك فهو مشكوك الطهارة فيجب استصحاب نجاستها المزيلة لطهارة الثوب فان قيل
طهارة الثوب لازم مساو لعدم كون اليد منجسة له قلنا بل هي لازم مساو لعدم كونها
منجسة او الشك في كونها منجسة فيستصحب منجسيتها ايضا هذا مع ان استصحاب طهارة
الثوب انما يمكن لو كان موضعا للشك وليس كذلك ابدا لانه قبل ملاقاته مع اليد كان
مقطوع الطهارة وبمجرد ملاقاته معها صار مقطوع النجاسة فاين وقت الشك في
نجاسته حتى يستصحب بخلاف اليد فانها مشكوكة النجاسة فيجري فيها الاستصحاب والحاصل
ان الشك في نجاسة اليد لا يتوقف على ملاقاة الثوب من حيث هي ملاقاة له فهي مشكوكة
النجاسة في نفسها فيستصحب نجاستها بخلاف الثوب فان الشك في طهارتها لو كان لكان
لاجل الملاقاة وملاقاة النجس ولو بالاستصحاب منجس قطعا فالملاقاة يوجب القطع
بنجاسة الثوب فلا شك فيه اصلا فكيف يستصحب ففي الحقيقة ليس في امثال ذلك القسم
استصحابان متعارضان وان كان كذلك ظاهرا او بوجه آخر في بيان ذلك نقول ان بعد
حكم الشارع بعدم نقض اليقين بالشك ابدا لا يمكن تحقق الشك في المنجسات الشرعية في

الخارج ابدا وان تحقق الشك في غسل الثوب مثلا او جفافه بالرطوبة وامثال ذلك ولكن
حكم الشارع بالاستصحاب وتحقق هذا الحكم منه يكون اليقين بالنجاسة متصلا مع حالة
العلم بالنجاسة فهذا الثوب من بدو تنجسه الى الان نجس منجس قطعا شرعا من غير تخلل حالة شك
في ذلك وان تخلل وحدث الشك في غسله مثلا وعلى هذا فلا يحصل للملاقي حالة شك في
طهارته اذ قبل الملاقاة يقيني الطهارة وبعدها يقيني النجاسة للملاقاة للمنجس الشرعي
نعم لو كان الملاقي في حال مشكوك المنجسية لصح استصحاب طهارة ملاقيه بالفعل او بالعرض
ولكن لا يتحقق حال شك المنجسية وان شك فيها للشك في غسل الثوب فانما هو على فرض انتفاء
الاستصحاب والحاصل ان استصحاب طهارة الملاقي للثوب انما يتصور لو كان هناك حالة
شك في الطهارة لولا استصحابها وهي انما يكون لو تحققت حالة شك في منجسية الثوب ومثل
ذلك غير متحقق ابدا لصدور الحكم بالاستصحاب من الشارع في بدو الامر فان قلت لا بد في
الاستصحاب من شك قلت اللازم فيه هو الشك لولا الاستصحاب لا معه ايضا فالملاقي طاهر
قطعا قبل الملاقاة ملاقى مع المنجس الشرعي الموجب القطع بنجاسته بعده وذلك بخلاف استصحاب
منجسية الثوب فانه وان توقف على حالة شك في منجسيته لولا الاستصحاب ولكن هي لا يتوقف
على تحقق حالة شك في طهارة الملاقي ثم الشك في منجسيته لولا الاستصحاب يغاير الشك
في طهارة الملاقي فان الشك في المنجسية لولا الاستصحاب في المورد انما هو معلول للشك
في الغسل واما الشك في طهارة الملاقي لولا الاستصحاب فهو معلول للشك في منجسية ملاقيه
فان قيل سلمنا ذلك ولكنه يتم لو قلنا ان عدم التذكية الاستصحابي يوجب النجاسة او النجاسة
الاستصحابية يوجب التنجيس قلنا اولا ان كلامنا ليس في ان عدم التذكية الاستصحابي او النجاسة
الاستصحابية هل يوجب النجاسة والتنجيس ام لا بل الكلام على فرض الايجاب اذ لولا لخرج عن
المتنازع فيه اذ لا يتحقق تعارض الاستصحابين وثانيا ان المستصحب ليس الا حكم اليقين
السابق كما عرفت ولا يمكن ان يكون المراد بعض احكامه لا بجامع الاجزاء او الترجيح بلا مرجح
بل يوجب نقض اليقين بالشك في هذا البعض الذي لا يستصحب فيكون المراد جميع احكامه
فيجب الحكم بجميع الاحكام الثابتة للمستصحب مضافا الى ان المنجسية كانت مقطوعة للبدن مثلا
قبل الشك في زوال النجاسة وشك فيها بعد الشك في النجاسة فيجب استصحاب المنجسية ايضا و
هكذا في جميع الاحكام مع انه لولا ذلك للغى الاستصحاب بالمرة لجواز القول بمثل ذلك في
في جميع الموارد ومما ذكرنا ظهر ان تعارض الاستصحابين مختص بالقسم الاول واما في الثاني
فلا تعارض اذ لا يصح فيه احد الاستصحابين واما القول بالعمل بالاستصحابين معا في القسمين

شرعي والحاصل ان قوله لا ينقض اليقين بالشك بيان لحكم الشك بعد اليقين فلا يكون
مورده مما لم يعلم حكمه حتى يجري فيه ادلة الاصل ومن هذا يظهر الفرق بين استصحاب
حال العقل وبين اصل البراءة في ان الاول يعارض استصحاب حال الشرع دون الثاني
فان دليل استصحاب حال العقل هو بعينه دليل استصحاب حال الشرع فلا ترجيح لاحدهما
على الاخر **فوائد الاولى** اعلم ان بعد ما عرفت حال تعارض الاستصحابين ولنهما
يتساقطان ولا حجية لاحدهما اذا اوردا على حكم واحد وحكمين مع ثبوت المنافية من الجانب
وان الحكم للمزيل مع ثبوت الرفع من احدهما يظهر لك حال الاستصحاب في الاقسام الثلثة
المذكورة في المقدمة الاولى ويعلم انه لا حجية للاستصحاب في القسم الثالث مطلقا وهو ان
علم ثبوت الحكم في الجملة او في حال وشك فيما بعده وذلك لان بعد ما علم حكم في وقت
او حال وشك فيما بعده وان كان مقتضى اليقين السابق واستصحاب ذلك الحكم وجوده
في الزمان الثاني او الحالة الثانية ولكن مقتضى استصحاب حال العقل عدمه لان هذا
الحكم قبل حدوثه كان معلوم العدم مطلقا علم ارتفاع عدمه في الزمان الاول فيبقى
الباقي مثلا اذا علم ان الشارع امر بالجلوس قبل يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال
ولم يعلم انه يجب بعده ايضا فنقول كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه الى الزوال
وبعده معلوما قبل ورود امر الشارع علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه
والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده موضع الشك فلنا شك ويقينان وليس
ابقاء حكم احد اليقينين بالاخبار المذكورة اولى من ابقاء حكم الاخر بها فان قلت يحكم
ببقاء حكم اليقين المتصل بالشك وهو اليقين بالجلوس قلنا ان الشك في تكليف ما
بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة امر الشارع فشك في يوم الخميس
مثلا في حال ورود الامر في ان الجلوس غدا هل هو مكلف به بعد الزوال ايضا ام لا و
اليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك الى وقت الزوال كما مر في
مثال الامر بالصوم ايضا وبالجملة بملاحظة اليقين بالعدم الحاصل قبل الشرع او التكليف
والبلوغ والعقل واستصحابه يحصل التعارض في جميع موارد القسم الثالث ولا مرجح لا
حدهما فلا يكون شيء منهما حجة ويجب ترك الاستصحابين والعمل بما يقتضيه الدليل عند
عدمهما ومن هذا يظهر الجواب عن شبهة النراقي المقدمة فانها من هذا القسم واما القسمان
الاولان فيظهر مما ذكر ايضا عدم حجية استصحاب حال الشرع فيهما ايضا اذا كان
المستصحب من الامور الشرعية مطلقا لاجل تعارضه مع استصحاب حال العقل وذلك لانه

اذا شك في اثناء اليوم في وجوب الصوم لاجل عروض حالة كحمى مثلا فنقول قبل ورود الشرع
كان عدم التكليف بالصوم يقينيا وبعد وروده علم التكليف به مع عدم الحمى وشك
معه اذ لولا الشك معه لما كان شك حينئذ فيستصحب عدم التكليف معه ويعارضه استصحاب التكليف
قبل عروض الحمى ايضا فيتساقطان وكذا اذا شك في اثناء الليل هل هو استتار القرص او زوال
الحمرة فلا يمكن استصحاب وجوب الصوم بعد الاستتار وقبل الزوال للعلم بعدم التكليف
به قبل الشرع فيستصحب واذا شك في دخول الليل لوجود غيم فيقال ان قبل الشرع
كان عدم التكليف بالصوم في مطلق اليوم وفي زمان شك في بقائه لغيم ونحوه قطعيا
علم التكليف قبل الغيم فيستصحب عدمه بعده واذا شك في بقاء الطهارة الشرعية الحاصلة
بالوضوء بعد خروج المذي فيقال ان قبل الشرع كان يعلم عدم جعل الشارع العمل المسمى
بالوضوء سببا للطهارة مطلقا وعلم بعده انه جعله سببا للطهارة الباقية بعده ايضا ام لا
والاصل عدم الجعل واذا شك في تطهر الثوب الملاقي للبول بغسله مرة فيقال قبل
ورود الشرع كنا قاطعين بعدم جعل الشارع ملاقاة البول سببا للنجاسة مطلقا وبعده
علمنا انه جعله سببا للنجاسة ما لم يغسل اصلا واما كونه سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فلا
وكذا في المالكية والزوجية وامثالها واثبات التكليف والجعل بالاستصحاب ليس باولى
من اثبات عدمهما به على ما مر ولا يتوهم انه يلزم على هذا انتفاء الحكم الثابت اولا في
القسمين بمجرد الشك فانه ليس كذلك بل يحكم ببقاء الحكم ولكن لا لاجل استصحاب حال الشرع
اي استصحاب ذلك الحكم بل لاجل استصحاب اخر من حال العقل بيان ذلك انه قد عرفت
في المقدمة الاولى ان سبب الشك في هذين القسمين اما الشك في تحقق المزيل القطعي
بعد العلم بعدمه او الشك في جعل الشارع شيئا او الشيء الفلاني مزيلا للحكم ولا شك
ان الاصل عدم تحقق المزيل وعدم جعل الشارع شيئا او هذا الشيء مزيلا فيلزم هذا
الاستصحاب وجود الحكم ولا يعارضه استصحاب عدم التكليف لان الاستصحاب الاول
سبب للحكم ببقاء استمرار الحكم وهو مزيل لعدم التكليف وليس استصحاب عدم التكليف
سببا لوجود الشيء المعين الذي جعله الشارع مزيلا او لجعل الشارع هذا الشيء مزيلا
نقول في المثال الاول علم بقول الشارع صم شهر رمضان وجوب صومه سواء عرض
الحمى ام لا وشك في انه هل جعل الحمى مزيلا للدوام ام لا والاصل عدم جعله وهو يوجب بقاء الطلب
وجوب الصوم المزيل لعدم التكليف وفي المثال الثاني علم وجوب الصوم في اليوم الى الليل
ولم يعلم ان باستتار القرص هل دخل الليل ام لا والاصل عدم دخوله وكذا في المثال

جعل سببا للطهارة ... [illegible]

الثالث ويقال في الرابع انه علم بالوضوء حصول الطهارة وعلم انها لا يرتفع الا برافع
ولم يعلم ان المذي رافع له والاصل عدم جعل الشارع اياه رافعا ولو فرض عدم العلم بان
الطهارة مما لا يرتفع الا برافع فيكون من القسم الثالث ولا يفيد فيه الاستصحاب ويقال في
الخامس انه علم نجاسة الثوب وانها مما لا يزول الا بمزيل وشك في ان الشارع هل جعل الغسل
مرة مزيلها ام لا والاصل عدمه وكذا اذا شك في كون شيء مزيلا للمالكية او الزوجية او
غيرهما مما يعلم استمراره بعد حدوثه الى تحقق الرافع ويحصل ضبط المقام بان يعلم ان من
الامور الموجودة ما يمكن ان لا يكفي وجوده في زمان لوجوده فيما بعده لولا الرافع بل يحتاج
الى مقتض اخرى ومنها ما يكفي فالاول كالاذن والتوكيل لامكان وجودهما مقيدين
والثاني كالسواد والعلم والتنوير ونحوها لانها لا يمكن ان يوجد او لا يحدود بان حد
سواد محدود الى زمان كذا وكذا الحال في الامور الشرعية لان منها ما لا يقتضي وجوده في زمان
لبقائه في اخر لولا المزيل كالوجوب والتحريم ونحوهما ومنها ما يقتضيه فلا يرتفع الا برافع
كالطهارة والنجاسة والحدث والملكية والرقية ونحوها فان الوجوب في زمان لا يقتضي
بقائه في زمان اخر وان لم يطرأ مزيل بل يمكن ان يكون المتحقق اولا هو الوجوب المقيد بخلاف
مثل الطهارة لان وجودها في زمان كاف في ايجاب بقائها فيما بعده لولا الرافع ولا يمكن
ان يتحقق اولا محدودا لا بمعنى انه لا يمكن عقلا بل بمعنى انه علم بالاستقراء في ادلة الاحكام و
طريقة الائمة والعلماء ان هذه الامور كذلك لانا نعلم بالاجماع ان الحدث اذا تحقق في
زمان يكون باقيا ما لم يحدث له دافع وحدوثه او لا مقتض لبقائه لولا الرافع وكذا النجاسة
والملكية وامثالها ومن ذلك نعلم موارد العمل بالاستصحاب وعدمه وقد تلخص من ذلك
ان الاحكام الثابتة انما يحكم ببقائها بالاستصحاب اذا شك في المزيل لا في غيره وان الحجة
من الاستصحاب انما هو في القسم الاول من قسمي الشك ولكن لا استصحاب حال الشرع بل
استصحاب حال العقل ومن هذا يظهر الفرق بين ما قلنا وبين قول من خص حجية الاستصحاب
بما اذا كان الشك في المزيل فان الظاهر انه يريد استصحاب حال الشرع ولو اراد ما قلنا كان
هو المحتمل فنعم الوفاق هذا في الامور الشرعية واما الخارجية كاليوم والليل والحيوة والرطوبة
والجفاف وامثالها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب حال الشرع فيها اي
استصحاب وجودها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض لوجودها في
مقام الشك اصلا فان قلت فعلى هذا يكون الحجة من مطلق الاستصحاب عندك استصحاب
حال العقل ومن استصحاب حال الشرع استصحاب الامور الخارجية فلا فضلت او لا كما

المفصلين ولم قلت بحجية الاستصحاب مطلقا ثم نفيت العمل بكثير منها لاجل المعارض فلت
هذا بناء على ما تعارف من ان المراد من الحجة ما يجب العمل به لولا المعارض لا ما يجب العمل به
بالفعل ولذا تراهم يثبتون حجية الاحاد او الصحيح منها او لا مطلقا ثم يذكرون ان من شرط
العمل به عدم المعارض ولا مشاحة في الاصطلاح **الثانية** استصحاب الحكم
اليقيني بعد عروض الشك انما هو اذا حصل الشك في الزمان الثاني فقط اما لو كان باعتبار
عروض الشك في ثبوت الحكم في الزمان الاول فلا يجري الاستصحاب كما ذكرناه في بحث العام و
الخاص يعني انه لو شك في الزمان الثاني في ثبوت الحكم في الزمان الاول بعد تيقنه اولا فلا
يستصحب كما اذا شك في عدالة الشخص حكم بالعدالة لشهادة شاهدين باعتقاد العلم بكون الشاهد
فاسقين او لا او شك في كون رطوبة الثوب بولا بعد القطع بنجاسته للقطع ببوليته وكما اذا قطع
بموت زيد في اول الشهر ثم شك فيه وجه عدم حجية الاستصحاب مضافا الى ما مر ان هذا
الشك يوجب استصحاب اليقين السابق على اليقين اللاحق حصل فيه الشك وبه يعلم انه استصحاب
هذا اليقين فانه اليوم يستصحب حياة زيد في اول الشهر الى هذا الزمان وبعده وبعض اليقين
السابق باليقين اللاحق انما هو ما دام اليقين باقيا واما بعده فلا وذلك بخلاف ما اذا شك
لا باعتبار الشك في اليقين اللاحق بل شك في الرافع فانه لا يمكن استصحاب اليقين السابق على
اليقين اللاحق **الثالثة** الواجب الذي له اجزاء اذا سقط وجوب بعض اجزائه بسقط
فهل يتم استصحاب وجوب الباقي ام لا الظاهر الثاني لان الكلام فيما لم يعلم وجوب الجزء
بدليل منفرد او علم مع العلم بانه للجزئية وليس واجبا برأسه وعلى هذا فالقدر المتيقن من
وجوبه اولا هو الوجوب بشرط كونه مع سائر الاجزاء يعني على سبيل كونه جزءا وهو غير
ممكن التحقق في الزمان الثاني فلا يستصحب **الرابعة** اعلم ان جميع الاحكام الشرعية
والوضعية امور حادثة تعلقت بها خارجة عن اللياقة الى الالهية بجعل الشارع بل وكذا
جميع موضوعاتها ومتعلقاتها وبعد ما عرفت حجية استصحاب العدم يجب عليك الاخذ به
في كل ما يرد عليك من الاحكام وموضوعاتها ومتعلقاتها حتى يرد عليك دليل الوجود بل
حقيقة الاجتهاد ان يحصل اولا الادلة وجود الامور الشرعية من الشرع واللغوية من الواضع
والمحاورات والحسية من الحسيات وتضم معها العقل والحدس وتجعلها بين يديك ثم تجعل
استصحاب العدم في الكل نصب عينيك فان وجدت في الادلة ما يرفع الاستصحاب تخرج عنه
والا فكان لك اصلا ثم اصل لك من ذلك الدليل امر كلي جعلته اصلا ثانيا ولا تخرج عنه الا بدليل
وهكذا **منهاج** من الادلة العقلية اصل الاشتغال وهو يكون في غير الاباحة من

الاحكام الشرعية اما في الواجب والحرام فقط واما في المندوب والمكروه فلانه اذا علم استحباب
فعل او ترك يحكم ببقاء الاستحباب حتى يعلم ارتفاعه ومعنى هذا الاصل انه اذا علم شغل الذمة
اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية ويلزم ثبوت التكليف مع عدم العلم بالبراءة وكثيرا ما يلزمه
ثبوت الحكم الوضعي والموضوع ايضا ولا بد في اجرائه من امرين احدهما العلم باشتغال الذمة
بشيء اولا واما بدونه فالحكم للبراءة الاصلية والخروج عنها يستدعي اليقين بالشغل وثانيهما
حصول الشك في البراءة واما مع عدمه فوجوب تحصيل مطلق البراءة بديهي اذ هو لازم الاشتغال
ثم ما علم الشغل به اما يكون مما علم استمراره ابدا او يكون مغيى بغاية او علم الشغل به في الجملة ولا
يعلم ما بعده والشك في رفع الاشتغال اما ان يكون باحد اسباب الشك المتقدمة في الاقسام
الثلثة واخرى باعتبار الشك في الاتيان فان كان من الاول فحكم امكان الحكم ببقاء الاشتغال
وعدمه بعد الشك حكم استصحاب الحكم الوجودي الثابت في كل قسم اذ لا دليل على بقاء الاشتغال
غير الاستصحاب حال الشرع وحكم استصحابه بعينه حكم استصحاب الحكم من الجريان وعدمه ووجود
المعارض وعدمه فقس عليه والمقصود هنا بيان الثاني وهو يكون في الواجب والمستحب وهو تارة
يكون بان يكون محل الحكم معينا ولكن شك في انه هل اتى به ام لا مع عدم علمه باتيان شيء او فان
ما اتى به هل هو من افراد ذلك المعين ام لا وتحصيل العلم بالبراءة يكون بالاتيان به ثانيا و
اخرى بان يكون محله مرددا بين شيئين او اكثر واتى باحد الامور المرددة في وجه تكليفها او استحبابها
وشك لاجله في البراءة وحصول البراءة اليقينية يكون بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون
محكوما به فان كان الاول فلا شك في اصالة الاشتغال للاجماع القطعي واستصحاب عدم
عدم الامتثال وعدم الاتيان بالمامور به اللذين هما المزيلان لاشتغال الذمة واما
استصحاب نفس الاشتغال فهو وان كان صحيحا الا انه يعارض استصحاب عدم الاشتغال في
زمان الشك المعلوم اولا على ما مر بيانه وان كان الثاني فالترديد اما يكون باعتبار شرط
المحكوم به او جزء معين او تمامها هيئتهما بعد ثبوت الاشتراط او الجزئية فهو ترديد في المحكوم
به باحد الاعتبارات الثلث حيث ان بعد ثبوته يكون الشرط او الجزء محكوما به او المراد بالترديد
في الشرط والجزء الترديد في اصل الاشتراط والجزئية واما الترديد في شرط شرط او جزء او
جزئيتها او تمام ماهيتهما بعد ثبوت الاشتراط او الجزئية فهو ترديد في المحكوم به باحد
الاعتبارات الثلث حيث ان بعد ثبوته يكون الشرط او الجزء محكوما به والمراد بالترديد في
تمام الماهية ان لا يعلم ان المحكوم به اصلا او شيئا هذا او ذاك ثم الترديد اما يكون بسبب
تعارض الادلة او لاجل شيء من الاحكام اللفظية كاشتراك او تعدد مجاز او عرف او نحوها

او لاجل عدم وصول النص مع وصول التكليف باحد الاشياء متيقنا بالاجماع ونحوه او بسبب
عروض امر اوجب الاشتباه كنسيان او غفلة او نحو ومنه الترديد في جهة القبلة لاجل غيم ونحوه فان
كان الترديد باعتبار الشرط او الجزء واتى بالفعل بدون ذلك الشرط او الجزء وشك في
البراءة فلا شك في عدم حجية اصل الاشتغال لاصالة عدم الجزئية والاشتراط ولان اشتغال
الذمة المعلوم اولا هو بالماهية فقط دون الماهية مع الشرط او الجزء والمفروض انه قد اتى بها واما
اشتغال الذمة بشيء اخر فهو غير معلوم واستصحاب اشتغال الذمة المطلق اي مع قطع النظر عما
اشتغلت الذمة به لا يفيد وكذا ان كان الترديد باعتبار تعارض الادلة واتى بواحد منه لا لانه
لانه ان كان ترجيح لاحد الادلة فذلك هو المامور به والا فثبت من الشرع التخيير او التساقط فبقي
على الكلام فيما كان الترديد باحد الاعتبارات الاخر ولم يكن نص او دليل اخر على الحكم حتى كان
كان هو المتبع كالامر بثلث صلوات فيمن فاتته احدى الخمس ونسيها ولم يعلم حرمة واحد غير معين
منها ايضا والا فيحصل التعارض ولم يلزم الحرج والعسر في فعل الجميع ويحصل اليقين بالبراءة فلا
خلاف في عدم وجوبه ثم الظاهر من المحقق الخوانساري في شرح الدروس التمسك باصل الاشتغال
قال في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس لو حصل اليقين بالتكليف بامر ولم يظهر
معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد ان القول بوجوب تلك الامور جميعا
ليحصل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم
او يظن المراد بكذا فعلى هذا الظاهر ايضا وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل
اليقين او الظن بحصوله انتهى ومثله قال في مسئلة ذي الجهات وسوى فيها بين تحقق قدر
مشترك بين تلك الامور او تباينها بالكلية وقيل بعدم المهر تمسكا بعدم تيقن الاشتغال
حين عدم العلم بالمامور به بل جعل الاظهر عدم الاشتغال وهو خروج عن المتنازع
فيه اذ الكلام مع فرض العلم بالاشتغال ولذا شرط المحقق الخوانساري في المسئلة الاولى
حصول اليقين بالتكليف وفي الثانية العلم بعدم اشتراط التكليف بالعلم بذلك الشيء
والحق حجيته لا الاستصحاب لان استصحاب نفس اشتغال الذمة لمعارضته مع استصحاب عدمه
حال الشك على ما مر بل الاستصحاب عدم تحقق المزيل وذلك لان بعد تحقق التكليف
تحقق اشتغال الذمة بحكم العقل وهو مستمر بحكمه وحكم الاجماع بل الضرورة الى ان يتحقق
مزيله ودافعه وهو احد الامرين اما الاتيان بالمحكوم به الذي هو المزيل بحكم العقل ايضا
او تحقق ما جعله الشرع دافعا له والشك في الارتفاع انما يكون مع الشك في الاتيان او في
تحقق المزيل الشرعي والاصل عدمهما وهو سبب لبقاء الاشتغال الذي وقد يستدل عليه
موارد استصحاب عدم الاشتغال

بالاحتياط ايضا وفيه نظر اذ لا دليل على وجوبه كما يأتي ووجوب الاتيان بالجميع هنا ليس الا اصل
الاشتغال بقي الكلام في ان بعد حصول الترديد في ماهية المحكوم به لاحد الوجوه الثلثة الاخيرة
فهل يحكم بالاشتغال اولا اولا وعلى تقدير فما الذي يحكم بالاشتغال به مقتضى وجوب اطاعة
الشارع ولزوم امتثال احكامه كما هو مدلول العقل والنقل والاصل الذي لا محيص عنه
هو اتباع اقواله والاتيان بمراده والتعبد باوامره ونواهيه اذا شمل احدا الا اذا دل دليل
على عدم لزومه عليه ولازمه انه اذا ثبت قول لشيء علما او ظنا ثابت الحجية يجب الاخذ به والاتيان
بمراده منه ما لم يدل دليل على عدم الحجية وجوبه وعلى هذا فاذا سمعنا من الشارع انه قال انظر الى العين
مثلا او ورد خبر ثابت الحجية بهذا اللفظ لكن لم يعلم ان المراد من العين هل الدامعة او النابعة
او ورد وجوب الصوم مثلا وعلم من الخارج ان مراده ليس المطلق بل ما صوم اول رجب او ثانيه
ولم يعلم التعيين او ثبت بالاجماع انه اوجب الصوم بان قال بعضهم انه صوم اول رجب او ثانيه
انه صوم ثانيه فمقتضى وجوب الطاعة اتباع ذلك وامتثاله والحكم بوجوب ما اوجب وحرمة ما
نهى عنه على ان الترديد اذا كان بالوجه الاخير اي كان لاجل نسيان او عروض امر خارجي يخفى
قرينة وامثالها فلا شك في ان التكليف كان ثابتا قبل عروض سبب التشكيك فرفعه يحتاج الى
دليل وليس هنا امر يوجب عدم لزوم الامتثال او دفع التكليف المعلوم الا عدم العلم بالتعيين
ولم يدل دليل على ايجابه لذلك ولم يوجد ما يصلح لتخصيص من لا يعلم التعيين مع علمه بان
المكلف به غير خارج عن اثنين او ثلثة او اكثر اذا كان الجميع معلوما محصورا يستلزم فعله الحرج والعسر
او ارتكاب حرام معلوم حرمته اذ ليس هناك ما يتوهم كونه موجبا لذلك الا عدم جواز تأخير
البيان عن وقت الحاجة وحكم العقل بقبح التكليف بما لا يعلم واشتراط التكليف بالفهم
والظاهر الدال على انه لا تكليف الا بما اوتي به او لا بعد البيان او ما حجب علمه فهو موضوع
او في سعة ما لم يعلموا وامثالها وشيء منها لا يصلح للتخصيص اما الاول فلان دليل عدم جواز
التأخير لزوم الاغراء والتكليف بما لا يطاق وشيء منهما لا يجري هنا اذ المفروض ان
المحكوم به مردد بين امور متعددة معلومة ولا يلزم من الاتيان بالجميع عسر ولا حرج والتكليف
بالمعين المردد بينها لا يوجب عسرا او حرجا ولا اغراء لانه انما يكون لو لم يكن المحكوم به معلوما
او جاء امر بشيء واراد غيره وعدم امكان تحصيل العلم بخصوص المعين غير ضائر بعد امكان
تحصيل العلم باتيانه في ضمن الجميع وعدم امره بالاتيان بالجميع لا يوجب اغراء ولا تكليفا
بما لا يطاق كما انه امر بذي المقدمة ولم يامر صريحا بمقدمته واما الثاني فلان التكليف
بما لا يعلم انما هو قبيح لو كان المكلف به غير معلوم اصلا واما مع كونه معلوما بهذا الوجه فلا قبح

فيه اصلا ومنه يظهر ما في الثالث ايضا واما الرابع فلمنع شمول الظواهر لما نحن فيه اما اولا فلان
الظاهر منها عدم التكليف بدون بيانه واثباته لا بيان المكلف به بخصوصه وليس في شيء
منها دلالة على انتفاء التكليف اذا لم يعلم المكلف به واما ثانيا فلمنع عدم تحقق البيان و
الاتيان والعلم وانما الحاصل في هذا المقام اذ ليس المراد البيان والعلم من جميع وجوه المكلف به
ولو ادعي ارادته منها فالمراد على نحو يمكن الامتثال اذ لم يثبت ازيد من ذلك وهو فيما
نحن فيه متحقق واما ثالثا فلان غير المبين هنا وغير المعلوم هو تعيين المكلف به بخصوص انه مكلف
به وهذا غير مكلف به وما كلف به وهو واحد معين في الواقع من هذه الامور ليس بغير مبين
يعني ان ما لم يؤت ولم يعلم وجب عمله وانما الحاصل هو تعيين المكلف به واما التكليف باحد الامور
فالمفروض انه مما اوتي به وعلم والحاصل ان هنا امرين احدهما التكليف بواحد معين عند الله من
تلك الامور والاخر التكليف الاصلي بكل واحد معين عند المكلف والاول مما علم فيجب
الحكم به واما الثاني فلما لم يعلم لا نحكم به ومما ذكر ثبت ثبوت التكليف واشتغال الذمة
ثم المحكوم به ومحل التكليف لا يمكن ان يكون واحدا معينا عندنا بخصوصه لاستلزامه الترجيح بلا
مرجح بل يحتمل ان يكون واحدا معينا في الواقع من تلك الامور مبهما بخصوصه عندنا بمعنى ان الحاكم
اراد الاتيان بواحد معين منها وان يكون واحدا لا بعينه اي كان حكما تخييريا وان يكون الكل
بان يكون التكليف بالكل تكليفا اصليا لاشتماله معنى اللفظ او الثابت بالاجماع او المعلوم
او لا قبل عروض الموجب للاشتباه لم يكن التخيير ولا وجوب الكل والاصل عدمهما بل ليس المعين
والمراد وما ثبت الا واحدا معينا ولم يعرض ما اوجب عدم كونه حكما لنا الا الابهام من امور
وهو غير موجب لرفع كونه حكما لانه انما اوجب لو لم يمكن الاتيان به او العلم بامتثاله وهو ممكن
بان يؤتى بالجميع فيكون المحكوم به واحدا معينا في الواقع من هذه الامور مبهما عندنا فان كان
الحكم هو الوجوب او الاستحباب فيرجع الى الكل من باب المقدمة لا مقدمة فعل المحكوم اذ فعل
الجميع ليس شرطا له ولا سببا اذ لا يلزم من عدمه العدم لجواز ان يكون الباقي به او لا هو ذلك
المعين بل ولا من وجوده الوجود اذ سبب الوجود ما كان موثرا فيه وليس فعل الجميع المؤثر
في فعل البعض بل مقدمة العلم بالامتثال والاتيان بالمحكوم به الذي هو ايضا واجب يجب
كوجوب غسل جزء من الرأس لتحصيل العلم بالبدأة من القصاص وتوهم انه كيف يجب الكل
مع ارادة الواحد بعد ما ذكرنا فاسد كيف ويجب من الامر بالشيء امور كثيرة كقطع مسافة بعيدة
وتحصيل الات كثيرة من باب المقدمة فاي فساد في وجوب ذلك ايضا لذلك سيما مع ان استحباب
الكل مطلقا لاجل ادلة الاحتياط ثابت ويؤيد ذلك ايضا بل يثبته ان اوامر المولى عبده الذي

في بلد

في بلد اخرى بارسال دواء معين لمريض لو لم يرسل لهلك المريض واشتبه على العبد انه الصبر مثلا
او بصل العنصل ولم يمكنه الاستعلام وامكنه ارسالهما من غير عسر ولم يكن ارسال واحد
منهما حراما بل يحكم المولى باستحباب ارسالهما معا يأمر كل عاقل بارسالهما معا ويلومه على
تركه ولو لم يرسلهما او ارسل واحدا منهما وهلك المريض يستحق انواع العقاب وان كان
الحكم الحرمة او الكراهة يجب او يستحب ترك واحد منهما ولا حرج في الباقي لانه قد عرفت ان
الاتيان بالكل لكونه مقدمة لتحصيل العلم بالاتيان بالواجب والمستحب وهذا التحصيل غير
لازم في الحرام والمكروه بل اللازم فيهما عدم العلم بارتكابهما بعد الفحص الممكن عن تعيينه فانه
اذا قال الشارع صل يجب عليك العلم بالاتيان بالصلوة واذا قال لا تصل لا يجب عليك
الا عدم العلم بايقاع الصلوة وهذا يحصل في المردد بترك واحد من هذه الامور كما
في شبهة المحصور فهو اللازم ثم ان كان الحكم الوجوب او الندب ولم يمكن الاتيان بالجميع
للعسر او الحرج او كان واحد غير معين منها حراما ايضا او مكروها ولم نعلم تعيينه فهل يرجع
الحكم الى غير ما يلزم منه العسر وغير الواحد منها مع العلم بالحرمة او الكراهة او يسقط التكليف
عن الجميع الظاهر هو الثاني اذ كان وجوب الكل مثلا لكونه مقدمة العلم باتيان ذلك المعين
وهو هنا غير ممكن ولا يحصل من الاتيان بالبعض ذلك العلم وليس دليل اخر على وجوبه ولا
على وجوب فرد ايضا هذا كله اذا لم يكن قدر مشترك بين الجميع والا يختص الحكم به لعدم لزوم
ترجيح بلا مرجح واصالة عدم تعلق الحكم بالزائد **منهاج** ومن الاصول المناسب
بيانها في ذلك المقام الاحتياط وهو الاتيان بما يخرج المكلف عن العهدة على جميع الاحتمالات
ولا يرد صيام اليوم الثاني اذا شك في ان الواجب هل هو صوم يوم او يومين او ثلثه
لانه احتياط بالنسبة الى الاحتمالين الاولين لا الثالث ايضا وقيل هو الاخذ بما هو اوثق
للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال وهو غير خال عن الاشتغال ثم الكلام فيه اما في موقعه
او حكمه او كيفيته اما الاول فقد ظهر من تعريفه انه يشترط في جريانه امران احدهما ان يمكن
الاتيان بما يخرج به المكلف عن العهدة قطعا فلا يجري فيما لم يمكن فيه ذلك كما انه
اذا دار بين الواجب والحرام وثانيهما كون المورد معروض احتمال اشتغال الذمة فلا يكون
احتياط عند القطع بالشغل في الاتيان بالمقطوع ولا عند القطع بعدمه والمراد بعدم
جريان الاحتياط عند القطع انه لا يجري لو كان متعلقه مقطوعا مع قطع النظر عن الا
حتياط وحكمه فلا ينافي جريانه مع القطع بحكم الاحتياط فلا يرد صلوة الاحتياط ولا امر الشرع
بفعله احتياطا بعد الزوال عن الشك فيه ولا جميع موارده مع القطع باستحباب الاحتياط و[illegible]

ثم احتمال اشتغال الذمة والشك فيه اما يكون فيما لا نص فيه او فيما تعارض فيه النصان او في
غيرهما والثالث على اربعة اقسام لانه اما يكون فيما ثبت فيه اشتغال الذمة بشيء وشك
في ارتفاعه من القسمين الاولين المذكورين في الاستصحاب او الاقسام الثلثة الاخيرة
المذكورة في اصل الاشتغال ويحصل الشك والاحتمال لاحد الوجوه المتقدمة فيها او فيما
لم يثبت فيه الاشتغال وكل منهما على قسمين لانه اما لا يكون هناك ما يوجب حصول الظن
المعتبر اي الثابت حجيته على عدم الاشتغال وذلك انما يكون في شبهة الموضوع كشك
الخنثى في جواز لبسها الحرير وعدمه باعتبار الشك في كونها امرأة او رجلا او يكون كلا
هذا القسم القسم الثالث من اقسام الاستصحاب على القول بعدم حجية الاستصحاب
وههنا مورد اخر ايضا وهو شبهة الموضوع وهو من جزئيات احد الاقسام الاربعة
الاخيرة ومن ذلك ظهر ان موارد الاحتياط ستة ما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان وما
ثبت فيه الاشتغال وشك في ارتفاعه وليس ظن على عدم الشغل وما لم يثبت فيه
الشغل كذلك وما ثبت فيه الشغل وشك في رفعه مع ظن عدم الشغل وما لم يثبت فيه
كذلك واما الثاني اي حكم الاحتياط ففي الموردين الاولين ثلثة اقوال الوجوب وهو
مذهب جميع الاخباريين لكن في الاول فيما احتمل الحرمة على ما سبق في بحث الاصل والا
ستصحاب وهو مذهب اكثر المجتهدين والحرمة نسبها الى بعض متأخري المجتهدين وفي الاول
قول اخر يأتي ذكره وكذا في الثاني وفي الثالث قولان الاول الوجوب وهو المشهور بين
المجتهدين بل الاخباريين ايضا وفي كلام كثير منهم دعوى الاجماع عليه وقال والدي ره في
جامعة الاصول والظاهر عدم الخلاف بينهم في ذلك وما يستفاد من كلام بعضهم من انهم
يوجبون تحصيل البراءة اليقينية دون الاحتياط بل هو مستحب عندهم ففاسد لانه
هو بعينه الاحتياط ولاجل القول بوجوب الاحتياط في هذا المورد كثيرا ما يحصل الاشتباه
لبعض الفقهاء فيحكم بالوجوب في بعض الموارد زعما منه انه من ذلك وليس كذلك فيرجع فيه
النزاع الى اللفظي والثاني عدم الوجوب نقله المحقق في المعارج واختاره وفي الرابع
ايضا قولان الوجوب وهو هنا صريح بعضهم في بعض ما كان من هذا الباب والاستحباب
اختاره جماعة منهم والدي المحقق ره في الانيس وفي الخامس والسادس ايضا قولان الاستحباب
وعدمه والحق وجوب الاحتياط في المورد الثالث مطلقا الا اذا كان الشك والاحتمال
لاجل التردد فيما حرام او مكروه او كان المكلف به مرددا بين امرين يتحقق القدر المشترك
بينهما كما مر في المنهاج السابق والاستحباب في سائر الموارد اما الاول فقد ظهر وجهه

مما

مما مر في الاستصحاب واصل الاشتغال وكون وجوب الفعل مقتضى احد هذين الاصلين
غير ضائر كما قد نبهوا هم وقد يستدل عليه باخبار شاملة لهذا المورد لعمومها ولكن دلالتها
على الوجوب غير ظاهرة كما يأتي وهنا اخبار اخر قد يستدل بها على وجوب الاحتياط في
خصوص هذا المورد كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا
صيدا وهما محرمان الجزاء عليهما ام على كل واحد منهما قال لا بل عليهما ان يجزي كل واحد
منهما على الصيد قلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال عليه السلام
اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط واختصاصها بهذا المورد على ان يكون
المراد بالمثل فيها مثل الحكم المذكور وفقا لو علم اشتغال ذمة كل من الرجلين بسبب اصابة
الصيد والعلم بالبراءة لا يحصل الا بجزاء تام من كل منهما وهو واجب بمقتضى تلك الصحيحة
اقول مدلول الصحيحة على ذلك ما ورد المكلف به بين امرين لهما قدر مشترك وقد عرفت
عدم وجوب الاحتياط فيه من جهة الاستصحاب او اصل الاشتغال واما من جهة هذه الصحيحة
فكان الوجوب حسنا لو كانت دلالتها تامة والشأن فيه لان لقوله مثل هذا احتمالين
اخرين احدهما ان يكون المراد مطلق ما جهل فالمراد المماثلة في الجهل وثانيهما ان يكون
المشار اليه بقوله هذا السؤال عن شيء لم يدر حكمه فان السائل قال ان بعض اصحابنا سألني
عن ذلك فلم ادر ما عليه فيحتمل ان يكون مراده ع بقوله اذا اصبتم بمثل هذا اي اذا سألتم
عن شيء لم تدروا حكمه فعليكم بالاحتياط في الجواب وعلى الاول وان شمل ما دام بالفعل
ولكن على الثاني لا يكون للرواية دلالة على وجوب الاحتياط المتنازع فيه في شيء من موارده
وقيل ايضا ان تلك الصحيحة لا ينافي العمل بالاصل اذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته
وهو موقوف على التتبع فكما انا لا يمكننا الحكم بالاصل حتى نتفحص كذلك اصحاب الائمة اذ هم
ايضا كثيرا ما ظهر لهم ان للشيء حكما ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال
والتحصيل فيما ورد من احكامهم في نوعه مثل مسألة جزاء الصيد اقول مراده ما
ذكره بعضهم ونقله والدي المحقق طاب ثراه في الجامعة بقوله واورد عليها اي على اخبار
الاحتياط ايضا بامكان حملها على صورة امكان الوصول الى المعصوم فح لا يجوز التمسك
بالاصل لان التمسك به معه في هذا الزمان قبل الفحص عن الادلة وهو غير جائز فتم
انتهى وفيه ان اصحاب الائمة عند احتياجهم الى حكم الواقعة اما يتمكنون من السؤال والعمل
بقول المعصوم فيجب عليهم ولا معنى لوجوب الاحتياط او لا فيجوز لهم العمل بالاصل وان
تمكنوا بعد ذلك كالمجتهد في زمان الغيبة فلا فائدة لهذا الحمل والتخصيص وكان الوجه

في الامر بالتامل وكرواية ابن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص و
يقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن
عندنا المؤذنون فاصلي ح وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى يذهب الحمرة التي فوق
الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى يذهب الحمرة وتاخذ بالحايطة لدينك وفيه
مضافا الى عدم اشتمال الرواية على ما يدل على الوجوب وظهورا رى في الاستحباب
ان المراد بالحمرة اما الباقية على رؤس الجبال المحتمل كونها من ضوء الشمس بعد
استتارها عن الابصار وبقائها فوق الافق ومن شعاع الحمرة المغربية او الحمرة المشرقية
فعلى الاول يكون السائل شاكا في الغروب ويكون ح من بعض افراد هذه المورد
فلا يصلح دليلا للكلية واما على الثاني فعلى القول بان غاية النهار زوال الحمرة
فلا ريب في ان مع بقائها لا يجوز الصلوة والافطار وهذا ليس احتياطا حقيقة
وعلى القول الاخر يكون هذا الاحتياط مستحبا قطعا وكرواية شعيب الحداد قال
قلت لابي عبد الله ع رجل من مواليك يقرئك السلام وقد اراد ان يتزوج امراة
وقد وافقته واعجبه بعض شانها وقد كان لها زوج فطلقها ثلثا على غير السنة
وقد كره ان يقدم على تزويجها حتى يستامرك فتكون انت تامره فقال عليه السلام
هو الفرج وامر الفرج شديد ومنه يكون الولد ونحن نحتاط فلا تتزوجها فانه يثبت
شغل الذمة بوجوب الاجتناب عن المراة التي لها زوج حتى يتحقق الطلاق ولم يعلم
كون ما وقع طلاقا فامره بالاحتياط فيكون واجبا في مثله وفيه مضافا الى عدم شمول
الرواية لجميع افراد ذلك المورد ان ظاهرها كون المطلق مخالفا ولا خلاف في الزامه
بما الزم به نفسه من وقوع الطلاق وجملة من الاخبار استفاضت به فلا محيص من الحمل
على الاستحباب وايضا لو تحقق الاحتياط المتنازع فيه في مورد الرواية لكان لاجل
الشك في جواز تزويج هذه المراة وعدمه وهو حكم شرعي لا يجهل به المعصوم فلا بد من
حمل قوله نحتاط ولا تتزوجها على غير المتنازع فيه كان يراد انا نجتنب في امر الفرج
عن المكروهات ايضا فلا تتزوجها لاجل الكراهة لا بمعنى ان يكون ترك الاحتياط المتنازع
فيه مكروها ويكون النهي عن التزويج لاستحباب الاحتياط بل بمعنى ان الحكم في مثل هذه
الواقعة الكراهة واما الثاني فللروايات الدالة على الترغيب في ترك الشبهات المتقدم
شطر منها نحو قوله ع من ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وقوله ع من اتقى الشبهات استبرء لدينه وعرضه وقوله

في روايات عديدة الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وقوله ع
اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا الى غير ذلك ولا شك ان مع الشك
والاحتمال الذي هو محل الاحتياط يتحقق الشبهة ولما رواه في الامالي عن مولانا
الرضا ع قال قال امير المومنين ع لكميل اخوك دينك فاحتط بما شئت وما رواه الشهيد
عن الصادق ع انه قال خذ بالاحتياط لدينك في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وما في
من قولهم ع ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط وصحيحة ابن حجاج المتقدمة
على ان يكون المراد بمثل هذا مطلق ما جهل ويدل على رجحان الاحتياط الاعتبار
العقلي والاجماع القطعي في بعض الموارد فان الكل قائلون بالرجحان في الجملة وان
اختلفوا في المنع عن النقيض وعدمه وقد استدل الشهيد في الذكرى في خاتمة
مباحث الاوقات بظواهر اخر كقوله تع فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق
تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين
يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وانما الاعمال بالنيات وفي الكل نظر وقد استدل
ايض بما رواه الفريقان عن النبي ص من قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وارد عليه
بوجوه اجبنا عنها في شرح التجريد الا انه يرد عليه انه قد صرح اهل اللغة بان
الريبة بمعنى التهمة ايض فيحتمل ان يكون معنى قوله دع ما يريبك دع ما يوقعك
في التهمة فيكون مفاده قولهم اتقوا مواقع التهم وانما استدللنا بهذه الظواهر
على الندب مع ان ظاهر كثير منها الوجوب لقصورها عن اثباته اما لوجود
معارض كما في اخبار الشبهات كما مر في بحث اصل البراءة او قصور السند كما في كثير
منها ايض وفي رواية الامالي والاحتمال لها او قصور الدلالة على ما ثبت الوجوب
كما في اكثر اخبار الشبهة ونحو قولهم ليس بناكب عن الصراط اذ مفهومه ان من لم يسلك
طريق الاحتياط يحتمل ان ينكب عن الصراط لا انه ينكب قطعا وفي صحيحة ابن الحجاج
وقوله دع ما يريبك لما عرفت مضافا الى ما في الاخير بعد ضعف السند من شموله
بعمومه لما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة فلا بد اما من ارتكاب التخصيص في
الموصول او التجوز في الامر ولا ترجيح على الاقوى هذا وان قيل قد مر في بيان موقع
الاحتياط انه انما يكون مع عدم القطع بالمحكوم به ووجود الاحتمال ومع حصول
الظن الاجتهادي به يتحقق القطع ويزول الشك والاحتمال لان الظن الاجتهادي
ما ثبت حجيته اي قطعا لان اثبات الظن بالظن غير جائز والظن المنتهى الى القطع قطع

ولذا اجمع الكل على القطع بعدم تكليف زائد على المظنون اجتهادا وايض بعد كون
المظنون به مقطوع الحجية يكون الاتيان به مبرئا للذمة قطعا كالاحتياط فما الفرق
بين الاتيان به وبين الاحتياط وكيف صار الاحتياط مستحبا دونه وكيف يمكن اجتناب
الاحتياط مع حصول القطع بالبراءة قلنا ما سبق هو انه ما لم يجر الاحتياط فيما
لم يكن فيه احتمال اصلا ومع الظن الاجتهادي وان حصل القطع بالحكم الظاهري وزال
احتمال ان يكون هو غير المظنون ولكن قبل استقرار الظن بذلك يحتمل ان يكون الحكم
غير ذلك وهذا الاحتمال كاف قطعا لجريان الاحتياط اي الاتيان بما يحصل به
القطع عن امتثال التكليف الحكم قبل استقرار الظن وكون المكلف به هو الحكم الظاهر
لا ينافي استحباب ذلك ايض نعم ينافي وجوبه ومن هذا يظهر الجواب عن الثاني فان الفرق
بين ما يحصل به الاحتياط وبين المظنون الاجتهادي دلالة عمومات الاحتياط على استحبابه
دونه ولا تنافي بين القطع بالبراءة بشيء واستحباب شيء اخر كما اذا صرح الشارع بوجوب
امر واستحباب اخر وتوضيح المقام ان الشبهة انما يرد لو كان ورود دليل الاحتياط واما
الظن على المسئلة على التعاقب اي يجب ان يكون كذلك وليس كذلك لان امارات الظنون و
ادلة الاحتياط قد يرد من معادنها ولا يجوز العمل بامارة الا بعد الفحص عن معارضاتها
فالمجتهد اذا اراد استنباط حكم مسئلة من ماخذها لا بد له من الفحص وعلاج المعارضات
فيطلع قبل استقرار ظنه على امارة الظن وادلة الاحتياط فهما يردان على المسئلة معا فيه لاجل ذلك
ولو فرض عدم اطلاع مجتهد على ادلة الاحتياط اولا فبعد اطلاعه وملاحظة تعارضها
مع امارة الظن في مسئلة يخرج ظنه فيها عن كونه معمولا بها قبل العلاج فيصير المسئلة كانه لا ظن
له فيها وعلى هذا فلعدم حصول الظن الاجتهادي بعد في المسئلة يتحقق فيها الاحتمالات
فمن يرجح دليل الاحتياط يترك امارة الظن ويحكم بوجوب الاحتياط ومن يعكس يعكس
ومن يجمع بينهما كالمحققين يحمل ادلة الاحتياط على الاستحباب وبعد حمله يحصل العلاج
ويستقر الظن في المسئلة بحصول الظن الاجتهادي في كل مسئلة عند من يقول باستحباب
الاحتياط بعد استقرار استحبابه او مقارن له فحكمه باستحبابه ليس بعد حصول الظن ويصير
المسئلة مقطوعا بها وبعد صيرورتها كذلك كان استحبابه ثابتا فالاتيان بما يوافق الاحتياط
بعد استقرار الظن ليس لاجل دفع الاحتمالات الثابتة بعد استقرار الظن بل لمخرج عن
العهدة على الاحتمالات الثابتة قبل استقراره والاتيان به لاجل اقتضاء الدليل استحبابه
والاستشكال بان مثل ذلك يجري بعينه فيما لو فرض من الاجتهاد حصول القطع بالحكم

الواقعي مع انه لا يستحب الاحتياط فيه اجماعا مندفع بان القاطع كاشف عن بطلان
الاحتمالات الثابتة قبل حصول القطع فلا يجري فيه الاحتياط مع انه لو سلم فالاجماع
على عدم وجوب الاحتياط ح هو الفارق ثم انه قد عرفت ان المخالف للنافين قائل بعدم
وجوب الاحتياط في المورد الثالث مطلقا والظاهر ان دليله الاصل لعدم قوله با
لاستصحاب واصل الاشتغال او زعم وجود المعارض له ويحتمل قريبا ان يكون
مراده نفي وجوب الاحتياط من حيث هو احتياط وان وجب من جهة اخرى وقائل بوجوبه
في الموردين الاولين ودليله للاول مع جوابه مر في بحث الاصل وللثاني يأتي في
بحث التعارض والترجيح وبوجوبه في الرابع ودليله بعض العمومات السالفة وظهر
جوابها وقد يذكرون في مقام بيان حجية الاحتياط صحيحة ابن الحجاج عن ابي ابراهيم
قال سالته عن الرجل يتزوج المراة في عدتها بجهالة اهي مما لا تحل له ابدا فقال لا اما
اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو
اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام
بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم
عليه ذلك وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى فقال نعم
اذا انقضت عدتها فهو معذور وان يتزوجها وصحيحة البزنطي عن مولانا الرضا ع
في المتمتع بها حيث قال اجعلوهن من الاربع فقال له صفوان بن يحيى على الاحتياط قال
نعم ولا يخفى انه لا دلالة للاولى على الوجوب اصلا بل صريح في عدم حيث صرح بمعذورية
الجاهل فيما يقدر فيه على الاحتياط ويكون الجهل فيه ايض هينا وبمعذورية الناس
في الجهالة بما هو اعظم من ذلك وكذا الثانية لوجوب حملها اما على الاستحباب او حمل
الاحتياط على الحذر من العامة والتقية منهم ثم انه قد ذكرنا ان فيما لا نص فيه وما
تعارض فيه النصان قولا احتياطيا وهو في الاول ما نقله والدي ره في الجامعة من
بعض انه فرق بين العبادات والمداينات والمواريث فحمل اخبار التخيير على الاول
والاحتياط على الثانية وقال ره انه حسن جدا وفي الثاني ما ذكره فيه بعض الاصحاب
تعارض النصين اما يكون في العبادات او غيرها والاول على قسمين احدهما ان يرد
النصان في وجوب عبادة او استحبابها الا ان في متنها احدهما مخالف للتي بينهما
الاخر كالقصر والاتمام فيما لم يبلغ ثمانية فراسخ وتجاوز الاربع ولا شك في امكان
التخيير فيه وثانيهما ان يردا في عبادة واحدة ولكن يدل احدهما على وجوبها مثلا والاخر

على استحبابها او حرمتها ويرد فيه انه كيف يكون التخيير بين واجب وحرام او مستحب وكيف
يكون فعل واحد مصلحة ومفسدة وكيف يتصور كون المكلف مثابا بترك شيء وفعله
وفي امثال ذلك ينبغي الاحتياط والثاني ايضا على قسمين احدهما ان يكون في
حقوق الناس مثل ان يدل نص على ان رجلا مستحق لان ياخذ من الاخر شيئا والاخر
على عدم استحقاقه او احدهما على ان المال من ذلك الرجل والاخر على انه لهذا وكذا
الميراث والتخيير امر مشكل في امثاله بل لا معنى له فانه ان كان بالنسبة الى القاضي
فلا يتم لدفع النزاع وان كان بالنسبة الى احد المتخاصمين فهو ترجيح بلا مرجح وان كان
بالنسبة اليهما فلا يمكن دفع النزاع فان امكن الاحتياط فيهما بالمصالحة والهبة وغير
ذلك يجب والا يجب التوقف والثاني مثل ان يدل نص على حلية امراة لرجل والاخر
على حرمتها عليه او على حليتها لاخر وينبغي فيه ايضا الاحتياط والتخيير مشكل انتهى اقول
لو فرضنا عدم امكان التخيير فيها لا يثبت وجوب الاحتياط الا مع عدم جواز احتمال
اخر والتساقط والرجوع الى الاصول محتمل وكذا القرعة والتوضيح ان اكثر اخبار التخيير
شامل لمثل تلك المواضع فلا تخصص الا بمخصص وعدم الامكان لو سلم يوجب عدم
الامر بالتخيير لا تعيين الاحتياط بل ولا غيره وضعف متمسك الاحتياط فيما تعارض
فيه النصان بخصوصه بمنعه عن التعيين واما عمومات الاحتياط فمع عدم نهوضها كما مر
معارضة بعمومات ادلة الاصل والقرعة فيحمل الاحتياط على الاستحباب واما الثالث
اي كيفية الاحتياط فقد عرفت انه الاتيان بما يخرج عن العهدة على جميع الاحتمالات
فهو القدر المشترك بين جميع اقسامه واما تفصيله فهو يحصل بالترك كما اذا كان
الامر دائرا بين الحرمة وغيرها سوى الوجوب او علم حرمة جميع افراد ماهية وحصل الشك
في اندراج بعض الافراد تحته وبالفعل الواحد كما اذا دار بين الوجوب وغيره سوى
الحرمة وبالفعل المتعدد وبفعل وترك وباحد الفعلين وبواحد من الفعل والترك
وباحد التركين وبترك وافعال وبفعل او افعال وهكذا وحصر بعضهم بالفعل
حيث جعل الاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وغير الحرمة وجعل الترك
توقفا لا وجه له هذا ثم انه لا اشكال في انه اذا حصل الشك بين كل من الوجوب و
الحرمة وغيرهما جبرا فالاحتياط بالفعل في الاول والترك في الثاني وانما الاشكال
فيما اذا كان بينهما فذهب والدي المحقق ره وبعض اخر الى ان الاحتياط فيه بالترك
لرواية ابن حنظلة فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان ارجاء الفعل هو تاخيره

وتركه وموثقة سماعة قال سالته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما
يرويه احدهما يامره والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة
حتى يلقاه قال والدي قدس سره في جامعة الاصول ولا يخفى ان هذين الخبرين واردان
فيما تعارض فيه النصان والظاهر ان الاستدلال بهما على تغليب الحرمة فيما لا نص فيه مبني
على عدم القول بالفصل انتهى وقد استدل عليه ايضا بموثقة زرارة في اناس حجوا بامراة
فقدموا الى الوقت وهي لا تصلي وجهلوا ان مثلها ينبغي ان يحرم فمضوا بها كما هي
حتى قدموا مكة وهي طامث حلال فسالوا الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت
فتحرم وكانت اذا فعلت لم تدرك الحج فسالوا ابا جعفر فقال تحرم من مكانها قد علم
نيتها حيث ان المراة تركت واجبا لاحتمال حرمته عندها والامام قررها على ذلك
ولم ينكر عليها بل استحسن ذلك من فعلها وفي الكل نظر اما الاول فلانه لم يصرح
فيه بما يوجب فلعله هو العمل باحدهما كما صرح به فيما رواه الطبرسي عن سماعة قال سالت
ابا عبد الله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه
قال لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك وكذا الثاني بل فيه تصريح بعدم تحريم
الاتيان بالامر لمكان قوله فهو في سعة مع ان مورد الاول يمنع من حمله على ترك
الفعل فان التردد فيه في دين او ميراث لا يعلم انه لهذا او لذاك لا بين الوجوب
والحرمة فلا فعل منهيا عنه حتى يؤمر بتركه واما موثقة زرارة فلا يدل الا على ان ترك
الفعل انما كان جهلا ولا يدل على ان وجوبه كان محتملا عندهم وكان الترك لتردده
بينه وبين الحرمة مع انه مع التسليم يعارض تلك الاخبار مع رواية الطبرسي والعمومات
الكثيرة الدالة على التوسعة والتخيير فيما تعارض فيه النصان **فائدة** المشهور
عدم امكان الاحتياط في العبادات التي شك في توقيفها استنادا الى انه بعد الشك
لا يعلم توقيفها فيكون بدعة كصلوة الجمعة عند النافين لمطلق وجوبها فلا يجوز فعلها
بدلا عن الظهر بل صرح بعدم جوازها بدون ذلك ايضا بان تصلي هي والظهر معا
احتياطا اقول من الامور الثابتة مشروعية الاحتياط وتعلق التوقيف به وبكونه كون
كل ما كان من افراده مشروعا ولا شك ان الاتيان بالجمعة مع الظهر من افراده لكونه
مبرئا قطعا وليس الاحتياط الا ذلك فيكون فعلها بهذا القصد موقفا فان قيل يحتمل
التشريع فلا يكون موافقا للاحتياط قلنا فعلها مع الظهر بهذا القصد ثابت بادلة
الاحتياط فلا يكون تشريعا كما في ساير موارد الاحتياط فانها ايضا بخصوصها غير ثابتة

والا لم يكن احتياطا واستحبابها بمجرد ادلة الاحتياط والحاصل ان العبادة التي لم يثبت بخصوصها
لا من الشرع ليس احسالا يمكن ان يفعل بقصد انها عبادة ثابتة بخصوصها لان القصد ليس
اختياريا فاما يفعل صورتها لا بقصد عبادة كالامساك بقصد الحمية ولا حرمة فيه قطعا
او يفعل مع الاظهار للناس انها عبادة ثابتة بخصوصها وهو التشريع او يفعل لاحتمال كونها
واجبة فيقصد بها الخروج عن احتمال ترك الواجب ولا يظهر للناس الا ان فعله لذلك
هذا مما ليس دليل على حرمته اصلا بل مقتضى ادلة الاحتياط وقوله لكل امرء
ترتب الثواب عليه نعم دلالة انما هو فيما كان احتمال الحرمة لاجل عدم التوقف اما لو عارض
دليل وجوبه دليل حرمته بخصوصه كقتل احد لو شك في وجوبه فلا يجري فيه ذلك كما لا يخفى
منهاج ومن الاصول اصالة تاخر الحادث وهو قسم من استصحاب حال العقل
فدليله دليله وقد يشترط فيها عدم اثباتها حكما شرعيا من جهة اخرى فاذا استعمل احد ماء
ثم ظهر له انه كان قبل ذلك نجسا ثم طهر ولم يعلم ان التطهير كان قبل الاستعمال ام بعده
لا يصح ان يقول الاصل تاخر التطهير وضعفه ظاهر ثم ان الحادث الذي شك في تقدمه وتاخره
اما واحد في حكمه واضح او متعدد وهو على قسمين لانه اما يعلم زمان حدوث احدهما
ويشك في تقدم الاخر وتاخره فالاول كما اذا استعملنا ماء ثم وجدنا فيه نجاسة
وعلمنا زمان الاستعمال وشككنا في تقدم وقوع النجاسة ونحكم بتاخر وقوع النجاسة
والوجه ظ ومنه ما لو مات الاب في وقت معين عندنا ومات احد ولده في بلد اخرى
ولم يعلم ان موت الولد هل هو قبل موت الوالد حتى يتعلق ارثه بابيه ولا ولده او بعده
حتى يتعلق نصيب الولد بامه فيحكم بان الاصل تاخر موت الولد ~~هو قبل موت الوالد حتى~~
~~يتعلق ارثه بابيه او لا ولو بعده حتى يتعلق نصيبه~~ والثاني على قسمين احدهما ان يكون
زمان القطع بحدوث الاخر وان شك في اصل زمان الحدوث كان يقطع في المثال المتقدم
بان الاب كان في اول الشهر ميتا والابن في ثانيه واحتمل ان يكون زمان موت الاب
اخر الشهر المتقدم وموت الابن قبله وفي هذا ايضا يحكم بتاخر حدوث ما كان زمان
القطع بحدوثه متاخرا وثانيهما ان لا يكون زمان القطع بحدوث احدهما متقدما على زمان
القطع بحدوث الاخر وان شك في اصل هو ايضا على قسمين لانه اما يمكن حدوثهما معا في
ان واحد او لا فعلى الاول يجب الحكم بالمقارنة اذ يجب الحكم بتاخر كل منهما الى زمان
القطع بالحدوث والمفروض مقارنة زمان القطع بحدوث كل منهما وعلى الثاني فان
كان لاحدهما مرجح والا يجب المصير الى ما هو الحكم عند تعارض الدليل ومنها اصالة

الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر وهو شعبة من اصل البراءة ولذا عدها المحقق في
المعتبر منها وارجعه الشهيد اليها ويمكن جعلها من استصحاب العدم والمتمسك فيه بها
هو نفي الزائد دون اثبات الاقل وعدوا منها اصالة عدم الكرية وتوضيحه ان للشك في
كون ماء كرا صورتين احدهما ان وجد ماء في حوض ابتداء وشك في انه كر ام لا وثانيهما
ان يكون قلة يقينية ثم يدخل فيه الماء تدريجا حتى يشك في بلوغه كرا ففيهما يحكم باصالة
عدم الكرية ولكن قالوا انها في الاول من باب الاخذ بالاقل واستصحاب حال العقل
وفي الثانية من باب استصحاب حال الشرع لان القلة كانت يقينية فيستصحب اقول ذا علم
اولا قلة الماء ثم شك في كريته فان يكون بسبب الشك في زيادة ما دخل عليه والحق في
كون ما زاد بقدر تمام ما كان الى الكر واستصحاب القلة انما يصح في الاولى دون
الثانية لتغير الموضوع اذ ما شك في كريته هو الاول مع ما زاد عليه نعم يمكن استصحاب
عدم اشتمال الحوض على الكر من الماء او استصحاب عدم وصول الزائد بقدر تمام الكر
ولكنهما من استصحاب العدم فالحق انها في الصورتين منه فيقال في الاولى ان الكر من الماء
لم يكن موجودا هنا في الازل والاصل عدمه او يقال حصل القطع بوجود الاقل وشك
في الزائد فالاصل عدمه وكذا في الثانية وقد يقال ان مجرى اصالة عدم الكرية مختص
بالثانية دون الاولى لان هذا الماء الموجود يمكن ان يكون قليلا وان يكون كثيرا ولم
يعلم قلته في زمان فنسبة اليقين اليهما متساوية وفيه انها ايضا راجعة الى تدريجية الزائد
واحتمال ايجاد الله سبحانه الماء فيه دفعة مما لا يلتفت اليه العقول نعم هنا صورة اخرى
لا يجري فيها الاصالة وان استدل بها بعضهم وهي اذا ما شك في مقدار الكر فانه لا يمكن
ان يقال الاصل عدم كون الاقل كرا ولا يخفى ان هذا الاصل انما يكون اذا كان الاقل داخلا
تحت الاكثر والا فلا يجري لعدم ثبوت الاقل كما اشرنا اليه في مباحث الالفاظ وتوجيه بعضهم
ما كان فيه خلاف الاصل الاقل على ما كان فيه اكثر من غير اندراج الاول تحت الاخر بمجرد الاولوية
اثبات الاقل بلا دليل غير **منهاج** ومن الاصول التي قد يستدل بها على
عدم الحكم عدم المدرك مدرك العدم وقبله اكثر العامة واستدل به بعض اصحابنا ايضا
ومنهم منه في ليف ومنهم من فصل فقبله فيما يعم به البلوى دون غيره ونفاه الاكثرون منا
مطلقا وقال الشهيد في كرى مرجعه الى البراءة الاصلية لان ما يلزم منه اسقاط التكليف
لا نفي الحكم الواقعي اقول هذا بناء في نفي الاكثر له والتفصيل فيه بل هو خلاف ظاهر ادلتهم
والتحقيق ان يقال ان المراد منه اما ان عدم المدرك واقعا مدرك عدم الحكم كذلك وان

واما قول بهذا الماء الموجود
نحو قلة المعدوم او لا عدم الماء بهذا حال
لان وجوده في مكان امر حادث ومحول
القليب يعني اي الاقل منه فانه اذا شك
في ان هذا الماء الف رطل او الف
رطل فيقطع بتحقق الالف ويشك في
الزائد فيه النقص الى القليب والكثير
نزح بخمس الاصول

عدمه ظاهر مدرك عدمه واقعا او ان عدمه ظاهر مدرك عدمه ظاهرا فان كان المراد الاول
كما هو الظاهر من بعض ادلتهم بكونه اصلا تاما لانه اذا انتفى الدليل الشرعي على حكم واقعا يعلم
انه لم يحكم به الشارع ولم ينصب عليه دليلا يكون الحكم منتفيا في الواقع اذ لو كان هناك
حكم لوجب على الشارع بيانه وان لم يصل البيان الى الكل للتقصير من بعضهم والقول
بانه لو كان كذلك لزم اجتماع النقيضين لانه يكون نحو عدم دليلا للعدم ايضا دليلا على
عدم العدم مردود بان العدم لكونه موافقا للاصل لا يحتاج الى دليل وتصريحه
انما المحتاج اليه الوجود الطاري قال مه في لف في الاستدلال على عدم نقض الوضوء
بالمذي لا يشترط نقل احكام العدم بل ولا النص عليها لانها باقية على الاصل وانما المفتقر
الى النقل الثبوت الدافع لحكم الاصل ومن ذلك يظهر انه يمكن نسبة القول بالعدم الى من لم
يصرح بثبوت الحكم في مقام نقل الاقوال اذا كانت المسألة مما علم الالتفات اليها كما صرح
به صاحب المدارك ايضا وقد يرد كون عدم المدرك واقعا مدركا للعدم بثبوت الحكم لكل
واقعة وان لم يصل الينا وفيه انه مع كونه ممنوعا كما ذكرنا سابقا ومنافاته لما حكم به جمع
من اصحابنا من قولهم فيما يعم به البلوى انما يدل على عدم تحقق عدم المدرك لا على عدم
كونه لو تحقق مدركا للعدم وان كان المراد الثاني او الثالث فلا يصح اما الاول فلان
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واما الثاني فلانه مناف لاصل البراءة لانه
مثبت للاباحة والحلية الظاهريتين ومن هذا يظهر بطلان ما قاله الشهيد من رجوعها الى
اصل البراءة لانه ينفي التكليف الظاهري اي الوجوب والحرمة لا الحكم الظاهري ولذا
يستدل عليه بالاخبار الدالة على السعة والاطلاق منهاج ومن الاصول التي
لا باس بالاشارة اليها هنا اجمالا اصالة نفي الضرر واصالة نفي العسر والحرج واصالة
حمل فعل المسلم على الصحة وتفاصيلها يطلب من كتابنا عوائد الايام اما الاول فهو ثابت
بالاخبار المتكثرة المصرحة بنفي الضرر والضرار والاضرار في الاسلام خلاف النفع وهو
في الاموال تلف شيء من مال الشخص عينا كان او منفعة بلا عوض فكلما كان حرفة واتلافه
لجلب نفع او عوض حاصل ديني او دنيوي في الاخرة او الدنيا لم يكن ضررا ثم المراد من
قولهم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام يمكن انشاء كونهما فيكون النفي بمعنى النهي او
يكون المراد الاخبار بانتفائهما في الشريعة وعدم كونهما من احكام دين الاسلام فما
اوجب احدهما فليس منها ومقتضى اصالة الحقيقة والموافق لاستدلال الفقهاء هو الثاني
بل التقييد بقوله في الكلام في بعض الاخبار لا يلائم الاول وما قيل من ان تحقق الضرر في

الاحكام الاسلام قرينة على ارادة الاول فهو غير صحيح لمنع تحققه فيها كما ياتي وعلى هذا
فمفاده ان كل حكم يتضمن ضررا او ضرارا ماليا او بدنيا او عرضيا او غير ذلك من الضا
فهو ليس من احكام الشرع واما ان الحكم في مورده ما هو فهو يحتاج الى دليل اخر
ومنه يظهر فساد ما ارتكب بعضهم من الحكم بضمان الضار بحديث نفي الضرار فهذه
القاعدة من الاصول والادلة الشرعية التي يستدل بها في موارده كباقي الادلة الكلية
فان لم يكن له معارض فالامر واضح وان كان فيعمل بمقتضى التعارض والترجيح فمرادنا من
كونها اصلا انها من الادلة الشرعية لا انه اصل كاصل البراءة والاستصحاب حتى لا
يعارض دليلا ثم انه كما ذكرنا يختص صدق الضرر عرفا بما اذا كان النقصان مما لا يثبت
بازائه عوض مقصود للعقلاء واما معه فلا يصدق اصلا سيما اذا كان ما بازائه اضعافا
كثيرة وخيرا منه وبذلك يندفع ما استشكل من ان نفي الضرر كيف يجامع مع ما نشاهد
من التكاليف الشاقة ومما نرى انه لم يرض لنا الشارع في بعض التكاليف بادنى
ضرر ونرى عدم سقوطه في كثير باكثر من ذلك ووجه الدفع انه لا شك ان كلما كان
من التكاليف الموجبة لضرر مما يثبت بازائها اضعاف كثيرة في الاخرة ومن يقرض الله
قرضا حسنا فيضاعفه وفي كثير منها وعد العوض في الدنيا وكيف يكون مثل ذلك
الا عند من لا يؤمن بالله ولو قال رجل ظن صدق وعده ان من اعطى عندي شيئا و
عوضه ضعفه فاعطى رجل عبده لا يقال انه اضر بنفسه فكيف في حق من دخلت في وعده انما
يصح الاستشكال فيما لم يكن بازائه ثواب دنيوي ولم يكن لجبر نقص من الضرر كا
لقصاص والجنايات لو وجد مثله في الشريعة فان وجد فلا اشكال ايضا لانه يكون من
باب التخصيص الكثير مع هذا التاكيد في نفي الضرر بعيد جدا فان قيل كيف يمكن درك
ان الضرر الذي يتضمنه الحكم الفلاني لا عوض له في الاخرة حتى يكون ضررا او له عوض
حتى لا يكون قلنا الضرر هو الذي لا يكون بازائه عوض معلوم او مظنون واحتمال
العوض لا يسمى صدقا لضرر مع ان العوض منفي بالاصل فان قيل هذا ينفع لو لم يكن
الحكم المتضمن للضرر داخلا في عموم والا يثبت العوض بما اذا كان العموم من باب
الاوامر وامثاله يلزم عدم تعارض نفي الضرر مع عموم فاذا قال اذا استطعتم فحجوا
يدل على الامر بالحج وقت الاستطاعة وان تضمن ضررا كليا والامر يدل على العوض
قلنا الامر تعلق بالحج ولازمه تحقق الاجر المقابل بالمصيبة المتحقق في حال عدم الضرر
ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر ما امر به

ايضا يحكم بعدم كونه ضررا وقد ذكر بعضهم في دفع هذا الاشكال بما يوجب صيرورة هذه القاعدة
من باب اصل البراءة وهو مناف لما ذكره القوم وتحقيقه يطلب من العوائد واما الثاني فهو
ايضا ثابت بالعقل والشرع من الكتاب والاجماع والسنة وتواتر الاخبار على انتفاء التكليف
بما فوق الطاقة والاستطاعة والسعة وانتفاء الضيق والاصر والحرج والعسر في
التكاليف والاصر هو الثقل والحرج والضيق بمعنى واحد وقد يظهر من بعضهم ان الحرج
اشد منه ثم ان مراتب التكليف المتصورة عقلا اربعة ما دون العسر ويطلق عليه السعة
والسهولة واليسر والعسر الغير البالغ حد الضيق والضيق الغير البالغ حد ما لا يطاق وهو
الحرج على ما يعم ذلك ايضا والثانية اعم مطلقا من الضيق عرفا ومباينة للرابعة والضيق اعم
كل من الرابعة ولا كلام في المرتبتين الاخيرتين اذ لا ريب في جواز الاولى وعدم جواز الاخيرة
الثابتة عندنا وانما الكلام في الوسطاوين وقد يستفاد من بعضهم ان جميع التكاليف فيه
العسر بل الحرج وليس كذلك لان المرجع في مصاديق تلك الالفاظ هو العرف فالعسر ما يعد في
العرف شاقا صعبا ويوجب تحمله ولا شك انه اذا كان لمولى عبد هيا له معاشه واحسن اليه
اذا امره باشتراء خبز لحم وخبز لعيال المولى كل يوم من السوق لا يقال انه صعب عليه او حمله
امرا صعبا عسرا بل وكذا لو ضم معه كنس بيته وسقي دابته وعلفها بل ولو ضم مع الجميع بسط
فراشه وغلق بابه ونحو ذلك بل لا بد في تحقق العسر من كون الخدمة مما يصعب عليه تحمله وامثال
ذلك في التكاليف الشرعية خارج عن حد الاحصاء فان رد السلام تكليف مع عدم كونه صعبا
بل وكذا الوضوء وركعات من الصلوة وكذا الصوم في الايام القصيرة الباردة ويصرح
بذلك قوله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر فيمكن تحقق كل من اليسر والعسر في الاحكام ومقتضى الايات والاخبار
النافية للعسر والحرج في الدين انتفاؤهما راسا ولولا غيرها لتلك الظواهر لم يكن هناك كلام
ولكن هناك امران اوجبا الاشكال في المقام احدهما ان نفيهما بعنوان العموم كيف يجتمع
مع ما نشاهد من التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة وثانيهما انا نرى ان الشارع
لم يرض لنا في بعض التكاليف بادنى مشقة ونفى الائمة بعض المشاق الجزئية مستدلين
بنفي العسر والحرج ونرى مع ذلك عدم سقوط التكليف في كثير منها باشد من ذلك وقد
تعرض لذلك طائفة من المتاخرين فمنهم من قال بان نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به والا لزم
رفع جميع التكاليف وقد عرفت ضعفه ومنهم من قال بان شيئا من احكام الشرع ولو نحو
الحج والجهاد والصيام في الايام الحارة ليس بعسر ولا حرج وهذا من طرف التفريط من الاول

وفي لا شك في ضعفه فان دفع الاختلاف لذمومه والمجاهدة مع النفس والاعداء وامثال
ذلك مما لا شك في عسره وصعوبته ومن لاحظ الاخبار يرى انهم نفوا امورا لنفي
الحرج هي اسهل بكثير من كثير من التكاليف الثابتة ومنهم من قال بان الله انا الله سبحانه
لا يريد لعباده العسر والحرج الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف
الاوساط فالباقي منفي ولا يخفى ان ذلك يجعل تلك القاعدة من باب اصل البراءة
وهو مناف لطريقة الفقهاء ومنهم من قال بان في التكليف وان صعبا وعسرا باعتبار
نفس الفعل ولكن الصعب قد يسهل باعتبار امر خارجي ومن الامور الواجبة لسهولة
كل عسر مقابلته بالعوض الكثير ولا شك ان كل ما كلفه الله به يقابله ما لا يحصى من
الاجر فلا يكون تكليف عسرا وما لم يرض فيه بادنى مشقة يكون مما لا يقابله اجر وهذا
ايضا كسابقه يوجب عدم معارضة قاعدة نفي العسر والحرج لشيء من الادلة بل عدم ترتب
فائدة على التمسك بها مع ان انتفاء العسر بمقابلة الاجر ثم فان نفس الاعواض هو الحوة
ومن توصف جنايته على قطع عضو منه يعد عسرا وصعبا والتحقيق ان الامور الصعبة اما يرد
صعوبته على القلب خاصة كالضرر المالي وهذا يرتفع صعوبته بمقابلة الاجر او على
البدن كحمل الشيء الثقيل وقطع العضو وهذا لا يرتفع صعوبته بالاجر نعم لما كان للقلب
ايضا صعوبة في تحمل الصعاب البدنية فاذا قابله الاجر يرتفع تلك الصعوبة والتحقيق انه
لا حاجة الى ارتكاب تلك التوجيهات بل الامر في تلك القاعدة كما في سائر العمومات
المخصصة فادلة نفي العسر والحرج تدل على انتفائهما كلية وقد ورد في الشرع التكليف
ببعض الامور الشاقة ولا يلزم منه اشكال كما لا يرد بعد قوله واحل لكم ما وراء ذلكم
اشكال في تحريم كثير مما وراءه ولعل لذلك لم يتعرض الاكثر لذكر اشكال في ذلك ولا
يلزم تخصيص الاكثر اذ الامور الصعبة غير متناهية والتكاليف محصورة واكثرها ليس
فيه صعوبة واما عدم رضاه سبحانه بادنى مشقة في بعض الامور ورضاه بما هو اصعب
منه في بعض فلا يعلم ان عدم رضاه بالاول لكونه عسرا بل لعله لامر اخر ولو علم انه لذلك
فلا منافاة بين عدم رضاه بمشقة ورضاه باخرى لمصلحة خفية واما احتجاج الائمة
لنفي التكليف في بعض الامور بانتفاء العسر والحرج فهو كاحتجاجهم لحلية بعض الا
شياء لقوله سبحانه قل لا اجد كم فان عرضه ليس انه منفي لكونه حرجا ولا يمكن تحقق الحرج
في الحكم بل المراد انه حرج فيكون داخلا تحت عموم قوله سبحانه ما جعل عليكم في الدين
من حرج فلا يحكم بخلافه الا مع المخصص ولا مخصص وقد ظهر عما ذكر انه اذا تحققت

المشقة والعسر في فعل عرفا يلزم الحكم بدخوله تحت عمومات نفيهما سواء كان من ادنى
مراتبها او اعلاها او المتوسط فلا يرد ما قد يستشكل من عدم انضباط قدر الحرج المنفي
وان شئت ازيد تفصيل في المقام فارجع الى عوايد الايام واما الثالث فلا اشك في
وجوب حمل فعل المسلم وقوله في جميع الجملة على الصحة والصدق بمعنى ان الامر في بعض الموارد
الكلية كان كما في قبول قول ذي اليد ورواية الثقة في الاحكام وايمان ذي العمل
وقبول الشهادة في مواردها والاقرار وتصديق المراة في نفسها بناء ما يوجد في
سوق المسلمين من الجلود واللحوم على المذكى وما في ايديهم على الطهارة وغير ذلك
ولا كلام لنا هنا فيها لانها امور جزئية لها موضع من الفقه ولا يجب ان يكون مبناها
قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة والمقصود النظر في انه هل يثبت تلك القاعدة كلية
حتى يكون اصلا ومرجعا في تلك الجزئيات وغيرها ام لا حتى يحتاج في كل مورد الى
دليل فلا يصح التمسك في اثبات هذه القاعدة باخبار تلك الموارد بل لا بد من دليل
عام ثم ان المتمسكين بتلك القاعدة يستندون الى الاخبار الكثيرة التي يحصل منها اما
وجوب وضع امر اخيك على احسنه او ان المومن وحده حجة او وجوب عدم اتهام المسلم
والمومن او عدم اضمار السوء على الاخ او عدم ظن السوء بكلمة تكلم بها اي عدم
العمل بمقتضاه او عدم تكذيب المومن والاخبار لا يفيدان لانهما اعم من ظن الخير
والصديق فبقيت الاربعة الاولى وفيها مع الاغماض عن ضعف جميع اخبارها انها
وان دلت على لزوم حمل فعل الاخ او المسلم او المومن وقوله على الصحة والصدق ولكن
بازائها اخبار اخر مفيدة لها بغير الظالم والكاذب في حديثه والمخلف لوعده كونه
سماعه وتارك القنوت والمعاهد للصلوات وحضور جماعة المسلمين كصحيحة ابن ابي يعفور
وبغير المحق للتهمة الذي يشمل الفاسق مطلقا بصريح الاخبار فلا يبقى الا من المحق
لها على حال كرواية الثمالي ومقتضى الجمع حمل الاولى على المومن العدل الثقة لا بقائها
لها على اطلاقها مع انها معارضة باخبار اخر منافية لها كرواية عبد الله بن سنان
لا تثق باخيك كل الثقة ومقتضاها النهي عن تمام الوثوق فيخصص بها ما تقدم في
حال بعض الوثوق يخرج ما تقدم عن الحجية ورواية محمد بن هارون قال سمعت ابا الحسن
يقول اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه
ولا شك بعد انقضاء زمان الرسول او زمان حضور الامام صار الجور واهله اغلب
من الحق فلا يكون ظن الخير باحد حلالا وقد يستند في اثبات تلك القاعدة الى الاجماع

وقوله سبحانه واجتنبوا كثيرا من الظن والاستقراء والكل ضعيف اما الاول فلانه وان
امكن ادعاؤه في موارد جزئية ولكنه على سبيل الكلية غير ثابت كما صرح به بعضهم كيف وانا لم
نقف من غير نادر التصريح بالكلية ويكفيك في عدم ثبوته ما ترى من الاكثر في الموارد
الخاصة كباب الشهادات والروايات والاقوال من ذوي الايدي والاعمال في الطهارات
والنجاسات والبارعات وغيرها انهم يختلفون ويطلبون في الموارد الجزئية ادلة خاصة
فان لم يجدوا يرجعون الى الاصل نعم قد يوجد في كلام بعض من تاخر ما يستفاد منه كون هذه
القاعدة مسلمة والاكتفاء بمجرد ذلك محض التقليد واما الثاني فلان المنهي عنه هو الظن
وهو غير مفيد لما نحن بصدده واما الثالث فلان تامه لم يتحقق وناقصه لو سلمنا كونه
مفيدا فانما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصة اخرى ازيد مما يوافقه وعلم ان
المناط فيما نحن هو الحمل على الصحة والصدق لا غيره والامران منتفيان فان الاخبار
الواردة في هذا المضمار مختلفة فالحكم في بعضها موافق لتلك القاعدة وفي بعضها
مخالف لكليتها وفي بعضها لا يوافقه اصلا كما لا يخفى على المتتبع في موارد النجاسات والشهادات
والمنازعات ونحوها وقد ذكرنا شيئا منها في العوايد ثم في الموارد الموافقة لم يعلم انه لتلك
القاعدة بل لعله لخصوص المورد او علة اخرى كما هو الظاهر من تخصيص حجيته في بعض الروايات
ولذا تراهم لا يقتصرون في بعض الموارد على موضوع القاعدة الذي هو المسلم كما في
ذي اليد وذي العمل بل يسوون بينه وبين الكفار وبالجملة لا دليل على تلك القاعدة كلية
هذا ثم قيل انه على القول بتنزيل افعال المسلمين على الصحة ينزل على الصحة عند الفاعل
لا مطلقا وعلى هذا فينتفي ثمرتها في كثير من الموارد وكذا الكلام في الموارد الخاصة كما بيناه
مفصلا مع ساير ما يتعلق بتلك القاعدة في الكتاب المذكور **منهاج** ومما استدل
به بعضهم الاستقراء وهو الحكم على الكلي بما وجد في جزئياته كلا او بعضا الحكم به في شانها
كقولنا لا يجب صلوة يودي على الراحلة لاستقراء الواجبات من الصلوة فلا يجب الوتر
وهو على قسمين تام وناقص والاول وهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات وهو الذي
يسمونه بالقياس المقسم يفيد اليقين ولا ريب في حجيته ولكنه لا يكاد يوجد في الاحكام
الشرعية والثاني وهو ما وجد الحكم في بعض الجزئيات على قسمين لانه اما يوجد في اكثرها
او لا وقد يخص الناقص بالاول وقد وقع الخلاف فيه في موضعين احدهما في افادته الظن
او القطع والثاني في حجيته اما الاول ففيه اقوال احدها انه يفيد القطع بمعنى انه يمكن ان
يحصل منه وثانيها انه لا يفيد الظن مطلقا والثالث وهو الذي اختاره والد العلامة في

الاشباه ان ما كان وجد الحكم فيه في الاكثر يفيد الظن وما لم يكن منه لا يفيد واما الثاني
فهو متفرع على الخلاف الاول اذ لا ريب في حجية القطع كما لا ريب في عدم حجيته ان لم يفد
الظن وفي الظن خلاف والحق اما في الخلاف الاول فهو انه لا يفيد القطع بنفسه مطلقا اذ لا
دليل قطعي على ثبوت حكم شيء لاخر وان كانا فردين لكلي ولكنه قد يفيد القطع بسبب انضمام
القراين كشهادة حال او انضمام خبر او غيرهما ومن هذا الباب كثير من مواضع الاستقراء
وقد يكون القراين خفية او ظاهرة غير ملتفت اليها والكاشف عنها حصول العلم واما الظن
فقد يفيده من غير تفرقة بين وجدان الحكم في الاكثر والاقل بل غالب موارد الاستقراء
انه لو شاهد جميع الافراد ووجد حصول الظن ان اشتراك افراد كثيرة في امر يحصل الظن بان
سبب الاشتراك هو الجامع بينها وقد لا يفيده وهو انما يكون اذا لم يوجد الا في قليل
من الافراد او علم او ظن ان ما يوجد فيه انما هو لامر غير الجهة الجامعة ولا ستوهم انه قد يحصل
الظن بوجود الحكم في واحد من الجزئيات ايضا كما اذا سمعنا حيوانا يسمى بالفيل ورايناه واحدا منه
له خرطوم فيظن ان جميعه كذلك فان هذا الظن انما هو لاجل استقرائنا اكثر انواع الحيوانات وعلمنا
ان ما يكون فرده على هيئة يكون الجميع كذلك واما في الخلاف الثاني فهو انه ليس بحجة اصلا لعدم دليل
على حجية هذا الظن **منهاج** ما يستدل به بعض العامة الاستحسان والمصالح اما الاول
فهو يطلق تارة ويراد به الدليل الذي يعمل به المستحسن وبهذا الاعتبار جعلوه من الادلة واخرى
على الحكم لاجل الاستحسان ومنه قول الشافعي من استحسن فقد شرع فعرفه على الاول انه عد المجتهد
حكما حسنا من غير استناد الى امارة شرعية ويا ول اليه قولهم دليل ينقدح في نفس المجتهد ويقصر عنه
عبارته وعلى الثاني انه عدول وحكم من المجتهد بمجرد كونه مستحسنا عنده وهو ليس بحجة عند الامامية
واجماعهم منعقد عليه ووافقهم الشافعية لعدم دليل على حجيته واخبارنا مستفيضة في رده ولا
ينافي ذلك ما ذهب اليه كثير من الامامية من التطابق بين حكمي العقل والشرع لان مرادهم
ثمة من الحسن الواقعي النفس الامري وهنا الحسن عند المجتهد والمراد في الاول حسن الفعل المحكوم
عليه وفي الثاني حسن الحكم به في نظر المجتهد وقالت الحنفية والحنابلة بحجيته للامر باتباع الاحسن
وقوله ما راه المسلمون حسنا فهو حسن واجيب عن الاول بان المراد الارجح الاظهر عند التعارض
للاجماع على انه لا يخص وجوب الاتباع عند عدم التعارض بالاحسن وعن الثاني بانه على فرض
ثبوته يدل على حسن جميع ما يراه المسلمون حسنا فهو حسن واجيب عن الاول بان المراد الارجح الاظهر
عند التعارض للاجماع على انه لا يخص وجوب الاتباع عند عدم التعارض بالاحسن وعن الثاني
بانه على فرض ثبوته يدل على حسن جميع ما يراه المسلمون حسنا لا كل واحد واما الثاني فهو جميع المصالح

وهي ما يوافق الانسان لدنياه او لاخرته او لهما وهي اما ضرورية او لا ضافة او كدنيته قطعية او ظنية
كلية او جزئية دينية او دنيوية جلب نفع او دفع ضرر وكذا المفسدة الا في التقسيم الاول وللمصلحة
اقسام اخر كما انها تنقسم باعتبار المحل الى الضروري والحاجي والتكميلي الضروري او الحاجي
والتحسيني وهو على قسمين ما عدم فيه ظهور اعتبار الحاجة اساسا الا ان اعتباره سلوك النهج
الاحسن وما لاحاجة اليه القيام غيره مقامه وكما تنقسم باعتبار الافضاء الى المقصود الى المقطوع
والمظنون والمشكوك والمرجوح وما لا يحصل منه المقصود ثم المتصف بالمصلحة او المفسدة او بهما
اما الفعل والترك او احدهما فيخرج اقسام كثيرة والمصلحة اما معتبرة او ملغاة او مرسلة وحكم الاولين
ظاهر والاخيرة مردودة الا عند مالك لنا بعد الاجماع عدم الدليل قبل الحكم باعتبار رعاية
المصالح قلنا اذا قطع بخلوها عن المفاسد فلا اعتبار حينئذ ما يوجب اعتبارها قلنا ممنوع
والا اوجب نقيضه نقيضه **الفصل الخامس** في القياس وهو في اللغة التقدير والمساواة
وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل الى الفرع بجامع هو العلة او تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة
متحدة فيهما او اثبات حكم الاصل للفرع بامر جامع بينهما ونقض عكسها بقياس العكس والدلالة ويمكن
الدفع بادنى عناية واركانه اربعة حكم الاصل والعلة والاصل والفرع وله اقسام كثيرة باعتبارات
شتى ذكرها القائسون لا فائدة في ذكرها والمتداول عندنا تقسيمه تارة الى قياس جلي وخفي
فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع في التاثير بمعنى ان يلاحظ الفارق بينهما ثم
ينفي كونه موثرا في الحكم والخفي ما ظن به فيه واخرى الى قياس قطعي وهو ما قطع بوجود العلة في الفرع
بشرط القطع بكون الحكم في الاصل معللا بالجامع وظني وهو ما ظن فيه بوجود العلة او به ويكون
الحكم معللا وثالثة الى قياس اولوية وهو ان يكون اقتضاء الجامع للحكم في الفرع اولى من اقتضائه
له في الاصل ومقابل له وهو ما يكون بعكسه وقياس مساواة وهو ما يكون الاقتضاء المذكور
مساويا ورابعا الى منصوص العلة وهو ما علم علته من كلام الشارع نصا كان او ايماء او تنبيها
ومنه المعلوم بالاجماع ومستنبط العلة وهو ما علم علته بالاستنباط ثم الفرق بين القطعي
والجلي على كون المراد بالقطعي ما كانت العلة المقطوع بوجودها في الفرع معينة على سبيل القطع
عند القائس بالعموم المطلق اي يكون الجلي اعم اذ يمكن ان يقطع بنفي الفارق ولم يكن خصوص العلة
معلوما كما اذا قيل لا فارق بين الهندي والاعرابي الا الهندية والاعرابية وهو غير صالح للفرق
ولكن لا نعلم علة ثبوت الحكم فيه غاية ما نعلم انها ليست الاعرابية وكلما تحقق في الهندية
وان كان المراد بالقطعي ما علم وجود ما هو العلة في الفرع سواء كانت معينة عند القائس ام لا يكون
الجلي والقطعي متساويين ويكون كل جلي قطعيا وبالعكس لكن الظاهر المتداول هو الاول ولعل الفرق

بين الجلي والقياس بالطريق الاولى فبالعموم من وجه فان قياس الاولوية ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم
في الفرع اقوى وهذا قد يعلم فيه نفي الفارق وهو اذا كان الاقتضاء في الاصل قطعيا وقد لا يعلم
وهو اذا كان ظنيا وح يكون في الفرع ايضا ظنيا وان كان الاقتضاء لو كان هذا هو المقتضي في الفرع
اقوى وما يعلم فيه نفي الفارق ايضا قد يكون اقتضاء الجامع فيه للحكم في الفرع اقوى منه في الاصل
وقد لا يكون فما توهم من ان كل قياس بالطريق الاولى فهو جلي باطل وحصول الجزم بعلم مدخلية العلة
مع اكدية الوصف المناسب في الفرع وكون المفروض في القياس بالطريق الاولى نفي تاثير الفارق
بين جميع الوجوه غيرها لا وجه له لمنع حصول ذلك الجزم اولا وكون المفروض ذلك ثانيا وههنا قسم
اخر من القياس يسمى بتنقيح المناط وقد اختلفوا فيه فالظاهر من كلام جماعة انه الجمع بين الاصل والفرع
بنفي الفارق بينهما من غير بيان العلة لا صريحا ولا ايماء وهو القياس في معنى الاصل وقد يطلق على
ما لا نص على علته في اصله اي مقابل منصوص العلة وقيل هو الجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق سواء
وجد معه علة ايمائية او استنباطية اولا واليه يرجع ما قيل من انه كلما جاز ان يختلف بعض الاوصاف
ويعلل بالباقي يسمى بتنقيح المناط ثم ان قطع بالغاء الفارق وهو تنقيح المناط القطعي وهو القياس
الجلي كالجمع بين الدابة وغيرها كمن سهدت له بالنتاج والا فظني كالجمع بين القتل بالمثقل و
بالمحدد واذا كان تنقيح المناط مع العلة فان تعدي الى الفرع لاجل العلة يكون التعدي بالقياس
المنصوص العلة وان تعدي بنفي الفارق يكون بتنقيح المناط فهو بالاعتبار الاول منصوص
العلة وبالثاني تنقيح المناط واما اتحاد طريق المسلكين فقال والد العلامة في التهذيب
انه يعم ما ثبت حجيته عندنا من اقسام القياس ويظهر من بعضهم اختصاص اطلاقه بما كان التعدي
للتعليل لا لنفي الفارق ويقولون انه ليس بقياس وهو مبني على اخراج ما يقولون بحجيته من
منصوص العلة عن القياس كما ياتي والمراد من اتحاد الطريق وحدة الدليل يعني ان دليل
المسلكين واحد من جهة ان دليل الاصل لاشتماله على العلة نصا او تنبيها فكانه دليل حكم الفرع
ايضا واذ عرفت اقسام القياس فاعلم ان اصحابنا بعد اتفاقهم على عدم حجية ما عدا القطعي و
الجلي والقياس بالطريق الاولى ومنصوص العلة اختلفوا في بعضها وها انا اذكرها مع بيان
عدم حجية ما سواها في مناهج منهاج حجية القياس القطعي قطعية فانا اذا قطعنا
ان الثوب النجس لا يجوز الصلوة فيه للنجاسة فاجرينا حكمه الى البدن اذا قطع بنجاسته مقطوع
به والا لم يكن النجاسة علة في الثوب وهذا يعم ما اذا كان اقتضاء الجامع للحكم في الفرع
اولى او ادنى او مساويا وسواء كان القياس قياس علة او دلالة ولكن في قياس الدلالة لا
من القطع بالتلازم بين العلة وبين اللازمين وبوجود احد اللازمين في الفرع ولكن يختص

بقياس الطرد لان العلم بوجود نقيض العلة في الفرع لا يقتضي العلم بوجود نقيض حكمه فيه
واما القياس الجلي فحجيته اجلى اذ قد عرفت ان المراد بنفي الفارق نفي الفارق المؤثر في الحكم واذا
قطع بنفي ذلك نقطع بثبوت الحكم في الفرع من غير احتياج الى توسيط نظر كما في القطعي واما
منافاة تواتر الاخبار بمنع العمل بالقياس لحجيتهما فستعرف دفعها وظهر من حجية القياس
الجلي تنقيح المناط القطعي ايضا لاتحادهما كما مر منهاج قد وقع الخلاف بين الامامية
في حجية القياس بالطريق الاولى الى ثلثة اقوال الحجية مطلقا وعدمها كذلك والتفصيل بالحجية اذا
كان قياسا قطعيا والا فلا ثم القائل بالحجية بين من يقول بانه قياس ومن يقول بانه ليس بقياس
والقائل بانه قياس بين قائل بانه قياس جلي وقائل بانه لا يلزم ان يكون جليا والقائل بانه
ليس بقياس بين قائل بانه مفهوم موافقة وقائل بانه منطوق ويظهر من بعض ان من يقول انه حجة وليس
بقياس فانما هو فيما اذا كانت العلة في الاصل مقطوعة واما في غيره فلا يقول بكونه حجة ويظهر
من بعض اخر ايضا ان القائل بحجيته مطلقة من الامامية من يرجعه الى الجلي والا فلا يقول بحجيته والحق
التفصيل ولكنه في الحقيقة قول بعدم حجية قياس الاولوية بل بحجية القياس القطعي ثم الوجه في
الحجية مع القطع بالتعليل ما مر وفي عدمها مع عدمه ان غاية ما يحصل هو الظن بالعلة والاصل
عدم جواز العمل بالظن والقول بان الظن بثبوت الحكم في الفرع اقوى من الظن بثبوته في الاصل
لان اقتضاء الجامع للحكم في الاصل وان كان ظنيا الا ان الظن لما كان بحيث صار سببا
لاستناد الحكم الى الجامع وحصل الظن اقوى منه باقتضائه للحكم في الفرع فظن ثبوت الحكم فيه اقوى
ما ظن في الاصل مع علم كونه مفيدا لاعلى ثبوت حجية قياس الاولوية مطلقا باطل لان
في الاصل ظنين الظن بثبوت الحكم وباستناده الى علة معينة وكونها مقتضية لذلك الحكم
والظن الاقوى الحاصل في الفرع هو اقوى من الثاني فقط دون الاول فانه مستند الى
دليل شرعي مخصوص بالاصل وبالجملة اشدية اقتضاء الجامع للحكم في الفرع بدون
القطع بكونه مقتضيا في الاصل لا جدوى لها نعم لو كانت العلة في الاصل مقطوعة فالتعدي
ظاهر ولكن ح يكون التعدي لاجل القطعية لا الاولوية فيتعدي ولو لم يكن اولى فلا يكون
القياس بالطريق الاولى من حيث هو حجة والحاصل ان حجية اما يكون من جهة محض كون العلة
في الفرع اقوى واكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران والسبر فلا دليل على حجية
اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او من جهة النص او من دلالة التنبيه
والايماء وغير ذلك مما يفيد القطع او ثبت حجيته فلا حاجة الى الاكدية في الفرع ومما ذكر
ظهر حجة القائل بالحجية مطلقا واحتج من قال بعدم الحجية مطلقا بانه لو وجب التعدي لاجل

الصريح بعد مدحه مع انه يصح ان يقول الملك المستولي على عدوه اقتله ولا تستخف به فانه امر بالقتل
المستلزم لجواز الاستخفاف بطريق اولى مع نهيه عنه وفيه انه لم يعلم ان العلة في القتل هي امر
يكون في الاستخفاف اولى بل يمكن ان يكون مجرد دفعه وهو يحصل بدون الاستخفاف ايضا وبا
لاخبار الواردة في المنع عن العمل بالقياس مطلقا وفي خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا
مثل ما رواه الصدوق عن ابان قال قلت لابي عبد الله ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع
المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون
قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا
فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن في العراق فنبرء ممن قال ونقول ان الذي
قاله شيطان فقال مهلا يا ابان ان هذا حكم رسول الله ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث
الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة
اذا قيست محق الدين وقد روي ايضا قوله لابي حنيفة الكوفي لو كان الدين يوخذ بالقياس
لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم ويمكن ان يجاب اما عن الروايات
الخاصة فبمنع كون موردها قياسا قطعيا اذ ليست علة الحكم بالثلثين في ثلثة اصابع مقطوعا
بها وكذا في الصلوة والصوم وقطع الراوي بعليته يجئ من جهة عقلية غير مفيد بل لابد من
القطع بتعليل الشارع من نص او اجماع او استقراء مفيد للقطع او تنبيه مفيد له فان قيل من
يقطع بالعلية من جهة عقلية يقطع بان الشارع علله بها قلنا هذا في بادي النظر واما بعد
ملاحظة ان بناء الشرع على الجمع والتفريق وعدم احاطة العقول بجميع المصالح والمفاسد
يزول القطع واما ما نرى من حصول القطع لنا احيانا مع التفطن بذلك ايضا فاما لاجل
اجماع او استقراء او قرائن من غير التفات اليها وما لم يكن كذلك فانما هو في بدو النظر
من غير التفات الى ما في الاحكام الشرعية من جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات وتخلف ما يظن
انه علة وعدم التفطن بذلك اما لكون النظر باديا او لكون الناظر غير محيط بقواعد احكام
الشرع اما لكونه مبتديا في تفحصها او كونه في زمان لم ينتشر الاحكام المشتملة على الجمع و
التفريق بعد كما في اوائل زمان الصادقين فان شيوع القياس من عامة الناس فيها وعدم
انتشار الاحكام الحقة قبل زمانهما كان موجبا لعدم التفطن بتخلف ما يظن علة واما
عن الروايات العامة فبمنع كون القياس القطعي قياسا منهيا عنه وان كان قياسا مصطلحا
اما لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في القياس بهذا المعنى او لاجل ان مثل ذلك يتحقق فيه الفهم
العرفي كما ياتي فعلم حجيته لاجل كونه قياسا لا يوجب عدمها للفهم العرفي ثم انه قد عرفت

الخلاف في كونه قياسا ام لا فاحتج من قال بكونه قياسا بان الغلبة مستندة الى الجامع
لانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم لما حكم به ولا معنى للقياس الا
ذلك ويصدق حده عليه ورد الاول بمنع الاستناد الى الجامع بل هي مستندة اما الى
الفحوى حتى يكون دلالة الاصل على حكم الفرع بالالتزام ويسمونه فحوى الخطاب ولحن
الخطاب ومفهوم الموافقة او الى النقل بمعنى ان مثل قوله سبحانه ولا تقل لهما اف نقل
عرفا الى منع مطلق الايذاء حتى يكون الدلالة بالمنطوق ومنه ايضا قوله ومنهم من ان تامنه بقنطار
يؤده اليك وقوله عز شانه ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اقول لا يخفى ان هذا هو الذي
يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتافيف على الضرب او بالقنطار
على الدينار ولو شئت فاقتصر على الاول بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب
الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة من الضرب بالتحريم والذرة
بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها
مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة والانفهام العرفي
وقع الخلاف في ان دلالته على الاعلى هل هي من باب القياس او المفهوم او المنطوق فمن
جعلها من القياس نظر الى استناد الحكم الى الجامع وانه لو قطع النظر عنه لما حكم بالحكم
في الفرع ومن لم يجعلها منه بل من المفهوم منع استناده اليه وقال ان عدم الحكم مع قطع
النظر عنه لاجل ان دلالة الملفوظ على المفهوم مشروطة بمعنى انه سبب استلزام المنطوق
للمفهوم وانتقال الذهن من حكم الاصل الى الفرع بتوسط ملاحظة المعنى المناسب وهذا
ليس قياسا بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط تحرك ذهني سريع من الاصل الى الفرع و
ملاحظة للمعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر معنى من اللفظ يلزمه حكم الفرع ومن يجعلها من
المنطوق نظر الى التبادر اقول لا شك ان من يقول بانه قياس يقول ايضا بان حكم الفرع لازم
للجامع فانه يكون علة والعلة تستلزم المعلول فالفريقان قائلان بلزوم ملاحظة الجامع
وبكونه ملزوما لحكم الفرع وموجبا لاثبات حكمه ويكون النزاع في التسمية فيكون النزاع
لفظيا كما نقل عن المحقق ايضا الا انه يمكن ان يجرد ذلك غير كاف في كونه قياسا بل يشترط
فيه ملاحظة كل من الاصل والفرع من حيث انه اصل وفرع وملاحظة الجامع من حيث انه علة
وموجب وملاحظة التعدية فمن يقول بانه قياس يقول بانه يلاحظ فيه هذه الامور ومن
ينكره ينكرها والحاصل ان انتقال الذهن من اللفظ الى المعنى الالتزامي ليس مشروطا في
الا فهم المعنى الملزوم مع العلم بالملازمة وان لم يلتفت الى عليته بخلاف القياس فانه

مشروط بامور اخر من كون الامر الفلاني سببا لثبوت الحكم في الاصل وهو متحقق في الفرع فيتحقق اصلا وفرعا وعلة وكونها علة متحققا في الفرع وعلى هذا فيمكن جعل النزاع معنويا ويظهر وجه كل من القول بانه قياس او مفهوم واما من جعله من المنطوق فنظر الى التبادر والترجيح للقول بمفهوم الموافقة لثبوت الالتزام وكون النقل واسناد الحكم الى الجامع وملاحظته من جانبه جامع خلاف الاصل واما التبادر فكونه من مجرد اللفظ الذي هو علامة الحقيقة ممنوع بل هو من قبيل تبادر سائر المفاهيم ومنه يظهر جواب صدق حد القياس عليه ايضا لتوقفه على ملاحظة الجامع وهي ممنوعة واما حجة من جعله قياسا جليا على تقدير كونه قياسا فقد ظهر في اول المبحث منهاج اختلفوا في حجية القياس المنصوص العلة والنزاع فيه يحتمل ثلثة وجوه الاول انه اذا علمنا العلة التامة والداعي المستقل لحكم شرعي هل يحكم بثبوت الحكم في كل موضع ثبت فيه العلة اولا الثاني انه اذا نص الشارع على علة حكم او نص على علية شيء من غير ضم شيء اخر معه مثل الاسكار علة لحرمة الخمر فهل يحكم بكونها مستقلة ام لا وحاصله ان علل الشرع هل هي مستقلة ام لا وهذا هو الذي يظهر من كلام السيد والثالث ان مثل قوله حرمت الخمر لاسكاره او لانه مسكر هل يدل على ان العلة هي الاسكار او يحتمل ان يكون للخمر مدخلية في الحرمة وحاصله يرجع الى ان الظاهر من هذا اللفظ هل هو استقلال الاسكار ام لا وهذا هو الذي صرح العلامة بكونه محلا للنزاع اما على الوجه الاول فالحق حجية منصوص العلة مطلقا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لان العلة التامة هي التي لا يحتاج في اقتضائها للمعلول الى امر اخر فاينما تحققت يتحقق قطعا والظاهر انه لا خلاف فيه مطلقا واما الوجه الثاني فما يكون المراد منه انه هل يمكن ان يكون العلل الواردة في الشرع مستقلة ام لا بل كل علة شرعية غير مستقلة او يكون هل يحمل على الاستقلال اذا لم يكن معها ما يدل على عدم استقلالها ام لا فان كان الاول فالامكان الاستقلال ظ لعدم المانع وان كان الثاني وحاصله انه اذا ثبت من الشرع ان الامر الفلاني علة فهل يحكم بكونها علة مستقلة حتى يثبت الحكم المترتب عليه في كل مورد ثبت هذه العلة ام لا ومرجع النزاع ح الى النزاع في اللفظ اذ يرجع الى ان لفظ العلة او ما يدل عليها اذا وردت على شيء فهل معناه العلة المستقلة ام لا والحق انها تحمل على المستقلة اذ جزء العلة ليس علة حقيقة بل العلة الحقيقية هي المستقلة فاذا ثبت من الشرع كون شيء علة يجب حمله على حقيقته وايضا لا شك في ان المتبادر من قولنا شرب السقمونيا علة للاسهال انه لا يحتاج الى امر اخر وكذا من قولنا وقع الاسهال لشرب السقمونيا وامثال ذلك ولذلك لو ضرب المولى عبده وقال علة ضربي اياك ضربك زيدا او ضربتك لضربك اياهم

منه عدم جواز الضرب مرة اخرى ولو ضربه ثانيا بخلاف الضرب ولو لم يحض هذا النزاع بما يكون العلة ظاهرة في الاستقلال بل قيل هل يحمل العلل الثابتة من الشرع على الاستقلال ام لا فنقول انها على اقسام ثلثة لانه اما يكون ظاهرا في الاستقلال او عدمه او لا يعلم شيء منهما كما اذا ثبت بالاجماع ان علة وجوب غسل البدن من البول عند الصلوة نجاسته ولكن وقع الخلاف في ان العلة هل هي نجاسته بدنه او النجاسة وحينئذ يحمل على عدم الاستقلال لاصالة عدم ثبوت الحكم ما لم يعلم ثبوت علته وهو غير معلوم على المفروض واما الوجه الثالث اي النزاع في ان مثل حرم الخمر لاسكاره او لانه مسكر هل يدل على ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار او الاسكار الخاص وبعبارة اخرى هل يدل على عدم مدخلية خصوصية المحل ام لا اختار العلامة دلالته على عدم مدخلية المحل وقال والذي اعلمه العلامة نعلم دلالته عليه و احتمال مدخلية المحل الا مع قرينة خارجية وهو الذي اختاره المحقق ايضا ودليل العلامة التبادر فيه ان المتبادر من مثل قوله لانه مسكرا و لاسكاره ان العلة هي نفس الاسكار فقط من غير مدخلية لخصوصية المحل قيل ان قول الشارع حرم الخمر لانه مسكر او لاسكاره معناه المتبادر ان ذلك لاجل انه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر وكذلك قوله حرم الخمر لاسكاره المتبادر منه انه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر وتوضيح ذلك ان العصير قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر والمتخذ من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد يريد معصوريته لحكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيقال حرم الخمر لاجل اسكاره لا لميعانه ولا لكونه ماء العنب وقد يريد المعصورية من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فيقال حرم الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر اي المعنيين والانصاف انه هو الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه انتهى اقول نعم الانصاف ما ذكره والمتبادر عليه مطلق الاسكار ولو شئت قلنا المتبادر من قوله حرم الخمر لاسكاره او لانه مسكر حرمة كل مسكر وكذا من قوله حرم للاسكار او العلة للحرمة هي الاسكار او قوله ليسكر فهو حرام او غير ذلك مما يدل على العلية ويكفي في اثبات الثاني رد العرف قول من يقول اكرم زيدا لانه ابن عمرو اذا كان له ابن اخر مستحق للاهانة فان قلت وان كان المتبادر ذلك ولكن الثابت منه ليس الا علية الاسكار مثلا وذلك لا يدل على ثبوت الحرمة لغير الخمر لجواز ان يكون فيه مانع عن ثبوت الحرمة قلنا رفع المانع ايضا جزء العلة فاذا

دل هذا على كون الاسكار علة تامة فلا يكون له مانع والا لكانت العلة الاسكار ورفع المانع فان قلت سلمنا الجميع ولكن ادلة حرمة العمل بالقياس يمنع عن اثبات الحكم في غير المحل الخاص قلنا هذا اذا قلنا ان ذلك قياس وهو توهم بل هو مدلول كلام الشارع اما بالمطابقة او الالتزام فانا نقول ان المتبادر من امثال ذلك ثبوت الحكم لجميع ما فيه العلة او المتبادر العلية وهي مستلزمة لثبوت الحكم لجميع ما يكون العلة فيه متحققة فهو في الحقيقة قضية مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده ولو سلمنا كونه قياسا عرفا فالادلة لا يثبت حرمته لانه فرع ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم وما يشمله ولم يثبت ذلك ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط سيما ومن المعلوم ان ذمهم انما كان على العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام الخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع وكما ان منصوص العلة ليس من القياس كذا القياس الجلي ايضا لان القطع بانتفاء الفارق لا بد وان يكون مستندا الى دليل شرعي ومجرد حكم عقولنا بعدم تاثيره غير كاف فانها لا تبلغ الى مصالح الاحكام ثم لازم نفي تاثير الفارق ثبوت الحكم للفرع ايضا اذ بعد نفي تاثيره يبقى الحكم للقدر المشترك فالدال على ثبوت الحكم في الفرع هو الدليل الدال على نفي تاثير الفارق ودلالته عليه بالالتزام ومن هذا يظهر ان تنقيح المناط القطعي ايضا كمنصوص العلة والقياس الجلي ليس من القياس وكذا القياس القطعي بالطريق الاولى او غيره لان القطع بالعلة لا يحصل الا من جانب الشارع وعلى هذا فلو اخرجت هذه الاقسام من تحت القياس وادخلت في باب المفاهيم وسمي منصوص العلة والقطعي بمفهوم العلة حيث ان المفهوم من التعليل ثبوت الحكم للفرع والجلي وتنقيح المناط بمفهوم نفي الفارق لكان اولى وانسب بمراعاة طريقة المذهب وابعد عن مشاركة العامة وتوهم مخالفة النواهي عن العمل بالقياس ولعل هذا هو السر في عدولهم الى التسمية باتحاد طريق المسئلتين وقد ظهر ايضا مما ذكرنا من ان اولوية اقتضاء العلة لا تاثير لها في التعدي ومن ان القطع بالعلة لا يحصل من غير جهة الشارع انه لا حاجة الى تكثير الاقسام بل يكون الحجة من اقسام القياس هي الجلي ومنصوص العلة وان شئت سميت الاول بتنقيح المناط والثاني باتحاد الطريق **فائدة** قد عرفت ان معرفة العلة اما يكون بالاستفادة من الشارع او بغيرها اما الاول وهو المعتبر عندنا لا غير اما يكون بالاجماع او بالكتاب او السنة فالمستفاد من الاجماع كما ان التعليل من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا

يوكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد وغيرهما لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة من الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فما يستفاد العلية بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لسبب كذا او لانه كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا ودونها في الظهور اللام والباء وان كانتا ظاهرتين ايضا او يستفاد بالايماء والتنبيه وهو ما لزم مدلول اللفظ كان التعليل لازما من مدلوله كان دالا على العلية بالتنبيه والايماء والمراد بلزومه من ان يكون لازما لمدلوله الافرادي او التركيبي مثل ضم وصف لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا ثم ان للايماء مراتب منها ما مر من الاقتران بوصف لو لم يؤثر هو او نظيره لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد فمثال كونه نفسه للتعليل قصة الاعرابي الذي قال للنبي هلكت واهلكت فقال له ما ذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للكفارة والا لزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان فكانه قال اذا واقعت فكفر واكما ان هذا اللفظ دال على التعليل فكذلك تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني لكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه والعرف قاطع باثر الوقاع لكن قد يقطع باستقلاله بالاثر وقد لا يقطع ومثال النظير قصة الخثعمية حيث قالت للنبي ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك قالت نعم فقال ص فدين الله احق بان يقضى فنبه ص بذكر نظير ما سالته السائلة وهو حق الناس على التعليل بذلك اي كونه علة النفع والا لكان ذكره مستبعدا ويحصل منه التنبيه على ان نظيره وهو دين الله المسئول عنه كذلك ومنها ذكر وصف لو لم يؤثر في الحكم ولم يحمل على التعليل كان عبثا سواء كان ذكر الوصف ابتداء من غير تقدم سؤال كقوله ص وقد توضأ بماء نبذ فيه تمرات تمرة طيبة وماء طهور فلو لم يقصد كون بقاء اسم الماء عليه او طهارته علة لجواز الوضوء كان ذكره لغوا او كان عقيب سؤال كما روي انه ص امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له ص انك تدخل بيت فلان وعندهم هرة فقال انها ليست بنجسة انها من الطوافات وكون التعليل هنا مفهوما من لفظ ان غير ظاهر اذ لو قد ر انتفاؤه بقي فهم التعليل ايضا ومنها الحكم بعد العلم بثبوت وصف كقوله ص وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قيل نعم قال فلا اذن وحصول الفهم من اذن لا ينافي كما مر ومنها الفرق بين شيئين بصيغة صفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان او ذكر احدهما مثل زيد القاتل لا يرث

او بغاية مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن او بالاستثناء نحو قوله عز شانه فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او بالشرط نحو اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم او بالاستدراك نحو قوله جل شانه لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ومنها اقتران الحكم بوصف يناسبه بنفسه مثل اكرم العلماء واهن الجهال او بلازمه مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان فان الغضب يلزمه تشويش الفكر المناسب لعلية النهي عن القضاء ولذا الحق الجوع والالم المفرطان مثله دون الغضب اليسير واذا قال لا تقض وانت غضبان يحكم بعدم القضاء وغيره في حال الغضب والمراد بالوصف المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة ولا شك في اعتبار المناسبة الواقعية للوصف حتى يصلح للعلية في هذا القسم وظهورها عندنا في هذا القسم والا لم يكن منه واما مطلقا فظهورها غير لازم اذ نفس ترتب الحكم على الوصف يفيد فهم العلية وان لم يكن مناسبتها للحكم ظاهرة عندنا ولذا يقبح اهن العالم واكرم الجاهل ومنهم من جعل ضابط الايماء كما مر هو الاول وجعل جميع هذه الاقسام تحته وفي رجوع جميعها اليه خفاء ثم ان فهم التعليل من جميع ما ذكر انما هو لاجل فهم العرف والتبادر وقد يجعل من اقسام الايماء ما دخل فيه الفاء اما في الحكم فيكون العلة متقدمة او في الوصف فيكون الحكم متقدما اما في لفظ الشارع او الراوي مثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وزملوهم بكلومهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما وسهى فسجد قيل في بيانه ان فهم العلية من التعقيب المستلزم لها المستفاد من لفظ الفاء ولا يخفى ان مجرد وقوع حكم عقيب وصف لا يستلزم العلية اصلا فانه اذا قيل لكل مذهب لا يدل على علية المقدم للمتاخر وكذا لا يستفاد العلية من لفظ الفاء فانه لو قال السارق والسارقة اقطعوا ايديهما او زملوهم بكلومهم هم يحشرون كذا يفهم العلية ايضا فهذه الامثلة ايضا من امثلة القسم الاول واما الثاني وهو ما كانت العلية مستفادة من غير الشارع بل بالاستنباط وهو الذي اجمعنا الشيعة على بطلانه فهو عند القائلين على اربعة وجوه الاول المناسبة وهي تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبة من ذاته من دون نص او ايماء على العلية كالعدوان في القتل لشرع القصاص ويسمى اخالة قيل ويسمى تخريج المناط ايضا واثبات العلة في الفرع تحقيق المناط والتحقيق ان تعيين العلة في الاصل بمطلق الاستنباط سواء كان بالمناسبة او غيرها واثبات الحكم فيه لاجلها يسمى تخريج المناط واثباتها في الفرع تحقيق المناط الثاني الشبه وحقيقته اجمالا ان الوصف كما يكون مناسبا فيظن بذلك كونه علة فكذلك قد يكون شبيها بالمناسب فيفيد ظنا بالعلية والحكم

في تغير الوصف الشبهي حتى قيل لا يجوز في الشبه عبارة متيسرة في صناعة الحدود والاكثر ذكروا له الحد ثم انهم حدوه بحدود كقولهم ما يوهم المناسبة وليس بمناسب وسبب ايهامه المناسبة التفات الشارع اليه في بعض محاله او ما ناسب الحكم بالتبع او ما ظن استلزامه لمناسب الى غير ذلك ويقابله الوصف الطردي فهو ما لا يوهم المناسبة او ما لم يناسب الحكم لا اصلا ولا تبعا او ما لم يظن استلزامه لمناسب فالشبه بين المناسبة والطرد والثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الصالحة للعلية في الاصل وابطال علية غير المدعى والحصر راجع الى التقسيم والسلب الى السبر لانه في الاصل اختبار عمق الجراحة والمسبار حديدة معدة لذلك والمراد به هاهنا اختبار كل وصف من الاوصاف المعدودة وابطال عليتها حتى ينتهي الى المدعى فان قطع بحصر الاوصاف وابطال علية غير المدعى ولا يمكن ذلك الا بمعونة الشرع فقطعي يؤول راجع الى بعض الاقسام المقبولة والا فظني مردود والرابع الدوران ويسمى بالطرد والعكس وهو التلازم في الوجود والعدم في محل واحد كما في الاسكار والتحريم او في محلين بان يكون التلازم الوجودي في محل والعدمي في اخر كما في الكيل وتحريم التفاضل ثم هذه الوجوه الاربعة مشتركة في عدم افادتها القطع بالعلية بانفسها ولكنها قد تفيد الظن ولكن لا حجية منها لعدم حجية الظن الا ما دل عليه دليل مع ان الدليل قام على بطلان تلك الظنون **منهاج** ما علا ما ذكرنا حجيته من اقسام القياس وان شئت قلت قياس مستنبط العلة باقسامه عندنا معاشر الشيعة باطل واثبات احكام الشرع به غير جائز ولم يخالف فيه منا احد الا ابن الجنيد في بدو امره ونسبه السيد في بعض رسائله الى الفضل بن شاذان ايضا بل مطلق القياس كلك واما ما يعمل به اصحابنا فقد عرفت انه ليس بقياس وخالف فيه اكثر العامة ونقل عن القاساني والنهرواني انكار حجية غير المنصوص العلة والقياس بالطريق الاولى ودليلنا على بطلانه وجوه منها اجماع العترة الطاهرة حتى قال بعض العامة قد اشتهر عن اهل البيت انكار القياس كما اشتهر عن ابي حنيفة والشافعي العمل به ومنها الاخبار العامية فانه نقل البيضاوي وغيره عن النبي انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وروى صاحب المحصول عنه انه قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ومنها الاخبار المتواترة الواردة عن اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم وهي الحجة لنا خاصة ولاشتهارها لا حاجة الى نقلها بل اشتهرت وهي وثبت الاجماع القطعي بحيث لا يحتاج الى التطويل في ابطاله بل هو من ضروريات مذهبنا يعلمه كل مخالف ومؤالف ومنها الذم على اتباع الظن وغير العلم في

الايات والاخبار المتكثرة خرج ما خرج بالدليل فبقي الباقي والقول بانها واردة في اصول الدين ممنوع ولو سلم فيخصص بعض الايات واما ما قيل من ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا تحريمه لانه طريق لا يكاد يمكن اغلاقه فكلام ضعيف كما ياتي في بحث الاجتهاد وانضعف من ذلك ما ذكره هذا القائل للخلاص عن اشكال اشتباه القياس بعد تسليمه افادة القياس الظن وقوله بان الايضا فانا نمنع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروه مكابرة حيث قال نحن نثبت او لا حرمة العمل بالقياس بالاجماع والضرورة والاخبار ثم نقول الاصل جواز العمل بالظن وبذلك نتخلص عن الاشكال فيه ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق او ترجيح المرجوح لولاه والدليل العقلي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس انتهى وفساده اظهر من ان يحتاج الى البيان بل لا معنى له اصلا لان الدليل العقلي القطعي ان كانت شاملا له فلا اشكال والتوضيح ان اجراء الدليل العقلي باختيار تخصيص حتى يقول انا اثبت خلاف مقتضاه في فرد او لا ثم يجري الدليل العقلي فانه ان كان جاريا في هذا الفرد لا يفيد تقديم ابطاله وتاخيره والا فلا يلزم اشكال وعلى هذا فنقول ان ترجيح المرجوح وارتكاب اضعف المظنون وغيرهما من ادلة حجية الظن العقلية ان كان قبيحا عقلا مطلقا فيكون قبيحا في ما صار مرجوحا بالقياس ايضا ويجب عليك العمل به وكما انه اذا فرض تواتر الاخبار وثبوت الاجماع القطعي على فرد من تكليف ما لا يطاق كالطيران الى السماء فانك تاول الاخبار والاجماع قطعا فكذلك هنا ولو كان هذا الترجيح قبيحا عقلا كيف ترضى بنسبته الى الشارع نعم لو كان هناك دليل عقلي على قبح ترجيح المرجوح من غير جهة القياس لم يبق كلام واين هذا فان قلت بعد نهي الشارع لا يكون خلاف القياس مرجوحا قلنا فهذا اعتراف بعدم افادة القياس للظن ولو بملاحظة نهي الشارع وهو لا يقول به مع ان القبيح يلزم على الشارع حيث انه امر بترك الراجح وان قلتم انه لم يكن راجحا عنده وان كان راجحا عندنا ولا قبح في امره بترك الراجح عندنا بعد عدم كونه راجحا عنده قلنا فيفسد اصل دليلك اذ يجوز مثل ذلك في كل راجح عندك وكذا الكلام في سائر ادلته ويأتي بسط الكلام في ذلك في ادلة حجية العامة بوجوه متعددة في نفسها فكيف مع معارضتها بالاجماع القطعي فلذا تركنا ذكرنا **المقصد الرابع** في النسخ وهو لغة الازالة وقيل النقل وفي العرف رفع حكم شرعي واقعا او ظاهرا بدليل شرعي متاخر فخرج مباح الاصل والرفع بمثل الموت والاستثناء ولا يلزم التقييد بقولنا لولاه لكان ثابتا لاخراج المغيى الى وقت والوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته التكرار اذ ابين انتهائه بدليل اخر لكفاية الرفع في اخراجهما والتقييد بقولنا ظاهرا لادخال ما لو كان الحكم مقتضيا في نظر الحاكم

واقعا ولم يعلمه المكلف بل يزعمه باقيا فانه نسخ عرفا وان لم يكن رفع واقعا وقيل النسخ بيان انتهاء حكم شرعي الخ وفيه انه يصدق على ما يكون الحكم ذا نهاية بعد اطلاقه مع انه ليس نسخا والرفع الظاهري وان كان بيان الانتهاء ولكنه النزاعي **منهاج** قد علم مما ذكرنا ان للنسخ فردين واقعي وظاهري والذي نقول به في الاحكام الشرعية هو الثاني واما الاول فممتنع عقلا لان الله سبحانه اما يعلم الدوام وعدم الانقطاع فلا يكون هناك رفع واقعي والا لزم جهله سبحانه او يعلم عدم الدوام فينتهي الحكم بذاته والا لزم تغير علمه سبحانه فلا يكون رفع ايضا والقول بانه سبحانه علم عدم الدوام ولكن لا يلزم منه انتهاء الحكم بنفسه لاحتمال تعلق علمه بانقطاعه برفع الناسخ اياه مدفوع بان بعد علمه سبحانه بعدم الدوام يكون الحكم مرتفعا بنفسه لا بالناسخ اذ لا حكم بعد الامد حتى يرفعه الناسخ ويكون الناسخ مبينا لرفعه لا رافعا له في الواقع ثم ان المانعين من جواز النسخ عقلا وهم طائفة من اليهود ان ارادوا الاول من فرديه كما هو المستفاد من اكثر ادلتهم فلا كلام معهم وان ارادوا الثاني فلا وجه له لعدم دليل على امتناعه فان قيل الحكم الاول لا بد له من لفظ دال عليه فهو اما مقيد بامد او مطلق او مؤبد وعلى التقادير لا يمكن تحقق النسخ فيه اما على الاول فظ وكذا على الثاني لان الامر بالمطلق يقتضي ان يكتفي به مرة واحدة واما على الثالث فلانه يستلزم التناقض ويؤدي الى نفي الوثوق بتابيد حكم ولانه اما يقترن بشيء يدل على انه سينسخ ام لا والاول تناقض والثاني اغراء قلنا نختار الثالث ولا يلزم شيء مما ذكر كما في التخصيص بالمنفصل فان الدال على التابيد كالعام وقد يقال لا نسلم انه لو قيد به الحكم لا المحكوم وفيه نظر وقد منع طائفة اخرى منهم جوازه سمعا والظاهر ان مرادهم النسخ من نسخ شريعة موسى خاصة وما تمسكوا اليه من النقل غير ثابت ومعارض بما يدل على خلافه فهذا ولا شك في وقوع النسخ مطلقا للقطع بنسخ الاديان بعضها لبعض وما ورد في التورية من امر ادم بتزويج بناته ببنيه وتحليل كل دابة لنوح حين خرج من الفلك ووجوب قربان خروفين على بني اسرائيل كل يوم واحد بكرة وواحد عشاء كما في السفر الثاني من التورية وقد وقع الكل اجماعا ولا في وقوعه في شرعنا للاجماع والايات والاخبار وخلافا ابن بحر ابي مسلم الاصفهاني لا اعتداد به واحتجاجه بقوله تعالى لا ياتيه الباطل باطل اذ يراد به ما لا يطابق الواقع وايات القبلة والعدة والثبات والصدقة والوصية للاقربين حجة عليه **منهاج** نسخ حكم النبي قبل فعله وبعد حضوره وقت تمامه والتمكن من فعله جائز وفاقا للجميع من قال بجواز النسخ لعدم المانع ومخالفة العصاة والكفار بالمنسوخ والناسخ وتقييد الوقت

بتمامه لان قبله لا يصدق حضور الوقت ولا فرق في ذلك بين المضيق والموسع فان الموسع
ايضا لا يجوز نسخه قبل تمام وقته على القول بعدم جواز النسخ قبل حضور الوقت والمراد من
التمكن ارتفاع المانع الذي ينتفي التكليف معه واما قبل حضور وقته فوقع الخلاف فيه
فمنعه اكثر اصحابنا ومنهم السيد وجميع المعتزلة والصيرفي وجوزه المفيد والاشاعرة استدل
الاولون بانه لو جاز لزم جواز البداء لوجود شروطه الاربعة وهي اتحاد الفعل والوقت
والمكلف واختلاف المصلحة معه غير معقول وبانه لو اتحد وقت الامر والنهي لزم تواردهما على
واحد والا فلا نسخ واتحاد وقت المتعلق دون التعلق لا يفيد لتبعية الامر والنهي للحسن
والقبح في المتعلق الا في التكاليف الابتلائية واحتج الاخرون بان كل نسخ قبل وقت الفعل
لان النسخ انما يكون لما لم يحضر بعد وبامر الخليل بالذبح والنسخ قبل التمكن وبالامر بخمسين
صلوة ليلة المعراج ونسخ ما عدا الخمس قبل الوقت وبقوله سبحانه يمحو الله ما يشاء وبجواز
وجود مصلحة في الامر في وقت دون اخر وبتساويهما في النسخ للرفع بالموت وهو جائز قبل حضور
الوقت اقول محل النزاع ان كان نسخ التكليف الحقيقي بفعل في وقت فهو غير جائز مطلقا
سواء كان قبل حضور وقته او بعده وان كان نسخ التكليف الظاهري كالامتحاني فهو
جائز كذلك لعدم المانع وعدم كون ذلك نسخا واقعا لا يضر اذ لا مشاحة في الاصطلاح وانما
انكار جواز التكليف الامتحاني هو امر اخر وقد عرفت دفعه في المباحث السالفة والقول
بان الامتحان انما يكون فيمن لا يعلم العواقب مردود بان الفائدة لا تنحصر في حصول العلم
للامر والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد والا لزم الاغراء مدفوع بانه قد يحسن
نفس الامر والتوطين وانما يتم قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة
وفي بعض الاخبار تاييد لذلك ايضا فان قيل محل النزاع التكليف الحقيقي ولكن دفعه ان
يكون بان يكلف بشئ في وقت واقعا ويرفع التكليف به في ذلك الوقت او مطلقا وهذا
لا يجوز لا بعد حضور الوقت ولا قبله واخرى بان يكلف بشئ واقعا ولكن كان دوامه
مطلقا او الى امد ظاهريا ويرفع الاستمرار الظاهري لذلك التكليف الواقعي مطلقا او الى
الزمان المخصوص وهذا لا يجوز قبل حضور وقته اذ لا يكون ح تكليف حقيقي لاستلزامه البداء
ويجوز بعده لان المرتفع حقيقة هو الاستمرار الظاهري للتكليف الواقعي قلنا المرتفع
ايضا هو التكليف الظاهري وهو الفعل بعد زمان النسخ واما الواقعي فهو الفعل
قبله فلم يرتفع وكذا مطلق الفعل مع قطع النظر عن الوقتين فلا يعقل فرق بينه وبين ما كان
اصل التكليف ظاهريا مطلقا فلا وجه للتخصيص بالاول وصح جواز النسخ قبل حضور وقته

و لو قيل

ولو قيل مرادنا من النسخ مثل ذلك لعاد النزاع لفظيا وهو الظاهر منهاج النسخ
من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بالمثل والمغاير صور ونسخ ثلثة منها نسخ المثل بالمثل
وهي جائزة بلا خلاف لمن يجوز النسخ ونسخ الكتاب بالمتواتر وهو ايضا جائز لعدم المانع خلافا
للشافعية لقوله سبحانه ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها دل على ان ما ينسخ به القران
يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك وايضا الضمير في نات لله سبحانه فيجب ان لا ينسخ الا
بما اتى به وما هو الا القران ولقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله والنسخ تبديل والجواب عن الاول
ان المراد بما ينسخ هو الحكم الثابت بالاية لا نفسها اذ لا تفاضل في القران ويمكن ان يكون الحكم
الثابت بالسنة خيرا من الثابت بالاية المنسوخة او مثلا له باعتبار اكثرية المصلحة او مساواتها
واضافة الاتيان الى الله غير منافية اذ ما يأتيه الرسول هو ما اتاه وعن الثاني ان الظاهر من
التبديل وضع ما لم ينزل مكان ما انزل ونسخ المتواتر بالكتاب والاحاد بهما ولا خلاف في جواز
هذه الثلثة ايضا ونسخ الكتاب والمتواتر بالاحاد وفيهما خلاف فالاكثر على المنع لاجماع الصحابة
على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب والمتواترة لقول علي عليه السلام لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول
اعرابي بوال على عقبه وقال عمر لا ندع كتاب ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام
كذبت ولبطلان ترك القاطع بالمظنون ويرد الاول بمنع الثبوت والثاني بامكان المساواة
من جهة او مخصوصة دلالة الخبر وبعض العامة على الجواز واختاره بعض متاخري اصحابنا قياسا على
التخصيص وللوقوع في مواضع واولوية اعمال الدليلين وفي الكل نظر ولاجل ذلك توقف والده
العلامة ره في التجريد والحق المنع على القول بكون النسخ رفعا واقعيا لعدم دليل حجية مثل هذا
الخبر وللمستفيضة الدالة على ان كل خبر لم يوافق كتاب الله وسنة نبيه فهو باطل وزخرف والجواز
على القول بكونه رفعا ظاهريا لانه ح يكون بيانا كالتخصيص فيدل على جوازه جملة ما دل على
جوازه ثم ان المراد بكون الخبر ناسخا ان يكون نفس الخبر متضمنا لحكم يكون خلاف حكم الكتاب والسنة
واما اذا كان الخبر دالا على ان الاية الفلانية مثلا منسوخة بكذا فلا شك في جواز النسخ به عند
القائلين بحجية الخبر الواحد هذا حكم الكتاب والسنة واما الاجماع فقد ذهب الاكثر من الفريقين
الى انه لا ينسخ ولا ينسخ به بوجوه بينة الوهن جدا والحق ثبوت الحكمين لامكان وقوع الاجماع
وانعقاده في زمن الوحي وجواز ورود النص بعده وقبله والناسخية ممكنة في المنعقد بعد
زمان الوحي ايضا ثم ان للنسخ مسائل اخرى قليلة الجدوى وانا تركها هنا اولى واخرى ومن
ارادها فليطلبها من شرحنا على التجريد للاصول **المقصد الخامس** في الاجتهاد و
التقليد وفيه اصلان **الفصل الاول** في الاجتهاد ولا في اصطلاحهم اطلاقان لاحدهما

بتمامه لان قبله لا يصدق حضور الوقت ولا فرق في ذلك بين المضيق والموسع فان الموسع
ايضا لا يجوز نسخه قبل تمام وقته على القول بعدم جواز النسخ قبل حضور الوقت والمراد من
التمكن ارتفاع المانع الذي ينتفي التكليف معه واما قبل حضور وقته فوقع الخلاف فيه
فمنعه اكثر اصحابنا ومنهم السيد وجميع المعتزلة والصيرفي وجوزه المفيد والاشاعرة استدل
الاولون بانه لو جاز لزم جواز البداء لوجود شروطه الاربعة وهي اتحاد الفعل والوقت
والمكلف واختلاف المصلحة معه غير معقول وبانه لو اتحد وقت الامر والنهي لزم تواردهما على
واحد والا فلا نسخ واتحاد وقت المتعلق دون التعلق لا يفيد لتبعية الامر والنهي للحسن
والقبح في المتعلق الا في التكاليف الابتلائية واحتج الاخرون بان كل نسخ قبل وقت الفعل
لان النسخ انما يكون لما لم يحضر بعد وبامر الخليل بالذبح والنسخ قبل التمكن وبالامر بخمسين
صلوة ليلة المعراج ونسخ ما عدا الخمس قبل الوقت وبقوله سبحانه يمحو الله ما يشاء وبجواز
وجود مصلحة في الامر في وقت دون اخر وبتساويهما في النسخ للرفع بالموت وهو جائز قبل حضور
الوقت اقول محل النزاع ان كان نسخ التكليف الحقيقي بفعل في وقت فهو غير جائز مطلقا
سواء كان قبل حضور وقته او بعده وان كان نسخ التكليف الظاهري كالامتحاني فهو
جائز كذلك لعدم المانع وعدم كون ذلك نسخا واقعا لا يضر اذ لا مشاحة في الاصطلاح وانما
انكار جواز التكليف الامتحاني هو امر اخر وقد عرفت دفعه في المباحث السالفة والقول
بان الامتحان انما يكون فيمن لا يعلم العواقب مردود بان الفائدة لا تنحصر في حصول العلم
للامر والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد والا لزم الاغراء مدفوع بانه قد يحسن
نفس الامر والتوطين وانما يتم قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة
وفي بعض الاخبار تاييد لذلك ايضا فان قيل محل النزاع التكليف الحقيقي ولكن دفعه ان
يكون بان يكلف بشئ في وقت واقعا ويرفع التكليف به في ذلك الوقت او مطلقا وهذا
لا يجوز لا بعد حضور الوقت ولا قبله واخرى بان يكلف بشئ واقعا ولكن كان دوامه
مطلقا او الى امد ظاهريا ويرفع الاستمرار الظاهري لذلك التكليف الواقعي مطلقا او الى
الزمان المخصوص وهذا لا يجوز قبل حضور وقته اذ لا يكون ح تكليف حقيقي لاستلزامه البداء
ويجوز بعده لان المرتفع حقيقة هو الاستمرار الظاهري للتكليف الواقعي قلنا المرتفع
ايضا هو التكليف الظاهري وهو الفعل بعد زمان النسخ واما الواقعي فهو الفعل
قبله فلم يرتفع وكذا مطلق الفعل مع قطع النظر عن الوقتين فلا يعقل فرق بينه وبين ما كان
اصل التكليف ظاهريا مطلقا فلا وجه للتخصيص بالاول وصح جواز النسخ قبل حضور وقته

و لو قيل

ولو قيل مرادنا من النسخ مثل ذلك لعاد النزاع لفظيا وهو الظاهر منهاج النسخ
من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بالمثل والمغاير صور ونسخ ثلثة منها نسخ المثل بالمثل
وهي جائزة بلا خلاف لمن يجوز النسخ ونسخ الكتاب بالمتواتر وهو ايضا جائز لعدم المانع خلافا
للشافعية لقوله سبحانه ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها دل على ان ما ينسخ به القران
يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك وايضا الضمير في نات لله سبحانه فيجب ان لا ينسخ الا
بما اتى به وما هو الا القران ولقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله والنسخ تبديل والجواب عن الاول
ان المراد بما ينسخ هو الحكم الثابت بالاية لا نفسها اذ لا تفاضل في القران ويمكن ان يكون الحكم
الثابت بالسنة خيرا من الثابت بالاية المنسوخة او مثلا له باعتبار اكثرية المصلحة او مساواتها
واضافة الاتيان الى الله غير منافية اذ ما يأتيه الرسول هو ما اتاه وعن الثاني ان الظاهر من
التبديل وضع ما لم ينزل مكان ما انزل ونسخ المتواتر بالكتاب والاحاد بهما ولا خلاف في جواز
هذه الثلثة ايضا ونسخ الكتاب والمتواتر بالاحاد وفيهما خلاف فالاكثر على المنع لاجماع الصحابة
على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب والمتواترة لقول علي عليه السلام لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول
اعرابي بوال على عقبه وقال عمر لا ندع كتاب ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام
كذبت ولبطلان ترك القاطع بالمظنون ويرد الاول بمنع الثبوت والثاني بامكان المساواة
من جهة او مخصوصة دلالة الخبر وبعض العامة على الجواز واختاره بعض متاخري اصحابنا قياسا على
التخصيص وللوقوع في مواضع واولوية اعمال الدليلين وفي الكل نظر ولاجل ذلك توقف والده
العلامة ره في التجريد والحق المنع على القول بكون النسخ رفعا واقعيا لعدم دليل حجية مثل هذا
الخبر وللمستفيضة الدالة على ان كل خبر لم يوافق كتاب الله وسنة نبيه فهو باطل وزخرف والجواز
على القول بكونه رفعا ظاهريا لانه ح يكون بيانا كالتخصيص فيدل على جوازه جملة ما دل على
جوازه ثم ان المراد بكون الخبر ناسخا ان يكون نفس الخبر متضمنا لحكم يكون خلاف حكم الكتاب والسنة
واما اذا كان الخبر دالا على ان الاية الفلانية مثلا منسوخة بكذا فلا شك في جواز النسخ به عند
القائلين بحجية الخبر الواحد هذا حكم الكتاب والسنة واما الاجماع فقد ذهب الاكثر من الفريقين
الى انه لا ينسخ ولا ينسخ به بوجوه بينة الوهن جدا والحق ثبوت الحكمين لامكان وقوع الاجماع
وانعقاده في زمن الوحي وجواز ورود النص بعده وقبله والناسخية ممكنة في المنعقد بعد
زمان الوحي ايضا ثم ان للنسخ مسائل اخرى قليلة الجدوى وانا تركها هنا اولى واخرى ومن
ارادها فليطلبها من شرحنا على التجريد للاصول المقصد الخامس في الاجتهاد و
التقليد وفيه اصلان الفصل الاول في الاجتهاد ولا في اصطلاحهم اطلاقان لاحدهما

العمل الصادر من له ملكة الاستنباط واليه نظر من عرفه باستفراغ الوسع وامثاله وجعل الملكة من شرائطه وثانيهما الملكة بمعنى قوة رد الفرع على الاصل كما يقال فلان مجتهد ويراد انه صاحب القوة وان لم يستنبط بعد مسئلة ونظر اليه من حده بالملكة وقد عرف على الاطلاقين بتعريفات منتقضة طردا او عكسا والصحيح على الاول انه صرف صاحب الملكة الاتية نظره في ترجيح الحكم الشرعي الفرعي وعلى الثاني انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة قال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول مراده من الحال ان يكون عارضا بحسب الاتفاق ولم يتمكن من الاستنباط لو اراد بعده فانه لا يسمى اجتهادا كما ان بخيلا لو بذل مالا من بلا بحسب الاتفاق ولم يبذل بعده ولم يكن ناشيا من قوة نفسانية يبعثها عليه لا يسمى سخيا ومن هذا يظهر فساد ما قيل بعد نقل كلام الفاضل انه يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثر انتهى فانه لم يحصل المراد بالحال وحمله على العمل والفعل نعم يرد على الفاضل ان اسناد الاخراج الى الجنس غير متعارف ثم ان القيد الاخير لدخول من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او عدم استحضار الدليل او نحو ذلك ثم ان ما ذكر هو معنى الاجتهاد اجمالا واما حقيقته تفصيلا فبعد مقدمة هي انه لا ريب في ثبوت التكليف وبقائه الى يوم القيمة ووجوب اطاعة الله ورسوله واطاعتهم يتوقف على درك احكامهم وهو لا يحصل الا بالنظر الى كونها ادلتها لما ثبت كونها ادلة وما وصل الينا منها من صاحب الشرع منحصر في الكتاب والسنة والاجماع والادلة العقلية وبعض اقسام القياس ولا ريب في ان استخراج الاحكام منها يتوقف على مقدمات فان الاولين وردا بلسان العرب فلا بد من فهم معاني مفردات الفاظهم المتوقف على اللغة وامتياز معاني صيغهم المختلفة المتوقف على الصرف ودرك معاني مركباتها المتوقف على النحو وايضا فيهما حقيقة ومجاز وامر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم وناسخ ومنسوخ وفي الاول محكم ومتشابه وفي الثاني قول وفعل وتقرير وفي القول احاد ومتواتر وكذا من الادلة الاجماع والقواعد العقلية ولكل منهما اقسام بعضها حجة وبعضها ليس بحجة وكثيرا ما يقع التعارض بين الادلة فيحتاج الى

الترجيح ولا يمكن الاستنباط بدون معرفة تلك الامور التي تكفل ببيانها علم الاصول ثم في الاخبار مقبول ومردود ومعرفة كل منهما يتوقف على معرفة رواته وناقليه الموقوفة على الرجال ثم بعد معرفة هذه المقدمات يتوقف الاستنباط على انس باصطلاحات الفقهاء والممارسة التامة في الاخبار والعلم بما تعارف بين عموم الناس في تادية المطالب من الالفاظ لان وجوه الدلالات متفاوتة واختلاط الصحيح بالسقيم وامتزجت الاصطلاحات الجديدة بالقديمة حيث صعب الاتيان ومع ذلك احتمال التقية في كثير من الاخبار قائم وكثيرا ما كانت النقلة يروونها بالمعنى فربما نقلوها بعبارات قاصرة عن افادة المرام او مفيدة لخلافه ثم بعد معرفة ذلك كله ليس كل مسئلة مما ورد بخصوصه نص فيه بل يستنبط حكم الاكثر من اصول متلقاة من صاحب الشريعة فيحتاج الى قوة قدسية يتمكن بها من رد الفرع الى الاصل وبعد تلك المقدمة نقول حقيقة الاجتهاد ان ممارس الفن والمستانس بكلام الفقهاء واصطلاحات الاخبار وصاحب القوة المذكورة اذا وردت عليه مسئلة واراد ان يعلم حكمها ويستنبطه ينظر فيها الى انه من اي دليل يستخرج من كتاب او سنة وبعد ذلك يلاحظ ان استنباطه مما يستنبط منه يتوقف على اي مقدمة من المقدمات فيحكم بما ادى اليه نظره وان لم يكن فيها ما يمكن استنباطه منه وتوقف رده على اجماع بسيط او مركب محقق او محكي او الى دلالة عقلية يرده اليه ويحكم على ما يوجبه رايه وان تعارضت فيه الادلة فينظر في وجوه التراجيح ويفعل ما يقتضيه نظره فيه فهذا النظر والرد والترجيح من مثل هذا الشخص هو الاجتهاد بمعنى العمل والقوة المذكورة منه هو الاجتهاد بمعنى الملكة ومن حصلت له هذه المرتبة فهو المجتهد والنائب عن الامام المعصوم ووظيفته استنباط الاحكام ووظيفة الناس الرجوع اليه ثم الاخباريون انكروا الاجتهاد وخالفوا اهله وخلافهم لهم فيه باعتبارات خمسة الاول في ان استنباط الحكم بهذا الطريق لا يكون غالبا الا ظنيا والظن ليس بحجة في الاحكام الشرعية بل الحجة فيها ليس الا العلم وخلافهم هذا راجع الى الخلاف في حجية الظن وعدمها والثاني في توقف الاستنباط على المقدمات المذكورة من العلوم الادبية والمنطق والاصول والرجال فانهم لا يقولون بالتوقف عليها والثالث في توقفه على الملكة المذكورة والرابع في صحة نفس الاجتهاد من حيث هو اجتهاد فانهم يقولون ببطلانه بنفسه وورود الذم والطعن عليه عن الائمة والخامس في التعدي في مستند الاحكام عن الكتاب والسنة بل عن السنة عند كثير منهم اما خلافهم في الموضع الاخير فتقدم الكلام فيه في المواضع اللائقة به من مباحث الادلة المختلف فيها واما في باقي المواضع فنذكر الكلام

فيه مع سائر ما يتعلق بمباحث الاجتهاد في مناهج **منهاج** قد وقع الخلاف بين المجتهدين والاخباريين في حجية الظن في الاحكام الشرعية وعدمها فالاولون على الاول والاخرون على الثاني ومراد المجتهدين من حجيته ليس ان الظن مطلقا او من حيث هو ظن حجة بل مرادهم حجية بعض الامور التي لا يفيد غير الظن وان لم يكن حجة الحجية فيه معلومة لنا ومراد الاخباريين ان ما لا يفيد غير الظن ليس بحجة بل تلك الامور اما يفيد العلم او ليس بحجة وههنا خلاف اخر بين مجتهدي العامة والخاصة وهو ان الحجة هل هي الظن مطلقا او الظن في الجملة وحاصله يرجع الى اصالة حجية الظن وعدمها وبعبارة اخرى الى حجيته من حيث هو وعدمها اما الخلاف الاول فالحق فيه مع المجتهدين لنا وجوه الاول الاجماع القطعي فانا نعلم يقينا ان طريقة علماء الشيعة سلفهم وخلفهم لم يكن استنباط الحكم من الاخبار والايات ودلالة شيء منهما لا يفيد الا الظن كما ياتي وايضا نعلم قطعا ان جميع الموجودين الحاضرين والغائبين في زمان المعصومين من الرجال والنسوان لم يكونوا ياخذون جميع جزئيات احكامهم من الائمة عليهم السلام ولا من الاحاديث المتواترة او المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع بل يعملون بما يسمعون من الرواة ولا شبهة في انها لا يفيد غير الظن ومدعي حصول العلم للجميع مكابر والثاني ان بقاء التكليف يقيني وباب العلم بما لكا ليف منسد قطعا لان ماخذها منحصر بالاربعة المذكورة والاخيران مع ان الاخباري لا يقول بحجيتهما لا يفيدان غالبا غير الظن واما الاولان فالكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة واما الاخبار فمتواترها قليلة جدا بل لا يكاد ان يوجد واحادها لا يفيد سوى الظن ومع ذلك قد وقعت فيها تصحيفات وتقطيعات وتحريفات وخرج كثير منها مخرج التقية مضافا الى ما كثرت عليهم من الكذابة كما صرحت به الاخبار وورد ايضا ان كثيرا ما يفترون وهما واشتباها وخطا فلو لم يعمل بالظن لزم التكليف بما لا يطاق والحرج والاخباريون تارة يقولون بتواتر هذه الاحاديث الموجودة في الكتب الاربعة وبكونها قطعي المراد واخرى بانها وان كانت ظنية الا ان وجوب العمل بها معلوم من جانب الشرع والاول ظاهر الفساد اذ لا يمكن دعوى التواتر في جزئيات الاخبار بالنسبة الى المحمدين الثلثة فكيف بالنسبة الى الامام فان قيل انها محفوفة بالقرائن ككون الراوي ثقة او نقله في كتاب الذي الفه للهداية وعمله باحاديثه او كونه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه او وجود الرواية في احد الكتب الاربعة لاجتماع شهادة مصنفيهم على صحته وامثال ذلك قلنا ليس جزء نافع في الاحكام ما اجتمع فيه جميع تلك القرائن واما كل واحد منها فلا يوجب

افادتها

افادتها للقطع فاسد فان كلا منها دال على عدم تعمد الكذب والافتراء واما السهو والخطاء فليس منفيا عنه وايضا سهو الناسخ ليس بعزيز مع ان ثبوت كون الراوي ثقة او ماموناته او شهادته لنا في امثال هذا الزمان ليس الا بالظن واما شهادة مولفي الكتب الاربعة على صحة رواياتهم فمع انها ايضا مظنونة غير مفيدة للاختلاف في مرادهم من الصحة مع ملاحظة رد كل منهم بعض ما رواه وكذا الثاني لعدم العلم باتحاد الاصطلاح في كثير من الالفاظ بل يعلم تعدده في كثير منه ولا يعلم المراد منه والحكم باتحاد الاصطلاحات ليس الا بالقواعد الظنية كنفي التجوز والاشتراك والنقل وامثالها مع ان الرواة كانوا كثيرا ما يروون بالمعنى فربما كان فهم خلاف اللفظ بل قد يفهم كل من المخاطبين غير ما يفهمه الاخر بسبب اللفظ بالقرائن وتعدد او اختلاف الاذهان في الفهم ويرشدك الى ذلك ما في الاخبار من تخطئتهم كثيرا من الرواة في الفهم بقولهم ليس المراد ما فهموه واين يذهب وليس حيث يذهب وقلت له كذا فظنه كذا وصرح بذلك امير المؤمنين ع في الرواية المشهورة وايضا في الاخبار ان في الحديث متشابها كمتشابه القرآن وان الكلمة لتصرف على وجوه وايضا نرى العلماء من الاخباريين والمجتهدين مختلفين في معاني الاخبار فكيف يحصل العلم بتعيين المقصود وبالجملة الامر اوضح من ان يحتاج الى البيان واما الثاني اي كونها معلومة الحجية فهو كذلك ولكنه لا يخرجها عن ظنيتها غاية الامر انها ظنون علمت حجيتها والثالث الاخبار الواردة في ضبط الاحاديث ونقلها وذكرها وكتابتها والرابع ما رواه ابن ادريس في اخر السرائر عن الرضا انه قال علينا القاء الاصول وعليكم التفريع وعن زرارة وابي بصير عن الصادقين ع ما يقرب منه وهذا وسابقه وان لم يفيدا غير الظن الا انهما يصلحان حجة على الخصم على مذهبه احتج الاخباريون بوجوه كثيرة ذكرناها في الاساس والشرح اقويها اثنان الاول الايات والاخبار الدالة على ذم اتباع الظن ووجوب تحصيل العلم واجيب عنه بوجوه ضعيفة والصواب الجواب بانكم معاشر الاخباريين لا تنكرون جواز تخصيص العام بعد وجود المخصص بل انكم تخصصون وتقيدون في هذه الايات والروايات بقيام الادلة المسلمة عندكم نحو ذم العمل بالظن في موضوعات الاحكام ومحالها والقوانين الملقاة عن الائمة قلنا ايضا ان تخصيصها بالادلة المتقدمة الثاني ان كل حكم تكليفي يشتمل على مصلحة او مفسدة ومقتضى اللطف الالهي والحكمة البالغة كما يشهد به البراهين العقلية ان يدل سبحانه عباده على تلك المصالح والمفاسد ولا يكفي فيه الدلالة الظنية لانها كثيرا ما تهدي يرتكب المكلف ما يشتمل على المفسدة وقد يجتنب ما فيه المصلحة فلا بد من الدلالة العلمية وكل ما يدل على وجوب بعث الانبياء ونصب الخلفاء واثبات التكاليف

يدل على ذلك الشايع ويدل عليه ادلة وجوب العصمة من انه لولا لزم من قطا باتباع عباده الخطأ وهو قبيح مناف للطف الواجب عليه تعالى ويرشد اليه الاجماع ايضا فلا بد من حفظ غرشانه ادلته عن طوارق الحدثان حتى يثبت مقتضى تلك الادلة والجواب عنه اولا انه ليس علينا رد مقدماته بل يكفينا ان نقول انا نرى العلماء من الاخباريين وغيرهم مخالفين في الاحكام مختلفين في فهم الاخبار بل نرى بعضهم يخالف قوله في وقت قوله في اخر ولا يمكن ان يكون الحكمان حقين بل يكون احدهما خطأ فكيف تخلف مقتضى اللطف والحكمة هنا ولم يلجأه على الحق الواقعي فان قلت ذلك باعتبار سوء فهمه وليس عليه سبحانه حفظ الفهم عن الخطاء قلنا مع انه ينافي دليلك فيه انه يمكن ان يكون في تلك الاخبار الواجب اتباعها ما روي على ما هو الواقع لسهو الراوي او غلط الناسخ وكيف يجب على الله حفظ الراوي عن السهو والنسيان او قلم الناسخ عن الغلط ولا يجب حفظ الناظر عن الخطاء في الفهم وما الفرق بينهما وبالجملة نحا لفرعا لين في مسئلة يكفي في الروحية ان احدهما مخطي ولطفه سبحانه بالنسبة الى الجميع والواحد على السواء مع انه قد يقلد ذلك المخطي جم غفير وثانيا ان المسلم ثبوته من الادلة ليس الا انه على الله سبحانه فتح الباب ورفع الموانع التي منه سبحانه واما رفع الموانع الحاصلة من جانب العباد فلا بل مقتضى قاعدة التكليف ان يحول ذلك الى العباد فعليه سبحانه بعث الرسل ونصب الامام لحفظهما من القتل وبسط يد الامام تبذليل رقبة الناس كلا الدولة سبحانه ادى ما كان عليه ولكن مسامحة الناس وخروجهم عما كان عليهم حتى صار واسباب غيبة الامام صار سببا لسد باب العلم ولم يبق الا العمل بما لا يفيد غير الظن وثالثا ان المصالح والمفاسد ليستا ذاتيتين للاعمال كما بينا في موضعه فيمكن ان يصير ما ظن واجبا او مندوبا ذا مصلحة بذلك وما يظن مكروها او حراما ذا مفسدة به فلا اخلال فيه للطف والحكمة كما مر مفصلا في اول بحث خبر الواحد واما دليل وجوب العصمة فالعلة فيه ليس ما ذكر وتمام ذلك الدليل مشكل بل المعتمد فيه غير ذلك مما لا يجري هنا هذا هو الكلام في الخلاف الاول واما الثاني فقد عرفت انه بين مجتهدي العامة والخاصة فذهب الاولون الى اصالة حجية الظن وحجيته من حيث هو وذهب اليه بعض المعاصرين من اصحابنا وذهب الاخرون الى عدمها اي عدم حجية الظن وان ثبت حجية بعض الظنون واما ما وقع في كلام بعضهم من اطلاق حجية ظن المجتهد فرجعه الى حجية الظن في الجملة لان المراد ظن المجتهد من حيث هو مجتهد اي ظنه الحاصل من الاجتهاد فان التعليق على الوصف مشعر بالعلية وحقيقة الاجتهاد هي حقيقة الرجوع الى المدارك الثابتة حجيتها شرعا اذ الاجتهاد على ما عرفت هو السعي في درك الحكم بسبب رده الى ماخذه الشرعي فيكون المراد ان الظن الحاصل من الادلة الثابتة حجيتها شرعا

اذ الاجتهاد على ما عرفت هو السعي في درك الحكم بسبب رده الى ماخذه الشرعي فيكون المراد ان الظن الحاصل من الادلة الثابتة حجيتها شرعا لمن كان من شانه استنباط الحكم منها حجة ثم كلامنا تارة في ان الاصل في كل ظن عدم حجيته واخرى في ان كل ظن وبعبارة اخرى الظن من حيث هو ليس بحجة اما الاول فبالاجماع القطعي ولذا كل من يقول بحجية ظن يقول بدليل فان تم والا فيكفي عليه ولان معنى الحجية ليس الا وجوب العمل وتوقف ثبوت الوجوب الشرعي على الدليل مما تطابق عليه العقل والنقل المتواتر واما الثاني فلوجوه الاول انه قد عرفت ان الاصل عدم حجية كل ظن ولا دليل على حجية كل الظنون كما سيظهر لك فلا يكون حجة الثاني انه قد تكاثر نقل الاجماع وتظافرت الايات وتواترت الاخبار في النهي عن العمل بالظن والذم على اتباعه والكف عن القول بما لا نعلم قال عز اسمه ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ان الظن لا يغني من الحق شيئا فجعلتم منه حراما او حلالا قل الله اذن لكم ام على الله تفترون فقسم مستند الحكمين الى القسمين فما لم يكن بالاذن يكون افتراء وفي صحيحة البجلي اياك ان تفتي الناس برايك او تدين بما لا تعلم وفي رواية مفضل انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم وفي صحيحة الحذاء من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة والعذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه وفي موثقة ابي رجاء ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فقولوا الله اعلم وفي رواية زرارة بعد سؤال ما حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون وفي موثقة سماعة اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها وهوى بيده الى فيه وفي رواية المفضل من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله وفي رواية سليم من عمي نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه وفي النهج والكافي عن امير المؤمنين عليه السلام فيا عجبا وما لي لا اعجب من خطأ هذه الفرق الى ان قال كان كل امرء منهم امام نفسه قد اخذ منها فيما يرى بعرى وثيقات واسباب محكمات وفي مناجاة المطيعين من المناجاة الخمسة عشر فان الشكوك والظنون لواقح الفتن ومكدرة لصفو المنايح وفي قرب الاسناد عن الصادق عن ابيه عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وفي تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله اذا تطيرت فامض واذا ظننت فلا تقض وفي محاسن البرقي فيما كتب الصادق عليه السلام الى اصحاب الراي والقياس بعد النهي عن الارتياء والمقائيس وفي ذلك تحير الجاهلون وشك المرتابون وظن الظانون ولو كان ذلك عند الله جائزا لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل الى غير ذلك مما يستدعي استقصاؤه كتابا براسه وهذه الايات والاخبار والاجماعات المنقولة لو لم يفد العلم بعدم جواز العمل بالظن يفيد الظن به قطعا فلو وجب العمل بكل ظن لا ما اخرجه

الدليل لوجب العمل بها لم يجز العمل بظن اصلا وكل ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وتقرير اخر لو كان الاصل حجية كل ظن فاما ان يكون هذه الظنون حجة ام لا وعلى التقديرين يبطل الاصل قيل لو لم يجز العمل بالظن لم يجز العمل بهذه الايات والاخبار لانها لا تفيد غير الظن فالاستدلال به محال قلنا اولا ان المقصود دفع الايجاب الكلي وهو لا ينافي الايجاب الجزئي وثانيا ان الدليل ليس تلك الظواهر بل دليل قطعي احدى هي في بعض مقدماته وهو لا يوجب ظنية الدليل والحاصل ان الاستدلال انما هو بطريق الخلف وهو ليس استدلالا بهذه الظواهر فان قيل ان الجزء في الشرطية الاولى غير لازم اذ هذه الظواهر مما اخرجه الدليل وهو الاجماع من جواز العمل بها عدمه قلنا اولا ان امثال هذه التراكيب ظاهرة في عدم ارادة انفسها كما قالوا في قول القائل كل كلامي في هذا اليوم كاذب وثانيا ان الدليل المذكور يدل على عدم جواز العمل بعمومها الشامل لانفسها اذ الحرج انما يلزم منه واما عدم العمل بها في غير انفسها فلا دليل عليه فانفسها خارجة عنها قطعا ولا دليل على خروج الباقي فيكون في غير محل المحذور حجة فان قيل لا شك في وجوب العمل بالظن فيما لا سبيل اليه بالعلم والعقل بذلك حاكم فيكون معنى قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم انه لا تقف اذا امكن تحصيل العلم وكذا غيره واما فيما لا يمكن فيه ذلك فلم يتعلق به النهي وهو مطلوب المخالف قلنا اولا ان قوله لا شك في وجوب العمل بالظن الخ تم لم لا يجوز ان يكون المتبع دليل اخر با لتعبد وثانيا انه ان اريد انه لا شك في وجوب العمل بكل ظن فمن اين لا شك فيه وان اريد ظن ما فلا يفيد له اذ يكون معنى قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الا بعض في زمان الانسداد فان العام لا يخصص الا بقدر الضرورة فلا يثبت حجية كل ظن في زمان الانسداد فان قلنا العمل بظن ما انما يتصور ان قلنا ان لنا احكاما في مسائل ولا نعلم تلك المسائل والاحكام فيصح ان يقال انها يمكن ان يكون ما يدل عليه بعض الظنون كالخبر ولكن نفرض الكلام في كل مسئلة ونقول انسد فيه باب العلم فيجب العمل فيه بالظن ولا معنى للعمل فيه بظن دون ظن كما لا يخفى قلنا بناء الجواب انما هو على الفرض الاول واما على الثاني فيجيب بان انسداد باب العلم يوجب العمل بالظن لو قلنا بوجود التكليف في كل مسئلة وهو ممنوع كما ياتي فان قلت لا شك في ثبوت التكليف في مسئلة من المسائل فنفرض الكلام فيها ونقول يجب ان يكون الاصل فيها حجية كل ظن لما مر قلنا لم لا يجوز ان يكون تلك المسئلة ما يحصل حكمه لنا بظن خاص لا غير قيل لا نم افادة هذه الظواهر الظن بعدم جواز العمل بالظن في مثل زماننا قلنا ان اريد انه ليس من شانها افادته فهو مكابرة ظاهرة وان اريد انه لا يفيد من جهة وجود المعارض فعليه بيانه وليس الا بعض ما تمسك به المخالف وستعرف ضعفه ثم ان

بعض افاضل اهل العصر حاول في كتابه رد الاستدلال بهذه الظواهر على عدم حجية الظن وبسط الكلام لبطلانه تمنعني منه الطباع عن الرجوع اليه وهو بطوله يرجع الى نفي الدليل القطعي او الظني الثابت الحجية على جواز العمل بالظنون الحاصلة من ظواهر الكتاب ونحن لما سلكنا في الاستدلال مسلك الخلف وكان غرضنا نفي حجية كل ظن واصالتها لا النفي الكلي لا يضرنا الكلام معه فيما ذكره بل لا يضرنا تسليم ما ذكره

الثالث

وهو دليل حدسي انه لا شك انه لا دليل منقولا من الشارع على حجية الظن من حيث هو ولا يدعيه القائل بها ايضا بل انما يقول به من جهة العقل فنقول ايضا انه اذا كانت الحجة التي يثبت بها التكاليف معظمها هو الظن ووجب الاخذ به في زمان الغيبة بل الحضور لغير المتمكنين لشرف لقائهم فهل لا يلزم عليه الرسول الرؤف والرسل من الرب الرؤف لتبليغ الاحكام الى العباد الناقصة العقول وليبان مداركها ولا يبين الطريق الى الوصول الى احكامه بل بينها لشرذمة قليلة هم المتمكنون من الوصول الى خلفته ولا يبين ان الماخذ لغيرهم هو الظن مع علمه بان العقول في ادراك ذلك مختلفة ويحكم الاكثر بعدم كونه هو المدرك ومع تكاثر الايات والروايات في النهي عن اتباعه ويتكل في ذلك على محض عقل واحد او اثنين يوجد بعد الف سنة او ازيد ويحول تخصيص العمومات بطائفة من الحاضرين الى محض دركنا الضعيف مع اختلاف الادراكات الا ترى انا لو ارسل سلطان معتمدا الى مملكة عظيمة لا بلاغ الاحكام اليهم وبيان مداركها لهم وكان المدرك لمن يلاقيه الاخذ من قوله ولغيرهم غيره ولم يلاقه الا اشخاص قليلون وهو لم يبين الماخذ للباقين بل كان الماخذ شيئا نهى عنه كثيرا ويعلم ان الاكثر لا يتفطنون به بل يحكمون بمنع الاخذ منه واكتفى بان بعد سنين عديدة تصل عقول طائفة في زاوية من هذه المملكة الى ان المدرك ذلك وان النهي مخصوص بالملاقين وهل يقبل ذلك عاقل فضلا عن فاضل وهل ليس فيه ذلك اشد من قبح ترجيح المرجوح او تكليف ما لا يطاق هذا كله مع ان في اخبار كثيرة ان السائل سئل عما يعمل به فامر بالاخذ بالكتاب والسنة ثم سئل عما ليس فيه كتاب او سنة فامر بالعمل بالاحتياط او التوقف او التخيير ولم يامر في واحد بالعمل بالظن بل سئل في بعضها عن العمل بالظن فنهى عنه كما ياتي في مطاوي هذا المنهاج فان قيل لا شك في ان كل مجتهد مكلف بمقتضى عقله فاذا اداه الدليل العقلي الى حجية الظن يكون مكلفا بالعمل به قطعا فان العقل ايضا حجة كالشرع قلنا مرادنا لم يكن نفي حجية العقل بل المراد نفي حكم العقل بذلك

احتج القائلون باصالة حجية الظن بوجوه الاول

ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا وانا مثل كوننا لا هل زمان المعصومين في التكاليف فينحصر الامتثال بالعمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق

والجواب عنه اولا ان قوله باب العلم منسد ان اريد انسداد باب العلم في كل حكم بخصوصه فهو مم ولكنه لا يوجب سد باب العلم بالحكم وان اريد سده مطلقا فهو مم لان العلم بمناط الحكم يوجب العلم ولو لم يفد المناط بنفسه العلم ولا الظن والمناط معلوم كما مر وثانيا منع الانحصار بالذي ادعاه لم لا يجوز ان يكون الجزم امر آخر كالخبر او هو مع الاصل وما الدليل على بطلانه لا سيما اذا حصل الجزم بحجيته مع قطع النظر عن افادتهما للظن كما ذهب اليه جماعة من الاخباريين قال بعض فضلائهم واما الاخباريون فليس عملهم بظاهر القرآن وبالخبر الجامع للشروط المقررة من حيث افادتهما الظن بل يعملون بهما وان تعلق ظنهم بخلاف مدلولهما والحاصل ان الخبر مثلا حجة مع كونه مظنون الحجية مع الظن في مرتبة واحدة فلا يلزم من حجية احدهما الاخر عدم جواز كون الاخر حجة قال فان قيل الماخوذ في الدليل المشاركة مع الموجودين في التكليف لا في تحصيل الفهم بما كلفوا به والفهم يختص بالعلم او الظن فاذا انسد احدهما لا يبقى الا الاخر والخبر من حيث هو خبر مثلا لا مدخلية له في الفهم قلنا المشاركة في غير المعلوم ممنوعة لم لا يجوز ان يكون تكليفنا فيه العمل بامارة فان قيل مع قطع النظر عن المشاركة لا بد ايضا في كل تكليف من فهم كونه تكليفا فلا يتفاوت قلنا فرق بين الصورتين حيث انه على المشاركة يحتاج اولا الى فهم المشاركة ثم في كل مسئلة الى فهم تكليف الموجودين بخلاف ما لو لم نقل بها فانه يمكن ح ان يعلم اولا ان الامارات الفلانية مناط تكليفنا فكلما علم تحققها يحصل العلم بالتكليف به ولو لم يفد تلك الامارات بنفسها علما او ظنا وثالثا ان قوله لا شك في بقاء التكليف ان اريد ان لنا في كل جزئي تكليفا وحكما يجب علينا استخراجه فهو مم كما ياتي بيانه وان اريد ان لنا في طائفة من الاعمال حكما يجب استخراجه فهو مسلم ولكنه لا يثبت الا جواز العمل بالظن في طائفة من المسائل واما جواز العمل كلما تحقق فلا بل كل مسئلة يريد ان يعمل فيه بالظن يقال فيه بين اولا بقاء التكليف فيه ووجوب استخراج حكمه ثم اعمل بالظن ورابعا وهو تقرير آخر لسابقه ان ما قصده من قوله فيجب العمل بالظن ان اراد انه يجب العمل بكل ظن فهو مم ولا يقتضيه دليله وان اراد انه يجب العمل بالظن في الجملة فهو مم ولا يفيده له فيك يثبت حجية الجميع بضم بطلان الترجيح بلا مرجح قلنا لا شك ان للظن عرضا عريضا فيتصل احد طرفيه بالعلم والاخر بالشك وفي البين ظنون متفاوتة بعضها اقوى من بعض فكيف يكون ترجيح الاقوى ترجيحا بلا مرجح الا ترى ان بعض افراد الخبر المفيد للظن ارجح من بعض كالصحيح من غيره والحسن من الضعيف وايضا الظنون تختلف حيث ان بعضها مما اشتهر القول بحجيته وبعضها ما لم تقل بحجيته الا نادر ولا شك ان الاول راجح وايضا المرجح موجود في طرف الادلة الاربعة من ادلة لزوم العمل بكل منها المذكورة في مظانها

بالحكم

والقول بان ادلتها لا يفيد الا الظن فهي مرجحات ظنية مم سلمنا ولكن ان اريد بكونها مرجحات ظنية انها ادلة ظنية صارت مرجحة لهذه الظنون فهو مم ولكن لا يلزم منه كونه ترجيحا ظنيا فانه لا تنافي بين كون الشيء مفيدا للظن بشيء بل ولم يكن حجة وكان مرجحا قطعيا لاخر فان كون شيء مرجحا غير كونه واجبا العمل مع ان الثابت من بطلان الترجيح بلا مرجح انما هو اذا لم يكن مرجح اصلا لا قطعي ولا ظني وان اريد ان ترجيحها ظني فهو فاسد فان الطرف الذي فيه الادلة الظنية راجح قطعا على الطرف الفاقد لها هذا كله مع ان اللازم من عدم المرجح هو التخيير دون الحكم بحجية الجميع سيما فيما كان الزائد عن القدر الرافع للضرورة ممنوع العمل به قبل العمل بظن ما انما يتصور لو قلنا بان لنا احكاما في مسائل ولا نعلم تلك المسائل والاحكام ولكن لكل مسئلة حكم في حقنا من الشارع يجب استخراجه علينا فنقول في كل مسئلة ان باب العلم فيه منسد فيجب العمل فيه بالظن ولا معنى للعمل فيه بظن دون ظن لان الطريق المحصل للظن فيه اما واحد او متعدد فعلى الاول يتعين العمل بهذا الظن من اي طريق حصل لان المفروض انه يجب فيه العمل بالظن ولا يحصل الا من هذا الطريق وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الظن الحاصل من احد الطريقين مخالفا للحاصل من غيره لامتناع اجتماع الظنين المخالفين بل عند التعارض لا بد يرتفع احدهما فيتعين العمل بالاخر فلو تعددت الطرق لا بد ان يكون المظنون بها امرا واحدا وحينئذ فلا معنى للعمل بظن دون ظن بل يجب العمل بالمظنون سواء قلت بانه حاصل من هذا الطريق او ذلك قلنا ان اريد ان المظنون ان لكل مسئلة حكما في حقنا حيثما نستخرج حكم كلي من الاخبار وعمومها او خصوصها اطلاقها او تقييدها صريحها او نحو بها فهو مسلم ولكنه مظنون لا يصح اخذه في مقدمة دليل حجية الظن ولا يثبت كونها حكما في حقنا الا بعد حجية الظن او خصوص الخبر مع ان تلك الاحكام المظنونة من الاخبار معينة لنا فلا نحتاج الى العمل فيها بظن اخر بل لا معنى له وان اريد ان المعلوم ذلك مع قطع النظر عن الاخبار فيجب استخراجه باي دليل امكن فهو مم لجواز ان يكون الواجب علينا استنباط الحكم من دليل علمي او ظني مخصوص فكلما وجد فيه ذلك الدليل نحكم بمقتضاه ونعمل وكلما لم يوجد يتوقف فيه لا لان الشارع حكم فيه بالتوقف بل لانه شان من لا يدري فيتوقف فيه عن الحكم والافتاء ويقول لا ادري الحكم هنا كما صرح به بعض المتاخرين في اربعينه بل هو مذهب جماعة من العلماء فان قيل لا يمكن التوقف عما لا بد في العمل وان امكن في الاعتقاد فما يفعل قلنا ليس العمل والتلبس باحد طرفي الفعل موقوفا على العلم بتجويز الشارع اياه فان اريد انه لا يمكن التوقف من حيث حكم الشارع فعدم امكانه مم ضرورة جواز ان يعمل احد عملا ولم يعلم حكم الشارع فيه واحتمل عدم رضائه به كما في بدو بعث النبي

نسخة البدل

والان اريد انه لا يمكن التوقف في العمل من حيث انه عمل بمعنى انه لا بد من التلبس باحد طرفي الفعل فهو مسلم ولكنه غير مفيد فيتلبس باحدهما اتفق لا تحرز وكل طرف تلبس به تجويزا باحتمال تحريمه ووجوبه ولا يتوهم انه يجوز العقاب على كل طرف يتلبس به ايضا لامكان دليل قطعي من عقل او نقل على العفو وعدم العقاب عما لا يعلم ولا يتوهم انه يكون ح مباحا لان عدم العقاب لاجل العفو او لعدم العلم لا يستلزم الاباحة ثم ان الاخبار ايضا استفاضت بذلك التاي بانه يمكن ان لا يكون لبعض الافعال حكما يجب استخراجه بالنسبة الى بعض الاشخاص بل مصرحة في عدم الحكم ففي الكافي باسناده عن ابي عبد الله قال لم نوا الله ليحبكم ان تقولوا اذا قلنا وان تصمتوا اذا صمتنا وفي مرسلة الفقيه عن امير المؤمنين ان الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرايض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها وفي الخبر اسكتوا عما سكت الله والظاهر ان تلك الاخبار وردت ردا على العامة حيث تمسكوا في حجية القياس بان لكل واقعة حكما يجب استخراجه ولا يفي الكتاب والسنة بالجميع فانظر كيف صرح بسكوت الله سبحانه عن بعض الاشياء فكيف يمكن ان يقال ان لكل شيء حكما يجب استخراجه بالظن وهل ذلك الا الرد قول المعصوم ويدل عليه ايضا ما استفاض من رواية رفع القلم او وضع الحكم عن لم يعلم وان ما حجب الله علمه فهو موضوع عنهم وان من الامور ما يرد حكمه الى الله ورسوله وروايات ابي زرارة وجماعة المتقدمة في اول المنهاج وفي صحيحة هشام بعد السؤال عن حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون واظهر من ذلك ما ورد في الروايات المستفيضة من النهي عن النظر في استخراج الحكم فيما ليس فيه اية او رواية كما في الكافي باسناده عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه عنك ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك وفي صحيحة ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ترد علينا اشياء لا نعرفها في كتاب ولا سنة فننظر فيها قال لا اما انك ان اصبت لم توجر وان اخطات كذبت على الله عز وجل ويظهر منهما عدم جواز العمل بالظن فيما ليس فيه كتاب ولا سنة اذ لا يمكن ان يكون المراد بالنظر النظر المحصل للعلم اذ لا وجه للنهي عنه ولا الشك لانه كان حاصلا قبل النظر فالمراد النظر المحصل للظن فان قيل ورد في الاخبار ان لكل شيء حكما خاصا اتى به النبي وورد ان كل حكم حكم به النبي فهو باق الى يوم القيمة قلنا الوارد في الاخبار ان النبي اتى لكل ما لا حكم او بكل حكم ما يحتاج اليه الامة لا انه اتى لكل شيء حكما سلمنا ولكنها لا يفيد الا الظن مضافا الى انها معارضة بالاخبار المذكورة فان قيل ما يقتضيه قواعد العدلية من ابتناء الاحكام على

المصالح والمفاسد تكون الاحكام الخمسة دائرة بين النفي والاثبات فلا يمكن ان يخلو شيء عن واحد منها قلنا مقتضى قواعدهم ان ما حكم فيه الشارع باحد الاحكام مبني على مصلحة او مفسدة او يتساوى فيه الامران لا ان كل ما كان كذلك يجب على الشارع الحكم فيه اذ يمكن ان يكون الحكم في شيء موقوفا على امر لم يوجد والذي يجب علينا استخراجه ما تحقق فيه حكم الشارع وبينه اذ لا حكم لنا الا ما بينه وسائط الله سبحانه فان قلت نفرض الكلام في مسئلة واحدة اختلفوا فيها وحكم كل بحكم وفرضنا عدم حصول الظن فيه الا من الشهرة مثلا فيجب الحكم بحجيتها هنا للاجماع على تحقق الحكم وفيها ثم كذا مسئلة اخرى كذا لا يحصل الظن منها الا بالاجماع المنقول وهكذا قلنا لا نم وجوب العمل في مثلها بالظن بل التخيير ايضا امر واما لا نقول به في الجميع اما للزوم الخروج عن الدين او الاجماع على عدم التخيير في الجميع والتخيير في بعض ما كان كذلك فلا يلزم معه الخروج عن الدين ولا منافاة للاجماع كيف وقد مر كلام الشيخ في التخيير في مثل ذلك في بحث الاجماع الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن يلزم ترجيح المرجوح على الراجح قال بعض المستدلين بهذا الدليل بعد الاستدلال به وذكر بعض ما لا فائدة فيه ولا يخلو عن المناقشات واورد بانه انما يتم اذا ثبت تحتم الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء والعمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء الا عند عدم القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء فيما نحن فيه مم اذ الاخباريون يقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع ثم قال نقول في جوابه اولا وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من الايات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ليت الا ظنونا سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعواهم ان الاخبار قطعية في غاية الوهن الى ان قال وايضا العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا محتاج الى دليل يفيد القطع فذكر ظنية دليل التوقف الى ان قال مع انه قد لا يمكن الاحتياط والتوقف كما لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاء احدهما دون الاخر فان قلت لا نتعرض للمال ولا نحكم به لاحدهما قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف يجتري بان يقول ان الله رضي عنك بذلك واي شيء دلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه العمل على مقتضى الظن فترك الفتوى والعمل ايضا يحتاج الى دليل فلعل الله يعذبك على عدم الافتاء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها انتهى ملخصا قوله وجوب العمل بالمقطوع به فيه ان المورد انما قال ما قال بطريق الاحتمال ونقله قول الاخباري لم يكن لاجل ادعائه الامر كذلك وانما بل مراده انه من اين علم وجوب الافتاء بغير القطع وان اردت الاجماع فهو مم

فانّ الاخباري ايضاً لا يقول به وبالجملة مراده انه من اين علم وجوب الافتاء بغير القطع هل يفيد في ذلك منع انحصار وجوب العمل بالمقطوع ورد قول الاخباري قوله وايضاً العمل بالتوقف والاحتياط فيما ان المورد ليس بشيء حتى يحتاج الى دليل بل يكفيه الاحتمال وعدم دليل على التوقف والاحتياط فيجعلهما مثل الظن فما وجه ترجيحه قوله فكيف يجتري قلنا انت كيف تجتري على العمل بظنك وما ذلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه يجوز العمل بمقتضى الظن قوله فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء قلنا لعله يعذبك على عملك بظنك قوله وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها قلنا حرمة ترك الفتوى لم يثبت من ادلتك وما ذكره ظهر ورود الايراد المذكور ثم لو سلم وجوب الافتاء في غير القطعيات ايضاً فلا شك في انه لا يثبت الا في الجملة وعلى هذا فالدليل لو تم لا يدل الا على حجية ظن ما لا كلّاً انه لا يلزم ترجيح المرجوح الا اذا اوجب الافتاء واما بدونه فلا والمسلّم وجوب الافتاء في غير القطعيات في الجملة ولازمه وجوب ترجيح الراجح في الجملة فلا يثبت حجية الظن في كل مسئلة الا بعد اثبات التكليف فيها ولا قطعاً ويرد على الدليل ايضاً اما اولاً فانه ان اريد انه يقبح ترجيح المرجوح ويجب ترجيح الراجح مطلقاً فهو ممنوع كيف ولو كان كذلك لزم انتفاء المستحبات والمكروهات طراً لبداهة رجحان فعل المستحب على تركه وترك المكروه على فعله مع ان ترك الاول وفعل الثاني ليس قبيحاً والا لما جوّزه الشارع وان اريد ان ترجيح بعض المرجوحات قبيح فهو مسلّم ومن اين علم ان محل النزاع منه وثانياً فان غاية ما دل عليه الدليل ان ما ظن وجوب فعله مثلاً يكون فعله ذا صفة راجحة هي كونه مظنون الوجوب فيجب ترجيح فعله فنقول انه يجب لو لم يحتمل تركه صفة راجحة اخرى والا فلا يثبت الا ترجيح الفعل اذا لم يكن في الترك رجحان من جهة اخرى ولذا اذا كان لم يرجح اخر كان يكون موافقاً لمدلول خبر وان لم يفد الظن فلا شك انه ذو صفة زائدة ليست في طرف الفعل فلا يقبح ترجيح الترك وكذا اذا كان موافقاً للاصل او موجباً لفائدة دنيوية او لارتكاب مستحب اخر وغير ذلك واما ثالثاً فان ما اتفق عليه العقلاء وبعاضده الدليل هو قبح ترجيح ما علم مرجوحيته في الواقع والكلام فيما نحن فيه فيما كان راجحاً او مرجوحاً في نظر الظان ولا يحكم العقل بقبح ترجيح ما كان مرجوحاً عنده بمحض جواز رجحانه في الواقع والتوضيح ان الكلام في ان الشارع هل اوجب علينا العمل بالطرف الراجح عندنا فانه معنى حجية الظن فنقول اذا كان شيء عندنا راجحاً فيحتمل ان يكون راجحاً في الواقع ايضاً فيقبح من الشارع الامر بالاخذ بالمرجوح ويحتمل ان يكون مرجوحاً وحينئذ لا يقبح من العالم بالواقع الامر بالاخذ بالموهوم فترجيح الشارع ما هو مرجوح عندنا ليس بقبيح بالاطلاق ولذا نرى انه

امر

امر بالاخذ بخلاف الراجح عندنا في كثير من الموارد ومن اين يعلم ان ما نحن فيه من الاول واما رابعاً فانه يرد عليك مثل ذلك ايضاً حيث لا يجوز العمل بالظن الحاصل من القياس فان قلت ذلك للنهي عنه قلت حيث منع الدليل عن اطراد العلة علم بطلانها لعدم الاختلاف في الادلة العقلية فان قلت لا يحصل الظن منه قلنا ان اردت انه لا يحصل بعد ملاحظة النهي فلا يضر مع انه ثم وان اريد انه لا يحصل قبل ملاحظته فهو باطل قطعاً كيف ولا شك ان العاملين به يعملون به لاجل حصول الظن منه لهم وعلى هذا فكيف نهي عنه او لا مع انه ترجيح المرجوح سلمنا ذلك فما تقول في قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق وانهم الا يظنون ذمهم على ترجيح الراجح عندهم وقول الائمة من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله وقول علي ع من عمي نسي الذكر واتبع الظن فهي منهيا عن العمل بالراجح فان قيل لا يحصل منها الا الظن قلنا يكفي ذلك واما خامساً فانه يحصل من الظواهر الناهية عن العمل بالظن الظن بعدم حجيته فالقول بحجيته ترجيح للمرجوح وقد يتوهم انه يحصل التعارض بين الظن الحاصل منها والحاصل من الادلة الظنية في المسائل الجزئية فلا يبقى فيها الا احدهما وهو فاسد اذ لا شك ان متعلق الظن فيهما امران متغايران فلا تعارض بينهما فان المظنون من الظواهر عدم حجية الظن والحاصل في الجزئيات من دليل ظني كالشهرة مثلاً هو وجوب السورة مثلاً واي تعارض بينهما وذلك مثل انا نرى ان الشارع نهى عن الحكم بشهادة فاسقين مع انا نشاهد حصول الظن بها كثيراً ولا تعارض بين القطع بعدم حجية قولهما والظن باشتغال ذمة زيد مثلاً فان قيل كيف لا تعارض مع ان المظنون من الدليل الظني ان السورة لا يجوز تركها ومن الظواهر ان كل ما ظن عدم جواز تركها ومنها قراءة السورة يجوز تركها ولا شك انه يمتنع اجتماع هذين الظنين قلنا المظنون من الدليل الظني ان السورة مثلاً واجبة في الواقع ونفس الامر وان وجوبها حكم الله الواقعي واما كونه حكم الله الظاهري فلا يظن الا بعد العلم بحجية هذا الظن والمظنون من الظواهر ان وجوب السورة ليس حكم الله الظاهري واما عدم كونه حكم الله الواقعي فلا يظن منها اصلاً فلا تعارض مطلقاً الثالث ان مخالفة المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ويرد عليه اولاً منع الاولى فان الظن بان هذا حكم امر والظن بالعقاب على مخالفته امر اخر ولا ملازمة بينهما كما ان من لا يقول بحجية الظن مطلقاً او بعض الظنون يقول بحصول الظن بحكم الله ولا يقول بكونه مظنة للضرر الا ترى انه اذا شك في حكم الله لا يحصل احتمال الضرر والسر ان للمؤاخذة والعقاب شرائط من تفهيم المكلف وغيره ومن لا يقول بحجية الظن كيف يسلم ان بحصوله حصل ما هو شرائط استحقاق العقاب وثانياً ان ضرر العمل بالظن ايضاً مظنون على ما مر وثالثاً انا ان وجوب دفع الضرر المظنون ممنوع ولو سلم فانما هو مخصوص بالامور

المتعلقة بالمعاش التي شأننا فيها متابعة عقولنا دون ما يتعلق بالاحكام الشرعية التي شأننا فيها الاخذ من صاحب الشريعة الرابع ما ذكره بعض المعاصرين مدعياً انه غير ما جهله في اقامة الدليل على الظنون وملخصه ان الله بعث رسولاً وانزل كتاباً وشرّع شرايع واراد العمل عليها وطريق بلاغ الاحكام انما هو بالنطق غالباً ونطقه تعالى مع عباده ليس الا بلسان رسوله فما حصل العلم بمراده تعالى للمخاطبين المشافهين من الكتاب او السنة فلا كلام فيه وكذلك ما حصل الظن به لهم من العمل بمقتضى الحقائق والمجازات لان ذلك التكلّف في طريقة العرف والعادة من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا فهذا الظن مما علم حجيته وهو الذي اتفق العلماء على حجيته ثم هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان بمعناه بمعنى ان مراده الواقعي صار يقينياً لهم فلا كلام فيه ايضاً وان كان باللفظ اي حصل لهم العلم بان هذا لفظ الشارع فلا اشكال في ان الظن الحاصل بالمعنى حجة لا فنقول ان ذلك اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كتاليفات المصنفين وقسم لا يقصد به الا تفهيم المخاطبين وان شاركهم غيرهم في الحكم فالكتاب العزيز وان امكن ان يكون من الاول فيكون الظن الحاصل بمعناه حجة لان طريقة العرف في تاليف الكتب وارسال المكاتيب الى البلاد البعيدة يقتضي ذلك فانهم لا يريدون من بلغ اليه كتابهم الا العمل بمقتضاه بقدر ذهنهم ووسعهم ولكن لم يثبت ذلك على علماً لاحتمال ان يكون من الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه ولا ينافيه تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وساير الفوائد فان قلت اخبار الثقلين وغيرهما مما دل على العرض على كتاب الله يفيد انه من الاول قلنا تلك الاخبار ايضاً يمكن ان يكون منه واما السنة المعلوم الصدور عنه فيحتمل ضعيفاً ان يكون منه ولكن الاظهر ان المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغه ومع ذلك لا نفهم رضاه بما يفهمه غير المشافهين حتى يكون ظنّاً معلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيته واما خبر الواحد فلا دليل على وجوب العمل به والحاصل ان العمل بالظن المعلوم الحجية كلام لا يحصل منه الفقه فبعد العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات الجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بجواز العمل بخبر الواحد الذي خلي عما اوجب الخلاف في حجيته فصار حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالاً بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد الا العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ايضاً مع عدم العلم بحجية ما

يستفاد

يستفاد منها مفصلاً وهذا كيف يجدينا فيما نريد من العمل باحكام الله مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص ولو فرض ثبوت حكم مستقل من حجية الظنون المعلوم الحجية مستقلاً من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقيناً فيثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما انتهى اقول حاصل استدلاله بطوله ان بقاء التكليف وانسداد باب العلم دلنا على العلم بوجوب العمل بالظن فلو كان هناك ظن معلوم الحجية ينفتح به باب الحكم لكان هو المتبع وليس لنا ظن كذلك اذ ما علم حجيته من الظنون مجمل لا يفيد في الحكم فيعلم بذلك وجوب العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل ويرد عليه اعتراضات كثيرة لا يتعلق بما هو نحن بصدده واما ما يتعلق به فوجهان احدهما انه لو صح لما اثبت الا وجوب اتباع ظن ما غير معلوم الحجية اذ لا شك انه لا يقول بان مجرد انسداد باب العلم يوجب اتباع كل ظن والا لما احتاج الى هذا التطويل بل مراده اثبات حجية الظن بسد باب العلم وحجية كل ظن ينفي الظن المعلوم الحجية وظاهر ان انضمام ذلك لا يوجب التعميم فان قيل الظن المجمل لا يجدي في فهم الاحكام قلنا بالتخيير يظهر الفائدة وثانيهما انه لو تم لما دل الا حجية الظن المظنون حجيته لانه جعل سد باب العلم مع بقاء التكليف موجباً للعمل بالظن فان تعيين المناط في الاحكام ايضاً مسئلة وعلم وجوب العمل بالظن وباب العلم بتعيينه مسدود فيجب فيه العمل بالظن فيكون الحجة هو الظن الذي دل دليل ظني على حجيته لا كل ظن وجعل انسداد باب العلم في ساير المسائل موجباً للعمل بالظن فيه دون هذه المسئلة تهافت الخامس ما ذكره ايضاً وهو ايضاً من شعب دليل الانسداد وهو انه اذا انسد باب العلم ووجب العمل بالظن فان كان هو ظن المجتهد من حيث هو الاما ثبت بطلانه فهو المط وان كان ظن علم حجيته فهل هو ما علم حجيته في زمان الحضور والغيبة او في زمان الغيبة فقط فان كان الاول فمع انه لا يمكن اثباته في الاكثر ليس من انسداد باب العلم لان ما هو معلوم الحجية يكون علماً وان كان الثاني فبين انه اي ظن لا يجوز العمل به حال الحضور وقام الدليل على جوازه العمل به حال الغيبة اقول حاصله يرجع الى ان نقيد وجوب العمل بالظن بنحصر في الظن من حيث هو الظن المعلوم الحجية والثاني باطل بقسميه المذكورين فبقي الاول ويرد عليه اولاً انا نقول ان الظن الذي يجوز العمل به هو المظنون الحجية اما مطلقاً او في حال الغيبة فقط لا بمعنى انه ظن او علم عدم جواز العمل به حال الحضور بل بمعنى ان الظن بحجيته مختص بزمان الغيبة ولا يعلم حال زمان الحضور ومثل ذلك في غاية الكثرة وثانياً ان الظن الخبري مثلاً

او ظن ما غير معلوم الحجية وعدم العلم بحجيتهما لا يوجب بطلانها اذ يكونان كالظن من حيث
هو فمن حجة عليهما غير جاين وثانيا انه الظن المعلوم الحجية مطلقا قوله ليس من انسداد باب العلم
ثم ان المسلم انسداده هو العلم بالحكم من دليل علمي من غير توسيط الظن لا مطلقا فان كل ظن لا بد
وان يصير معلوم الحجية حتى يجوز العمل به ورابعا انه المعلوم حجيته في زمان الغيبة بالمعنى المتقدم
اي لا يعلم حال زمان الحضور لا ما علم عدم حجيته في زمان الحضور حتى يحتاج الى دليل عدم
الحجية فيه السادس ما ذكره ايضا وهو ايضا من شعب ما سبق وهو ان الحكم الشرعي ما كتب الله
على عباده في نفس الامر والكاشف عنه كلامه وكلام امنائه والعقل القاطع والمراد بالكلام
ما هو المراد منه في نفس الامر فان تحقق العلم به المكلف فقد ادرك الحكم والا فتكليفه الظن
به قطعا ثم ان ههنا ظنونا قابلة لتجويز العمل بها بعض منها يثبت اصل الحكم مثل خبر الواحد ونحوه
وبعضها يثبت تحقق سبب الحكم ووجود موضوعه كالغلبة والعادة والبينة والاقرار ونحوها
والكلام في الفرقة الثانية لا يختص في زمان الانسداد بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا
وفي جميع الاحوال بل ثابت في بعضها وان امكن العلم والحاصل ان هناك امورا يتبع لوضع الشارع
مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر فح نقول ان النزاع ان كان في مثل الفرقة الثانية فهو غير صحيح
اذ الخصم لا يتمكن من النزاع فيه اذا العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل
ببعضها حتى يرد ان ذلك للاجماع بل بمعنى انه اجماعي جواز العمل عليه في الجملة وتعيين موضعه
تابع لراي المجتهد وان كان في الفرقة الاولى فنقول اي دليل دل خصمنا على جواز العمل بخبر
الواحد دون الشهرة مثلا فان كان هو الاجماع والاخبار فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلان
على انه يجوز العمل لا انه لا يجوز العمل بغيره ونفي جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل
بالظن وهو مم وجواز العمل بالاخبار مطلق وليس مقيدا بانه لاجل انه الظن الحاصل منها وان قيد
فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن اصلا وان
غير الاخبار لا يحصل به الظن والثاني يكذبه الوجدان والاول لا يفيد قصر الاخبار وكلام الاخبار
بل المستفاد منها ومن الاعتبار ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن راي الامام ظنيا ولا ريب انه قد يحصل
من الشهرة ظن بذلك ظن بذلك لا يحصل من خبر معارض لها والاعتبار شاهد على ان حصول
الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب وبالجملة مرجع العمل بالشهرة مثلا الى الظن
بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفرق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كا
ليقين السابق فكما يجب ان يتبع ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل بالخبر وان لم يورث
الظن والا فظن المجتهد ليس امرا اختياريا حتى يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة

في نفسه

في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانها مما لا سبيل لها الى
الحكم الشرعي فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن منها في الموضوعات ولا ينكر جواز العمل
بها اقول يرد عليه اولا ان قوله والا فتكليفه الظن مم فان بعد العلم هنا احتمالات منها ارتفاع
التكليف والعمل بامارة تعبدا او العمل بالظن وقبل ابطال الاولين كيف يقطع بالثالث وثبوت
بطلان الاول انما هو اذا اريد راسا واما في بعض موارد عدم العلم فلا وثانيا ان قوله النزاع
ان كان في مثل الفرقة الثانية الخ ان اراد ان النزاع في العمل بالظن من حيث هو فيه غير صحيح فهو مم
وان اراد ان النزاع ان كان في مثل الفرقة الاولى في العمل بامور يفيد الظن غير صحيح فهو مم ولكنه لا دخل
له بالمقام وثالثا ان قوله بل بمعنى انه اجماعي فيه ان المسلم من الاجماع هو المعنى الاول دون
الثاني ورابعا ان قوله وتعيين موضعه تابع لراي المجتهد ان اراد انه تابع لرايه من غير حاجة له
في التعيين الى دليل بل يعين موضعه حيث شاء فهو مما لا يقول به احد وان اراد انه تابع لرايه
بحسب الدليل فهو اعتراف باحتياج العمل بالظن فيها الى دليل خاص وان اراد ان كل موضع حصل
له الظن يتعين فكونه اجماعيا غير مقبول وخامسا ان قوله اي دليل دل خصمنا الخ فيه ان من
الخصم من يريد اثبات المناط والدليل لاستنباط الاحكام لا يدعي تعدد ثبوت حجية دليل
بل هو في مقام الطلب وسادسا ان قوله ونفي جواز العمل بالغير الخ فيه ان الخصم ينفي الحجية التي هي
وجوب العمل وهي لا يحتاج الا الى اصالة عدم وجوب العمل وهو امر ثابت مع ان اصالة التحريم
ثابتة ايضا بالاجماع كما مر وسابعا ان قوله الا ان مدلول الاخبار فيه ان هذا لا يمكن ان يكون
معنى للتقييد المذكور بل يكون المعنى ان مدلول الاخبار بشرط كونها مفيدة للظن قائم مقام
الحكم واما ادعاؤه ان مقتضى ذلك التقييد احد هذين المعنيين كما صرح به في موضع من كلامه
باعتبار انه يلزم من حجية الظن الخبري فقط انه لو تعارض مع شهرة عمل بالخبر وان افاد الظن الشهرة
وهذا بعينه قول بحجية الخبر وان لم يفد الظن او لعدم افادة الشهرة الظن بامتناع اجتماع الظنين
فمدفوع بمنع هذا الاقتضاء بل يعمل في مثل ذلك بالخبر ان غلب ظنه الشهرة والا فبالاصل
وثامنا ان قوله والثاني يكذبه الوجدان الخ فيه ان الاول بالمعنى الذي ذكرنا لا يكذبه
الاخبار وكلام الاخبار وعدم التصديق لا يثبت شيئا ناقصا وتاسعا ان قوله بل المستفاد منها
الخ مم لا يجوز ان يكون العمل بها لانها خبر كاشف عن راي الامام لا لمطلق الكشف كيف ولو كان
لك لما منع عن القياس وعاشرا ان قوله والاعتبار شاهد ان اراد انه لا يتفاوت من حيث الحصول
فهو غير نافع له وان اراد من حيث الحجية فهو غير مم والحادي عشر ان قوله الا مثل الرمل والنجوم فيه
انه بقي القياس والاستحسان وامثالهما ايضا فان قلت انها منهي عنها قلت فيعلم ان الظن تتفاوت

تتفاوت الاسباب في الحجية وعدمها واما دعوى عدم افادتها الظن فقد ذكرنا بطلانها والثاني
عشر ان قوله وانت خبير بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي فيه انه مم فان من يعمل بالرمل
يسئل عنه عن حكم الله في مسئلة فيظن انه اصاب وكذا السؤال على قواعد النجوم فان نسبة
الرمل والنجوم الى المال المسروق والى حكم الله المجهول واحد ماذكره ايضا
وهو ان تتبع كلمات الفقهاء يعطي كون مطلق الظن حجة عندهم فمنها ما تداول بينهم من ترجيح
الظ على الاصل وترجيح احد الاصلين باعتضاده بالظ قال في تمهيد القواعد ما خلاصته
انه اذا تعارض من الاصل والظ فان كان الظ حجة يجب قبولها شرعا فهو مقدم على الاصل بلا
اشكال وان لم يكن كك بل كان مستنده العرف والعادة او القرائن او غلبة ظن فتارة يعمل
بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظ ولا يلتفت الى الاصل وتارة
يخرج في المسئلة خلاف فصهنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجية الشرعية وله صور
كثيرة الثاني ما عمل فيه بالاصل ولا يلتفت الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة الثالث ما عمل فيه
بالظ ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرها
الرابع ما اختلف في ترجيح الظ فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر
ما ذكره قال المستدل بعد نقل كلام الشهيد ما خلاصته انه لا ريب ان الاصل من الادلة ومعارضة
الظ معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم الظهور ان كان من دليل اخر معلوم حجيته فتقديمه
على الاصل من جهة دليل خارجي والا فالظهور ان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه
على الاصل في بعض المواضع فان قلت انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت فاي فائدة في
عقد ذلك الباب الى ان قال كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض
بين الاصل والظاهر يتكلمون عليها ويختلفون فيها بل الظ من كلمات العلماء انه مناط الحكم بجعل
الشارع وبنى في بعض المواضع الحكم على الظ وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر ان الظ اصل
من الاصول الى ان قال فظهر ان الظ والظن الحاصل من العادة وغلبة الشيء والقران مما اعتمد
عليه الشارع وهذا باب مطرد في الفقه منها ما ذكره في الذكرى في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت
قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فيفيد جواز العمل بالظن مطلقا ومنها
ماذكره في حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح وهو ايضا يقتضي
العموم ومنها ما ذكره في الذكرى ايضا فانه تمسك في حجية الشهرة بقوة الظن ومنها ما ذكره
في وجوب الاستقبال في الدفن حيث تمسك بالشهرة ومنها ترددهم في كثير من المسائل
من جهة الاصل والطلاق وعبارات الاصحاب خلافا لما ذكره اقول انه على فقهائنا بطلق

الظن

الظن او مطلق ظن المجتهد افتراء عليهم ونحن ننقل اولا طائفة من كلماتهم فنقول اما ذكره
قال المحقق قدس سره في بحث المصالح من المعارج لا يقال ان المكلف يبني في كثير من الشرعيات
على الظن لانا نقول حيث دل الدليل الشرعي على العمل به لا بمجرد الظن وقال في بحث الاستقراء
ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به الى ان قال فان قيل مع الظن
يترجح في نظر المجتهد ارادة الشارع لتعميم الحكم فيصير المخالفة مظنة للضرر قلنا غلبة الظن
المذكور معارض بغلبة ظن ان شرعية الحكم تستدعي لدلالة الى ان قال على ان مع النهي عن
العمل بالظن يزول ظن الضرر وقال في بحث القياس لو كان الظن وجها لوجوب العمل لاطرد
ذلك وقال ايضا فيه العمل بالقياس عمل بالظن والعمل بالظن غير جائز وقال الشيخ في العدة في
مقام الاعتذار عن تعريف الظن واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة تستند الاحكام
اليه فانه يقف الاحكام الكثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهات القبلة وما
يجري مجريها فلا بد ان نذكر حده ومنه يظهر دعوى اجماع الامامية على عدم حجيته وقال العلامة
في يب في دليل عدم قبول رواية المجهول لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت
ترك العمل به في العدل الخ واستدل ايضا على عدم جواز التعبد بالقياس بانه يفيد الظن
والتعبد بالظن منهي عنه وقال في لف في حكم المتلبس بالصلوة قبل الوقت بظن الوقت لان
الظن لا يصلح علة لوجوب الامر وقال المحقق الثاني في مسئلة شك المريض ومعتاد الموالاة لا
ان العمل بمقتضى الظن ليس بمطرد بل المعتبر الظن الذي اقام الشارع مقام العلم وقال في لك
في معرفة العين بالنفخ في الماء البارد بعد ان حكاه عن الصدوق وانكر هذا العلامة
المتاخرون لعدم الوثوق بالانضباط وعدم الوقوف على مستند صالح نعم هو قول الا
لطباء وكلامهم يثمر الظن الغالب بالصحة الا انه ليس طريقا شرعيا وقال صاحب المدارك
في بيان عدم جواز التعويل على الظن في الوقت مع التمكن من العلم ويؤيده عموم النهي
عن اتباع الظن ودليله يقتضي العموم وقال في مقام اخر والاستصحاب هنا انما يفيد
ظن البقاء وهو غير كاف في ذلك وقال صاحب التنقيح في رد دليل من تمسك بالظن
في موضع فلان العمل بالظن معارض باصالة البراءة فانه لو كان الظن حجة لم يعارضه الاصل
وقال العميدي في رد من قال من العامة بقبول خبر الفاسق مستدلا بانه يفيد الظن
الجواب المنع عن وجوب العمل بالظن مطلقا وقال صاحب الوافية ولهذا لو حصل الظن
بحكم شرعي لا من دليل شرعي لا يجوز العمل به اتفاقا وقال ايضا معلوم ان ادلة الشرع
منحصرة عند فقهاء الشيعة كلهم في القران والحديث الصحيح والاجماع الذي علم

دخول المعصوم فيه والادلة العقلية التى تقدم الكلام فيها وقال السيد الصدر في شرحه في
بحث الكتاب الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل
وقال بعض مجتهدي متاخري المتاخرين في رسالته المعمولة في الاجتهاد والاخبار معا ان
الاصل عدم حجية الظن وهو محل اتفاق جميع ارباب المعقول والمنقول وقال في فوائده في مقام
الرد على من يقول بحجية الظن من حيث هو وايضا اجماع جميع المسلمين على انه في نفسه ليس بحجة ولذا
كل من يقول بحجية ظن يقول بدليل فان تم والا فيشكل عليه انتهى وانكار السيد المرتضى وتابعيه
وجميع المحدثين مشهور ثم نقول انه يرد على دليله اولا انه لا شك ان تعارض الاصل والظاهر انما
هو في الموضوعات دون الاحكام كما يظهر من مواضع تعارضهما وارجع الى التمهيد ليظهر
لك ذلك وبحثنا هنا في الظن بالاحكام وثانيا انه ليت شعري ما وجه دلالة ترجيح الظاهر
على الاصل على حجية ظن المجتهد ليظهر لك ذلك فان المراد بالظاهر منها ليس الظهور عند
المجتهد فان من الامثلة التى ذكرها الشهيد لترجيح الظاهر دخول الوقت وهل المراد ظن
المجتهد وكذا غيره وثالثا ان ما استشهد به من كلام التمهيد ينفي حجية الظن حيث جعل احد
الاقسام ما يعمل فيه بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وقال هو الاغلب ولو كان الظن من حيث هو
حجة لوجب تقديمه على الاصل فان قيل لعل تقديم الاصل للدليل قلت لعل تقديم الظاهر ايضا
كذلك قطعا كما يظهر من الرجوع فوله فاى فائدة في عقد هذا الباب قلنا ان العامة القائلين
بحجية الظن والظاهر لما عقدوا وبناء على مذهبهم وحكموا بترجيح الظاهر عقده الخاصة لبيان
حكمه على طريقتهم ولذا حكموا بترجيح الاصل الا في موضع الدليل ورابعا ان مراد التمهيد
من ترجيح الاصل او الظاهر عند تعارضهما غير ما فهمه المستدل بيانه ان الشارع اثبت احكاما
لموضوعات الحكم بثبوتها عند تحققها ورأوا انه قد يحصل الشك في بقاء الموضوع فعقد
والبيان حكمه مسئلة استصحاب الموضوع وحكموا بان حكم الشارع فيه العمل بالاصل ثم
رأوا انه قد يحصل الظن بوجوده فعقد وا له باب تعارض الاصل والظاهر فقالوا ان الظاهر
على قسمين ما كان ظهوره لاجل الشرع اي جعله الشارع حجة مثل ظاهر الاجلة وبعد وامثاله
قبول قول ذي اليد وان لم يحصل الظن من قوله وقالوا ان حكم الشارع فيه ظاهر وما كان
ظهوره مستندا الى العرف والعادة فقالوا ان الشارع حكم هنا في بعض صوره بترجيح
الاصل وفي بعضها بترجيح الظاهر ووقع الخلاف في حكم بعضها والحاصل انه اذا ظن وجود
الموضوع فهل يجب العمل بالاصل او يوجد مخرج عنه فصرحوا بان في بعض الصور يوجد
الناقل وفي بعضها المقرر ووقع الخلاف في بعض اخر لا ان الظاهر يوجب حجية الظن

الاصل ولا ان الفقهاء يعملون بظنهم ويجعلونه دليلا ولذا ترى التمهيد يذكر نصوصا خاصة في
مواضع تقديم الظاهر بل كل موضع حكم بتقديم الظاهر او الخلف فيه لا يخرج عن نص ثم ان حكم الشارع
بتقديم الظاهر فيما تقدم لا يعلم انه لاجل الظهور من حيث هو بل يمكن ان يكون لاجل امر اخر غيره
هذا واما سائر ما ذكره المستدل من عبارات الفقهاء فلا كلام انها انما هو في مقام الزام
القائلين بالظن من العامة ولذا استدلوا به في مقام يوافقون العامة في الحكم من جهة دليل
اخر ومنعوا الحجية في سائر المواضع ومن هذا القبيل كثير من استدلالات العلامة ونظائره
من المخالفين للعامة في كتبهم الفقهية بالقياسات والاستحسانات والاحاديث العامية
واما ترددهم في بعض المواضع لاطلاق كلام الاصحاب فهو دليل على عدم حجية الشهرة اذ لو
كانت حجة لما جاز التردد ولعلها في الاكثر لظن وجود دليل وقصر الفحص للاتفاق مع عدم
الحاجة الى المسئلة بالفعل وقد يذكر ادلة اخرى واجبة الى بعض ما ذكر وظاهر الجواب والحق
واضح بحمد الله بل نفي حجية الظن من حيث هو قد صار شعارا للفرقة الناجية ودثارا لهم بل هو
من ضروريات مذهبهم وهو الفارق بين الطائفة الناجية الخاصة والفرقة الهالكة العامة
بعد مسئلة الامامة ولذا ترى العلماء جيلا بعد جيل دائبين طاعنين للعامة بعملهم بالاراء
والظنون هل زعمت ان علماء العامة كانوا يعملون في الاحكام الشرعية بمشتهيات انفسهم
وشهوات طباعهم كلا بل الراي عبارة عن ظنهم الا ترى انهم يستدلون على حجية ما يتمسكون
به في الاحكام بافادته للظن والا ترى انهم يسمون استفراغ وسعهم اجتهادا والامر بمجتهدون
في تحصيل الظن وقد تواترت الاخبار بالرد عليهم والنهي عن اتباع الاراء اي ما يظن انه
مطلوب الشارع لا من جهة دليل شرعي ثم ان شئت لهذا المطلب مما نا ابسط فعليك بكتابنا
الاساس وشرحنا على تجريد الاصول   اتفق اكثر الاصوليين على انه
لابد للمجتهد اي مستخرج الاحكام من الادلة الشرعية من معرفة الحديث والعربية والتفسير
المنطق والاصول والرجال ومواقع الاجماع والاكثر بلسان الفقهاء واستقامة القريحة
وقوة رد الفرع الى الاصل والاجتهاد بالمعنى المصطلح اي استفراغ الجامع للامور المذكورة
وسعه في تحصيل ماخذ الحكم واجل ما يتوقف عليه من المقدمات فيه ورده عليه خلافا للاخبارية
فنكروا التوقف على غير الاول والحق هو الاول الا في معرفة الرجال ولنقدم اولا مقدمة هي ان
المراد بمعرفة الحديث ان يعرف موضع كل خبر وان هذا الحكم لو كان فيه خبر لكان في اي
موضع ويكون مستانسا بالاحاديث ولمعرفة فقه الفقهاء مدخلية تامة في فهمها وبمعرفة
العربية معرفة اللغة والنحو والصرف ومعاني الالفاظ الشرعية والعرفية بقدر ما يتوقف عليه

الاستدلال لكونه صاحب اللغة ومن اهلها او بسبب التعلم من كلامهم وكتبهم ولا يكفي فيها
مجرد التعلم ولا فهم الكتب اللغوية للاختلاف في كثير منها بل يجب فيها البلوغ رتبة الاجتهاد
منها والظاهر ان القواعد التى ذكرها المتاخرون من الاصوليين في كتبهم من مباحث اللغة
يكفي للاجتهاد فيها غالبا وبمعرفة التفسير تفسير ايات الاحكام ومواقعها والمشهور انها
نحو من خمسمائة اية وبعض الاخبار تدل على تقسيم القران اثلاثا الى السنن والفرائض وصفة
اهل البيت واعدائهم او ارباعا فيهم وفي اعدائهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض
والاحكام والظاهر ان المراد تقسيم الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهره ذلك ويندرج
في معرفته معرفة الناسخ والمنسوخ وبمعرفة الاصوليين اصول الفقه والكلام قدر ما يتوقف
عليه العلم بالشارع وصفاته وانه باعث الانبياء وانه لا يخاطب بما لا يفهم وبطلان الترجيح
بلا مرجح وترجيح المرجوح والتكليف بما لا يطاق وبغير المقدور مطلقا او مع كونه لا من جانب
المكلف وامثال ذلك ولا بد فيهما من الاجتهاد ولا يكفي التقليد والسماع وهل يكتفى في الاول
بالظن او يجب العلم وفي كلامهم اشعار بدعوى الاجماع على كل من الطرفين والحق ان الاصل
عدم جواز الاكتفاء بالظن الا ما دل دليل قطعي على حجيته مع تحكم حكم العلم وبالاكثر بلسان
الفقهاء ان لا يكون غريبا عن عرف تكلمهم ويكفي كونه بحيث يفهم مرادهم واصطلاحاتهم ولو
بالمراجعة وباستقامة القريحة ان لا يكون معوج السليقة مخالفا فهمه للاكثر يكون رده الى
الاصل صحيحا غالبا عندهم وان لم يكن الاصل مقبولا عند البعض وسيأتي وجه الاختلاف فيه فان
اعوجاج السليقة افة للحاسة الباطنة وهو قد يكون ذاتيا وقد يكون عرضيا بسبب تقليد
او شبهة او غيره ومثله في الحواس الظاهرة عين تلتفت بالحمرة او الصفرة او ذائقة صارت مرا
بالعارض وبالقوة التمكن من رد الجزئيات الى الكليات وهي المعبر عنها في لسان الاجتهاد
بالملكة والقوة القدسية وهي العمدة والا فتحصيل المقدمات قد صار سهلا وهي بيد الله يجازيه
يؤتيها من يشاء ولكثرة المجاهدة والممارسة دخل عظيم في تحصيلها ومن جاهد فينا لنهدينهم
سبلنا ثم ان المراد تمكنه من الرد ان يكون رده صحيحا واما ما ترى من مخالفة المجتهدين فانما
هو من جهة اختلاف اصولهم او عثور بعضهم على اصل لم يعثر عليه اخر ويرجع اختلاف الاصول الى
ذلك ايضا او من جهة اشتباه حصل في اصل واحد يكون مرجعا لاكثر اصوله فان الخطاء في اصل
او اصلين لا ينافي الملكة واستقامة السليقة والفرق بين القوة المذكورة واستقامة السليقة
ان المراد بصاحب القوة من يكون له قدرة رد الفروع الجزئية الى الاصول الكلية وبمستقيم
السليقة ان يكون رده صحيحا فان الرد قد يكون صحيحا وقوة مفاضة من المبادي الفياضة

وقد يكون فاسدا وهو من جانب المبادي الكاذبة وقد يكون الانسان غير متمكن من الرد اصلا
فالنسبة بينهما عموم من وجه واذ عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على اشتراط معرفة العربية
ان من الادلة الكتاب والسنة وفهم معاني مفرداتهما يتوقف على اللغة والمعاني المتغيرة
بتصاريف المصادر على الصرف ومعاني المركبات على النحو قال الاخباري ان العربي القح بعد
ما تتبع الاحاديث واطلع على عرفها القران والحديث بتتبعه مستغن عن العلوم الثلثة وكذا
غيره اذا عاشر العرب وتتبع لغتهم كما تتبع لغات غيرهم وتتبع لفهم العرف الخاص مع انه في بعض
معاني الالفاظ يتوقف على ايماء او تلويح لا يمكن لمن دون اللغة التعبير عن مثله الا بلفظ
غير صريح او موهم لخلاف المقصود ومع المعاشرة يفهم ذلك المعنى وربما يحصل له القطع بالمراد
بخلاف المقلد للغير اقول المراد توقف الاستنباط على علوم العربية باي طريق حصلت
ولم يدع اشتراط تحصيلها من الكتب مع ان حصول ما يتوقف عليه الاستنباط من مجرد
كونه من العرب او المعاشرة وتتبع الاحاديث غير ممكن غالبا خصوصا في مثل زماننا لاختلاف
الاصطلاحات في الازمنة بحسب الحقيقة والمجاز والمناط فهم كلام الشارع عرف زمانه ولا
شك ان العرب الذين لم يقرؤوا علوم العربية لا يفهمون من الايات والاخبار غير بعض منها
على حسب اصطلاحهم كيف مع انا نشاهد علمائهم العالمين بالعلوم الثلثة يراجعون كتب
هذه العلوم او كلام الماهرين فيها ولا شك ان الجاهلين بها ادون حالا منهم بمراتب
فالاحتياج اليها بالنسبة اليه ظاهر والدليل على اشتراط معرفة التفسير وانكار الاخباري
له بناء على ما ذهب اليه من عدم جواز التفسير ما لم يكن معه حديث ومعه يحصل الغاية وقد
عرفت فساد المعنى نعم الظاهر انما شرط للمجتهد المطلق واما المتجزي فلا وجه له وعلى اشتراط
معرفة المنطق ان استخراج النظريات من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بكون
الاستدلال بالشكل الاول او القياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتائج من المقدمات
طبيعيا لا يغنى في الاحتياج فيما عرض للذهن من الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات وما يقال
ان المنطق لو كان عاصما لما اخطاء المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جائز الخطاء
في كل مرحلة ولكنه يخطأ في الاغلب فان قلت مطالب المنطق ليست بديهية والا لما احتاج احد
اليه فيكون نظرية فيتوقف العلم بها على الاستدلال وذلك الاستدلال ليس بفاسد والا لكان
المنطق باطلا واذا امكن الاستدلال الصحيح من دون التوقف على المنطق فيه فكذلك في الاحكام
قلنا بعضها بديهي وبعضها تقريب عن الضروري ايضا يحتاج الى الاستدلال قلنا يمكن ان يتوقف
ذلك على بعض اخر من المطالب البديهية ثم اقول لا شك ان كثيرا من المطالب التى يتوقف عليها الا

[illegible]

سند لا ل قلنا يمكن ان يبتنى ذلك على بعض اخر من المطالب البديهية ثم اقول لا شك ان كثيرا
من المطالب التي يتوقف عليها الاستدلال بديهية وكثيرا منها غريزية يحكم بمقتضاها مع عدم
التفطن لها فان ارادوا توقف الاجتهاد على المنطق توقفه على مطلقه فهو تم ولكن لا يطلق المنطق
الا على مجموعها او على نظرياتها وان ارادوا توقفه على مجموع مطالبه فان ارادوا توقف مطلق
الاجتهاد عليه فهو تم وان ارادوا توقف الاجتهاد المطلق فهو محل ودليل اشتراط الكلام
توقف الاجتهاد على اثبات الصانع والنبي والامام ووجوب اطاعتهم وتعيين الامام وصدق
النبي وعلى نفي القبيح عنه سبحانه وبطون كثير من مقدمات الفقه ومسائله على ابطال الدور والتسلسل
والترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح الى غير ذلك من مسائل الكلام قيل الاحتياج اليه لتصحيح الاعتقاد
لا الاحكام قلنا الاجتهاد يتوقف على تصحيح الاعتقاد وقيل التحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة
لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا ما استفرغ
وسعه واستقر رأيه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم امن وقطع بعدم تقصيره يجوز العمل بما
فهمه ولا ريب ان محض الايمان لا يجعل ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني
اقول فيه اولا انه لو تم لزم عدم الاحتياج الى الاصول والرجال بل اللغة والكتاب والاخبار
اذ يقال انه اذا فرض ان جاهلا بجميع هذه استفرغ وسعه واستقر رأيه على شيء على فرض مسئلة
اصولية او رجالية او لغوية ثم علم بها وقطع بعدم المقصر يجوز العمل بما فهمه ونحن علمنا المسئلة
الاصولية مثلا لم يجعل ما فهمه فقها والحاصل ان الاجتهاد ان كان التصديق الفعلي فهو
حوا الكافر غير متصور وان كان التصديق الفرضي فهو ممكن لفاقد اكثر الشرائط وثانيا ان
الاجتهاد على ما عرفت هو تحصيل العلم او الظن وهو لا يحصل للكافر حال كفره وقال بعض الاجلاء
ما خلاصته ان هذا العلم مما وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته وزعموا ان الطريق منحصر
فيه او هو اقرب الطرق والحق انه ابعدها واصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهي النبي
عن الخوض فيه وليت شعري ان هؤلاء الجماعة هل لهم دليل عقلي ونقلي على وجوبه او استحبابه
او مجرد تقليد اسلافهم وانهم هل يقولون بايمان السابقين على تكوين هذا العلم ام يكونه
وهل يعترفون بايمان القائلين عنه او لا فان اعترفوا فما فائدته والا فكيف يعاشرونهم
بالوجه مع اعتقاد كفرهم اقول العارف بالاصول اقول لكل علم مسائل مثبتة قبل تأليف ذلك
العلم وهذه المسائل هي العلم حقيقة وفي الواقع ثم المدون يلاحظها فيجمعها ويثبتها علما
مثلا مسائل علم الهيئة من كيفية حركات الافلاك الكلية والجزئية وكيفية تعددها وترتيبها ثابتة
قبل تدوين هذا العلم واول من دونه لاحظها وجمعها وسماه علم الهيئة فهكذا علم الكلام لمسائل

من وجود

من وجود الصانع وتوحيده وصفاته وامتناع صدور القبيح عنه ووجوب صدق الرسل و
كونهم مبعوثين وبطلان الترجيح بلا مرجح والتكليف بما لا يطاق وغيرها والمدون لذلك العلم
لم يخترع تلك المسائل بل جمعها في محل واحد وسماه علم الكلام ثم زادوا عليها ادلة وبراهين
وكلما الحقت طائفة ودون فيه زاد ما خطر له من الادلة والتحقيقات فقوله هذا العلم مما وضعه
المتكلمون ان اراد انهم وضعوا مسائله فباطل جدا وان اراد انهم دونوه وجمعوه فهو غير ضاير
لان المراد باشتراط معرفة الكلام معرفة مسائله لا الكتب وبذلك يظهر بطلان سائر ما ذكره
مع ان من مسائله التي يتوقف عليها الاجتهاد ما لا دخل له بالايمان والكفر كبطلان ترجيح
المرجوح وامثاله ودليل اشتراط علم الاصول ان الاجتهاد كما عرفت هو استنباط الحكم من
مداركه ومآخذه فلا بد اولا من تعيينها والمدارك التي في ايدينا الكتاب والسنة والاجماع
والادلة العقلية فيجب البحث عن حجيتها وعدمها ولكل منها اقسام فللكتاب ظاهر ومأول ومحكم
ومتشابه وللسنة قول وفعل وتقرير وفي القول احاد ومتواتر وفي الاحاد صحيح وموثق وحسن
وضعيف وفي الضعيف منجبر وغير منجبر وفي الاجماع بسيط ومركب وفي كل منهما محقق ومنقول
وفي ادلة العقل اصل واستصحاب وغير ذلك فلا بد من معرفة كل منها واقسامه والحجة منها
من غيرها ثم اذا لم يوجد في المسئلة دليل بالخصوص ولا لم يستقل في حكمها العقل فهل الحكم
فيه الاباحة والبراءة او الحرمة او التوقف ومن هنا يظهر الاحتياج الى مباحث الادلة الاربعة
ثم ان في الاولين امرا ونهيا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومجملا ومبينا
ومنطوقا ومفهوما وصريح الاخبار لزوم ملاحظة المذكورات مع ان استنباط الحكم بدونها
غير ممكن وبه يظهر الاحتياج الى مباحث المشتركات ثم لا ريب في انهما صدرا قبل الف سنة
ولا يعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير وذلك في كثير نعم يحصل العلم
بالاتحاد في البعض وكلامنا ليس فيه ولا فيما علم مراد الشارع او اصطلاحه بل فيما لم يعلم او علم
التغير ولكن لم يعلم عرفه او شك في التغير فيحتاج الى معرفة انه اذا المكالمة كانت على طبق
عرفه وعرف اهل خطابه فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه والى طريق العلاج
لو لم يحصل ذلك والى معرفة انه هل يصح التمسك بالتبادر واصالة ثبوت الحقيقة في عرفنا او
عرف مخصوص ثم مع ضم اصالة عدم النقل والتعدد هل يثبت عرف الشارع ام لا ثم كل كلام
يحتمل ان يكون مشتركا بين معان لا يعلم بعضها او استعمل في المجازي وسقطت القرينة فلا بد
من معرفة ان الاصل هل هو عدم الاشتراك والتجوز والقرينة ام لا ومنه يظهر الحاجة الى رسم
مباحث الالفاظ وايضا ترى ان في الاخبار وقع التعارض بل بينها وبين الكتاب ايضا فلا بد

من معرفة العلاج وما يتفرع عليه المتوقف على مباحث التعادل والترجيح ولما كان استنباط الا
حكام منهما مع الاختلافات الكثيرة والاختلالات العظيمة محتاجا الى التقييد والانتخاب والتمييز
بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح من المتعارضات مضافا الى المبادي
الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة المعاني وذلك ليس شان كل احد بل لا يتمكن منه الا الا
وحدي في كل زمان فلا بد من معرفة تكليف من ليس له ذلك الشان وان من له ذلك من هو وكيف
هو وشرائطه ما هي حتى تعرف من ليس له وهل يشترط تكرر النظر والمشافهة ام لا وكل ذلك موقوف
على مباحث الاجتهاد والتقليد وقد يتفق اجتماع العالمين المخالفين في فرد فيجب ان يعلم ان حكمه
ماذا وقد يامر الشارع بشيء موسع ويفعل المكلف غيره في وقته فهل يحكم بصحة هذا الغير
وبطلانه لو كان عبادة ام لا وقد يامر بشيء له مقدمات فهل كلف بفعلها ايضا ام لا والتكفل
لبيان كل ذلك علم الاصول قد حصل تدوينه بعد الائمة وانا نقطع بان اصحاب الائمة وسائر
قدمائنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين به بل كان المعصوم يحدث اصحابه فيفهمون من قوله
حكم الله ويعملون من غير توقف لاحتمال المعارض والمخصص او غيرهما وربما كان يرسل بعضهم با
لاخبار الى اهل البلاد والقفار وبمجرد النقل والسماع يعملون بما يفهمونه فيعملون بالعام
الى مجيء المخصص وبالمطلق الى مجيء المقيد وبالذي سينسخ الى ورود الناسخ وقررهم ائمتهم
على ذلك وكانت هذه طريقة مستمرة الى زمان القديمين العماني والاسكافي رحمة الله عليهما
ثم بعد ذلك حدث تدوين الاصول بين الشيعة فلا يكون العمل بهذه الاحاديث موقوفا على
العلم بمسائل الاصول بل من كان عنده احد الكتب الاربعة يجوز له الاكتفاء بما يفهمه من
المناطيق والمفاهيم ولا يجب عليه جمع جميعها والاحاطة بما فيها ان ظهر له مخصص او مقيد يعمل
بمقتضاه وان ظهر له معارض فان بلغه وجه من وجوه الترجيح يتخير فيه وان بلغه اكثر من
واحد يعمل بمقتضاه ومع تعارض وجوه الترجيح لا بد له من التخيير وان لم يبلغ شيء من وجوه
الترجيح اليه فليسأل من الاعلم حتى يظفر به وهكذا حال من اجتمع عنده جميع الكتب والجواب
عنه انه ليس المراد بعلم الاصول هذه الكتب المدونة بل المسائل المثبتة فيها فحدوث التدوين
بعد الائمة غير ضاير مع وجود مسائله في عصرهم ولا يمكنك انكار وجودها فيه لان الامر اذا
دار بين الاثبات والنفي وسئل عن مذهب الاصحاب والقدماء عن احدهما فهل يمكنك ان
تقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا نقول ان القدماء هل كانوا قائلين بدلالة الامر
على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا اسقط من الكلام وموجب لعدم
حلمهم بالاوامر وان قلت كانوا قائلين بالوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين

بعدمه

بعدمه فهو ايضا كذلك وكيف لم يكن هذا العلم في الصدر الاول مع ان كثيرا من مسائله مستنبط
من الكتاب والسنة كحجية الكتاب والاحاد فان الاحاديث فيها متواترة والاستصحاب المستنبط
من حديث لا تنقض اليقين بالشك واصالة البراءة وعدم جواز التكليف فوق الوسع وعدم
الخطاب بما يخالف الظاهر وحكم تعارض الاخبار وما لا نص فيه وجواز الرواية بالمعنى و
العمل بالضعاف في المستحبات وعدم حجية الظن والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ
والمنسوخ والمحكم والمتشابه والافتاء والتقليد الى غير ذلك ثم ان اكثر هذه المسائل اصول
كلية يستخرج منها قواعد اصولية كاستخراج اصالة الحقيقة وحمل المطلق على الشايع وتقديم
المجاز المشهور وامثالها من خطاب الله سبحانه بالظواهر واستخراج عدم جواز اجتماع الامر
والنهي ووجوب مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن ضده وامثالها من عدم جواز
التكليف فوق الوسع واصالة عدم النقل والاشتراك والحذف والاضمار وتأخر الحادث
وامثالها من قاعدة عدم نقض اليقين بالشك وكثير منها مستخرج من قوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه وكذا مسئلة الاحتياط مستخرجة من الاحاديث وكثير منها يثبت بالبراهين القاطعة
التي يتلقاها العقول بالقبول كالقياس بالطريق الاولى وما ليس بهذه المثابة اما يتعلق بتحقيق
معاني الالفاظ مثل ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وكون الامر للوجوب وغيره والمرة او التكرار
وغير ذلك او لا يتعلق به مثل دلالة النهي على الفساد وايجاب نسخ الوجوب لبقاء الجواز و
امثاله فما كان من الاول لم يكن محتاجا اليه عند الرواة والقدماء لان معاني الالفاظ وحقايقها
كانت معلومة عندهم لعدم تغير العرف في زمانهم وعدم احتياجهم الى هذه المسائل لا يدل على عدم
احتياجنا كما يأتي مع ان في الاخبار اشارات الى كثير منها ايضا وما كان من الثاني فبعضه ايضا مما كان
لهم غنى عن تحقيقه لظهوره لهم بالقرائن والامارات ويمكن عدم حجية خبر الواحد وامثاله ايضا
وبعضه مما لم يخطر ببالهم حتى يسئلوا واما في امثال زماننا فالاحتياج الى التمييز ظ لتغير العرف
وفقد القرائن قيل انا اذا قطعنا بتغير العرف فناخذ بالسابق واذا لم نقطع فلا باس علينا بالعمل
بما نفهمه اذ الحجة علينا احاديثهم وما كلفنا الا بما نفهمه منها على انا لو قطعنا بتغير عرفه فمن
اي طريق نثبته امن الكتاب او السنة او الاجماع ام من تلك الاصول الضعيفة مستبعد قلنا فرع
علم انه اذا لم يعرف تغير العرف فلا باس علينا بالعمل بما نفهمه هذا كله مع ان عدم علمنا بان
هذه المسائل الاصولية كانت بايدي اصحابنا القدماء لا يدل على العدم فلعله كان فيما لم يصلنا
ما يدل عليها ذهب بالحوادث كسائر الاخبار مع ان الحكمة قد يقتضي القاء المعلوم تدريجا
بل لم يجر العادة بالقاء العلوم الغير المتناهية دفعة وقيل في بيان عدم احتياجنا كالقدماء

الى هذه المسائل ان المسئلة اما يمكن استنباطها من عموم او اطلاق او لا فعلى الاول لا حاجة الى التمسك بالاصول وعلى الثاني اما يمكن التوقف والاحتياط فيها من غير عسر وحرج او لا فان كان الاول فيحتاط فيه العمل ويتوقف في الافتاء وان كان الثاني فهو ذو فعله عملا بقبل كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي او كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال وتركه عملا بقولهم الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وقوله فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات وعند التعارض يعمل بالمرجحات المنصوصة فلا يحتاج في مسئلة الى التمسك بالاصول المخترعة قلنا ان فهم الاول يحتاج اولا الى العلم بحجية هذا العام او المطلق وهذه مسئلة اصولية ثم على انه هل يلزم الفحص عن المعارض ولا وهو مسئلة رابعة ثم الحكم الوارد على هذا العام اما يكون امرا او نهيا او امثال ذلك فان كان مثلا امرا فدلالته على الوجوب او عدمها مسئلة خامسة وهكذا ثم التي لا يستنبط من عموم او اطلاق فالرجوع فيها الى الاحتياط وجوبا او استحبابا مسئلة اصولية وكذا بالاصل البرائة فيما لا يمكن فيه الاحتياط فان كلا منهما ايضا مستفاد من الاحاد والعمل بها ايضا مسئلة اصولية مع ان الاخبار في الاحتياط وفي اصل البرائة متعارضة وعلاج التعارض ايضا مسئلة اصولية واستنباط الاحتياط والاصل من اخبارها ايضا محتاج الى مسائل كثيرة اصولية وسياتي زيادة توضيح له للثاني ايضا ودليل الاحتياج الى معرفة مواقع الاجماع بالاحتراز عن المخالفة وانكار الاخباري مبني على انكار الاجماع وعرفت فساده ولكن لا يخفى ان معرفة كون المسئلة اجماعية لا يحصل الا بعد الاجتهاد فهي عينية لا مما يتوقف عليه نعم يشترط معرفة طريق حصول الاجماع وحجيته وهو من الاصول ودليل اشتراط الانس بلسان الفقهاء انه اذ غير المستانس قد يغفل عن المراد وكذا وجه اشتراط استقامة السليقة فان ذا الاعوجاج يرد الحكم الى غيرها خلط واشتبه عليه افراد الكليات وفروع الاصول وطريق معرفة الاستقامة والاعوجاج العرض على الافهام المستقيمة واراء الفقهاء واجتهاداتهم ولا يكتفى فيه بواحد ولا بمسئلة واحدة فان وجد اجتهاده وطريق رده موافقا لطريقة الفقهاء فليحمد الله تعالى وان وجد مخالفا فليتهم نفسه كما ان من راى الاشياء خضرا فيقول له اولوا الابصار السليمة ليست خضرة فيجزم بان عينه مؤفة لكن ربما يلقي الشيطان في قلوبهم ان موافقة الفقهاء تقليد لهم فلا بد من المخالفة ولا شك ان هذا غرور من الشيطان ثم المناط الموافقة والمخالفة في كيفية الرد واستخراج الاحكام وفهم كلمات الاصحاب والاحاديث لا في الحكم المستنبط او الاصل الذي يرد اليه الحكم ثم لا يتوهم انه سياتي ان الجاهل والغافل غير مكلف ويلزم منه ان المعوج السليقة اذا اجتهد وظن حكما يجوز له العمل برايه فانه فرق بينهما وبينه فان من شرائط الاجتهاد التتبع والفحص عن شرائطه فاذا فحص هذا الفحص وجد ان من الشرائط عدم الاعوجاج وان المعيار في معرفته

العرض على الافهام الغالبة يجب عليه العرض ولا فان ظهر التوافق فلا يكون سليقته معوجة وان ظهر التخالف فيعلم عدم حصول شرط نعم لو فرض ان بعد العرض لم يحتمل ايضا فسادها نعم فلا يبعد كونه كالجاهل ووجه الاحتياج الى الملكة والمراد بها كما مر حالة تتمكن بها من رد الفروع الى الاصول بحيث لا يقع منه الغلط غالبا ايضا ظاهر فانه بعد ما عرفت المراد منها تعلم بداهة احتياج المجتهد اليها والتوضيح ان جميع الاحكام ليس منصوصا بخصوصه بل لا يوجد المنصوص بخصوصه الا قليل فما كان ظاهرا او نصا ولم يكن له معارض ولا لازم غير بين للفردية فالامر فيه سهل واما عند وجود المعارض فلا يمكن الترجيح الا مع هذه الملكة وكذا في العلم باللوازم الغير البينة والحكم بفرديته ما هو غير بين للكلي فان كثيرا ما يكون في فردية بعض الافراد خفاء وكذا في لزوم بعض اللوازم ولا يستطيع ان يجتاز الامن ايد الله بهذه الملكة بل المتدرب يعلم انه ليست مسئلة من مسائل الفقه الا نادرا الا وهو كذلك لرجوع كل مسئلة الى مسائل شتى لغوية او اصولية او كلامية ولاجله يتشعب كل مسئلة شعبا ويتفرع فروعا لا يتمكن من ايرادها الا من انعم الله عليه بالقوة القدسية ويجب ان يختبر نفسه في وجود الملكة والقوة وكونها مستقيمة بمجالسة العلماء ومذاكرتهم وتصديق جماعة منهم بوجود القوة له واستقامتها بحيث يحصل له الجزم بها بل الحق ان هذه الملكة شرط في جميع العلوم لانه شرط لرد الفروع والجزئيات الى الاصول والكليات ولذا ترى من صرف عمره في المنطق وبلغ فيه الغاية وهو لا يقدر على ترتيب الاقيسة من عند نفسه الا بعضها ينصب ولعوب من نص لحيته في الطب وهو عاجز في العمل ولا يقدر على معرفة الامراض عند تعارضها وقد صرح بذلك عظماء سائر العلوم حتى قال بطليموس في الثمرة ان استنباط الاحكام من علم النجوم لا يتيسر الا لمن حصلت له الملكة القدسية وبالجملة لا بد معها في كل علم مثلا المجتهد في علم الاصول يحتاج اليها حتى يعلم ان وجوب المقدمة ام لا كما ان في الفقه يحتاج اليها حتى يعلم ان الامر الفلاني هل هو مقدمة لذلك ام لا ولا بد من السعي التام في تحصيلها فانها وان احتاجت الى استعداد ذاتي وصفاء غريزي ولكنه غير كاف بل لا بد في الفعلية من الافاضة من المبدء الفياض وهي لا تحصل الا بعد التعمق والتمرن في المقدمات المتقدمة ومجاهدة نفسانية وطاعة وعبادة ثم معرفة حصولها بعرض الاستدلالات ذوي الملكات او ذويها ثم انه ليس ذلك العرض والمشاهدة او الحكم بالعرض كافيا بل يتوقف على ان يحصل للنفس بعد الاستدلال اطمينان وغلبة ظن بل حصول العلم باحد طرفي المسئلة فلا تغترن بما اكتسب طريق المناظرة ولفق كلمات تشابه كلام العلماء ويكون قلبه خاليا عن التصديق والحكم وجعل ذلك وسيلة

موصلة الى الجاه والحطام وللاجابة بين شبه واهية نذكر منها اثنين احدهما ان اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد فان الملكة المذكورة امر غير منضبط لا يكاد يتفق فيها اثنان لاختلاف الطبايع غاية الاختلاف فليس هنا مرتبة معينة يمكن ان يقال من هذه المرتبة مجتهد دون من له دونها وفيه ان عدم انضباط الملكة بعينه ان لها مراتب مختلفة لا يوجب عدم العلم بها لان المراد بها حالة يتمكن بها من رد الفروع بحيث لا يقع منه الغلط غالبا ولها مراتب كثيرة المتصف بكل منها ممن يتعلق به احكام المجتهد كما لعدالة وثانيها ان اعتبارها ينافي وجوب الاجتهاد عينا او كفاية لان هذه الملكة امر وهبي لا يكن اكتسابه وان امكن تقويته ولا يتحقق لكثير فلم يكن الاجتهاد عليهم ويختص الوجوب بذوي الملكات بطلان قبل الاجتهاد ومن اول الفقه لا يظهر انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع كثير من المشتغلين يظهر له بعد السعي انه فاقدها وفيه انه لا شك في ان من بذل جهده واحس عن نفسه عدم الاستعداد لا يكون الاجتهاد واجبا عليه لا عينيا ولا كفاية فمن علم عدم استعداده يكون خارجا بقي غيره ولا شك انا لو اجبناه وليس نفس الاجتهاد بل الاشتغال فقط لانه من باب المقدمة فعلى هذا نقول ان الاشتغال واجب على كل احد كفاية ثم بعد احساس بعضهم العجز عن نفسه يخرج بالدليل وبعد ما ذكرونا يا تي في الشرط الاتي يقدر على دفع ساير شبهاتهم ومما يعينك على دفع كثير منها ان تعلم انه ليس المراد انه يجب ان يكون له قوة استنباط حكم لكل مسئلة كيف اتفق وان يكون له نظر يرجح عنده احد الطرفين بل المراد انه يجب ان يكون المجتهد في كل مسئلة بحيث يدرك ان هل له ماخذ ام لا وانه ما هو وكيف يرد اليه واذا تعارض الماخذان يعرف ان يستنبط من اي منهما ويجب ان يعلم ايضا ان اشتراط الملكة انما هو في مثل هذا الزمان وان كان يمكن قبله فهم الحكم بدونها اذ ليست مسئلة حينئذ الا ويحتاج الى مسائل بعيدة صعبة المسلك ولا يخفى ان تحقق هذه الملكة وظهورها لا تدرك الا كما صرح به بعض مشايخنا بامور بل جعلها بعضهم من اجزائها احدها عدم اعوجاج السليقة كما مر وثانيها ان لا يكون جريزا لا يقف عند شئ ولا يجزم لشئ ولا بليدا لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ناعق وثالثها ان لا ياتي بالتوجيه والتاويل فانه ربما يجعل ذلك الاحتمالات البعيدة من الظواهر لا نسبة بذلك ورابعها ان لا يكون جريا في الفتوى غاية الجرأة فيخرب الدين ولا مفرطا في الاحتياط فيهمل احكام الشرع المبين وخامسها ان لا يكون لجاجا يحب البحث والاعتراض متى ما سمع شيئا يبادر الى البحث عليه وذلك قد يكون مرضا قلبيا واذى طبيعيا وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة ومثل هذا الشخص لا يكاد

لهتديب ولا يعرف الحق من الباطل ولا يرجى له الاستقامة واياك والمكالمة مع طائفة ذلك ديدنهم ولكن لا يمكن بحيث كلما تفهمه يتفقد حقا فيزعم من يرده عنادا وقريب منه ان لا يكون لجوجا غيورا فانا نرى من الناس انه اذا حكم بحكم في بادي النظر وظاهر الامر او تكلم بكلام غفلة او تقليدا او من شبهة سبقت اليه يلج ويجادر ومن قبيل الغريق بكل حشيش يتشبث وبالمطر يصادر وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة الخروج عن الحالة الطبيعية المدركة او للعناد او الخوف عن الجحود وسادسها ان لا يكون مستبدا برايه في حال حصول بل كما له فان الحمل جبلة الانسان والسهو كالطبيعة الثانية قيل ويشترط ان لا يكون مستانسا بطريق الحكمة والرياضي ونحوها وهو بعيد فان الانس بهما لا ينافي الانس بطريقة الفقهاء نعم يجب ان يكون مستانسا بطريقتي بها ولا يريد اجراء طريقته في ساير العلوم في الفقه واما دليل اشتراط الاجتهاد بالمعنى المصطلح اي استفراغ الوسع وبذل الجهد والفحص في تحصيل المآخذ واجراء المقدمات والرد عليها عمن اجتمعت فيه ساير الشرائط فلبيانه نذكر كلاما يتضمن بيانا مع اعادة بيان وتاكيد لبعض ما مر ايضا فنقول انه لا شك في بقاء التكليف وفي وجوب اطاعة الله وحججه وفي انه لا يتحقق الاطاعة والاتيان بالتكليفات الا بمعرفة احكام الله وحججه ولا يتحقق المعرفة لنا الا بالعلم او الظن الذي علم اعتباره شرعا والعلم بالاحكام باخذها من الشارع مشافهة محال في امثال زماننا وليست بديهية غير محتاجة الى الدليل فلا بد من الفحص عن الطريق الموصل اليها ولذا ترى الفقهاء المتبحرين يصرحون بان الطرق محصورة بادلة معهودة ولا بد من ملاحظة حال الطرق وانها موصلة ام لا وايضا لها بعنوان القطع او الظن واذا كان بالظن فهل يكون دليل على اعتباره ام لا ثم بعد فرض حصول القطع بان كلام الله وحججه طريق موصل فلا شك ان استنباط الاحكام منه في امثال زماننا ليس شريعة لكل وارد لتلاطم امواج الشبهات حيث ان الاخبار متدافعة والتاويلات متعارضة والاقوال مختلفة ووجوه الدلالات متفاوتة اختلط الصحيح من الاخبار بالسقيم والحديث من الاصطلاح بالقديم ويتوقف دلالة اكثر الاخبار على المراد على الاستعانة بغيرها الا ترى انه ورد ان الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وفي اخبار ان الله فرض من الصلوة الركوع والسجود وفي ثالث زاد على الثلثة الوقت والقبلة والتوجه وفي بعض الاخبار ان الاقامة من الصلوة وفي اخبار ان التشهد سنة الى غير ذلك ومنه الاوامر الواردة بعد الحظر الثابت بادلة اخرى والنواهي الواردة بعد الوجوب كذلك فان دلالتها على الرخصة موقوفة على العلم بادلة الحظر والوجوب ويتوقف فهم كثير من الاصطلاحات على الممارسة في الاخبار والاستماع من المشايخ وايضا حل الاحكام ذوات

وحدود وشعب وفروع واحكام كثيرة واجزاء عديدة وشرايط وموانع يتوقف بعضها على بعض ولا يهتدي الى واحد الا بعد الاحاطة بالكل وهو يتوقف على العلم بمجموع الادلة المثلا ولا يقدر على ذلك غير المتبحر بعد الفحص التام ومع ذلك احتمال التقية في كثير من الاخبار ثم وورود النهي عن العمل بامثالها والامر بالجمع لمعنها وان الوسايط في خلافهم فلا بد من التثبت عند كل خبر وقد كان اصحاب الائمة يتثبتون عند سماع الاحاديث لذلك حتى لو كانوا يتهمون من خبر راجحا لتقية يقولون لنا قد اعطاك من جراب النورة وكثيرا ما يروون الاخبار بالمعنى فربما نقلوها بعبارات قاصرة او موهمة للخلاف ورب ما صدر خلاف منهم غفلة الى غير ذلك وبالجملة من تامل الاخبار يجد ان ما يصعب لاجله الاستنباط منها كثير وناهيك في ذلك الحديث المشهور عن امير المؤمنين وقول الصادق ان في حديثنا محكما ومتشابها فردوا متشابهها الى محكمها وقوله خبر تدريه خير من عشر ترويه الى ان قال والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن واذا كان كذلك فالجمع والتوفيق ودرك الحق يحتاج الى بذل الجهد وصرف الهمة بعد قوة ربانية وملكة قدسية ونفس بنور باريها مستنيرة و تامل ان الفقهاء البارعين يحتاطون في مقام الافتاء غاية الاحتياط ويبالغون في التامل غاية التامل ومع ذلك غالب ما ترد منهم الاقرب كذا والاظهر كذا والاحوط كذا وكثيرا ما يظهرون التردد ومع جميع ذلك اضطربوا كثيرا ووقع منهم خلاف واختلاف ثم ان ما ذكرت منا من جواز العمل بالعام قبل الفحص وجواز البناء في عدم المخصص على الاصل واختلج في صدرك امكان اجراء الاصل هنا في دفع جميع الشبهات فلا يكون حاجة الى الاجتهاد وشرايطه ويجوز العمل بكل خبر فادفع عما مر في البحث المذكور وحاصله ان اجراء الاصل يتوقف اولا على فهم معناه ثم على ثبوت حجيته وحصولها يتوقف على مقدمات كثيرة لا يتيسر الا لمن هو من المجتهدين ثم اجراء الاصل انما يمكن فيما هو خارج عن الخبر كالمخصص و المعارض واما فهم نفس الخبر وحجيته فلا يجري فيه الاصل ولا يمكن العمل بخبر الا بعد سعي تدرب في علوم ولا بد من الاجتهاد الا ذلك مثلا اذا سمع حديثا هكذا اذا افطرت في نهار رمضان عمدا فاعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا او صم شهرين متتابعين فاول ما عليه ان يثبت حجية خبر الواحد فاذا علمه فعليه ثانيا ان يعلم الحجة هل هي كل الاخبار او نوع منه ثم يعلم ان هذا الخبر من هذا النوع ثم يعلم انه هل يجب العمل به بعد الفحص عن المخصص والمعارض او قبله واذا علم انه لا يجب الفحص مثلا يتامل في متنه ويعلم ان حكم خطاب المشافهة هل يثبت لنا ام لا واذا ثبت فيعلم ان اذا الشرطية هل تفيد العموم ام لا واذا علم العمو

فيعلم

فيعلم الامر بالاعتاق والاطعام والصوم هل للوجوب ام لا واذا علم الوجوب فيعلم ان ثبوته في هذا الزمان هل يدل على دلالته عليه في لسان الشرع ايضا ام لا واذا علم الدلالة فيعلم المراد بالرقبة والمسكين والشهرين هل المراد منهما الهلاليان ام ستون يوما واذا علم ذلك فيعلم معنى التتابع والاطعام وقدره وشرايط الصوم ومفسداته واذا علم جميع ذلك فيحتمل ان يكون الفاظ الحديث مستعملة في المعنى المجازي او مشتركة او منقولة او كانت فيها قرينة دالة على خلاف الظاهر قد سقطت فيجب ان يعلم اصالة الحقيقة وعدم الاشتراك والنقل والقرينة الى غير ذلك وتامل في انه هل يمكن له العمل بهذا الخبر بدون ان يجتهد في جميع ذلك والاجتهاد في كل منه يحتاج الى مرتبة من العلم ومقدمات كثيرة وقوة قدسية هذا كله مع ان اليقين بالبراءة عما علم الاشتغال به من التكاليف لا يحصل بالعمل قبل السعي وبذل الجهد وقال الاخباري لا يتوقف الاستنباط على سعي وبذل جهد بل من سمع اية او حديثا وفهم المراد منه كما يفهم مراد غيرهم من كلامه يجب العمل بمقتضى فهمه ولا يتوقف هذا الفهم على ما ذكره المجتهدون من المقدمات ولا على العلم بساير الايات والاخبار والفحص والسعي بل لو انحصر اقتداره على فهم حديث ولحله جاز له العمل بل لو ان اعجميا علم معنى خبر معلوم النسبة الى المعصوم بترجمة الثقة المامون جاز له العمل وان لم يقدر على فهمه لو لم يترجمه قال السيد الصدر الصدور العقلاني لنا على وجوب اتباع من دل عليه هذه الاية الشريفة لا غير يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول و اولي الامر منكم فاذا سمع المكلف اية او حديثا وفهم مرادهم منهما كما يفهم مراد غيرهم من كلامه لزم العمل بمقتضى ما فهمه الى ان قال ثم انه ليس ايضا من شرط لزوم على المكلف بما يعلمه او يظنه مراد المعصوم مثلا من قوله ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الايات ولا اخبار الاحاديث بل لو انحصر اقتداره على فهم حديث او اية واحدة لجاز له العمل به الى اخر ما قال ثم انهم استدلوا على ذلك بوجوه احدها ان الطريقة المستمرة بين اصحاب النبي و الائمة انهم كانوا اذا سمعوا حديثا او اية يعملون بها من غير تامل وفحص ولا اعتقاد توقف على مقدمات وهكذا الكلام في الامر الى زمن الصدوق فجمع بعض اصحابه بعض الاخبار المتعلقة ببعض الاحكام وكان هو ومن عنده هذا الاصل يعملون به ولم يكونوا يتوقفون فيما يفهمون منه وايضا خطابات الشارع انما هو على نحو الخطابات العرفية وطريقة المحاورات على ذلك فانه اذا خوطب العارف بخطاب يعمل بمقتضى ما فهمه وان كان مستلزما للمتاعب كثيرة من غير ان يتوقف وينتظر حتى يحصل مراد المتكلم بالفحص وبواسطة المقدمات بل العمل به وان

كان من المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهمه ولذا لو امر السلطان احدا بحمل كل دينار عنده واستصحاب عبد لشريه والمسافرة الى بلد في وقت معين يفهم من خطابه عموم الدينار واطلاق العبد فاذا اشترى كافرا وحمل جميع ما عنده من الدنانير وسافر معهما عند الوقت المذكور لم يذم ولم ينسب الى تقصير باحتمال عدم حجية قوله واخراج بعض الدنانير وتقييد العبد بالمؤمن بل لا عليه باس ان لم يسئل عن شيء من ذلك مع امكان الوصول الى خدمته نعم لو فرضنا ان مكلفنا منعنا عن العمل بما نفهمه من كلامه الا مع القطع او الفحص واجراء الاصل لكنا مامورين بالاكتفاء بالظا وهذا الفرض غير واقع وجوابه ان بين ما ذكر وبين ما نحن فيه بونا بعيدا وفرقا ظاهرا فان هذه خطابات شفاهية وكلمات حضورية لا يحتاج اولا الى تامل في حجيته ثم المراد منها يظهر بادنى توجه ولو وقع فيه خفاء يمكن السؤال عنه ولا يمكن ان يقع فيها قطع او تقطيع او ارسال او تصحيف او تشكيك في انه لم يخصصا او معارضا حتى يبحث عن انه هل يجب الفحص عنهما اولا وانه على تقدير الوجوب ما وجه الخلاص ولا يحتمل تغيير عرف او خفاء قرينة بخلاف ما نحن فيه فان تغير الاصطلاح بعد الف سنة ليس بعزيز بل هو امر واقع وكذا سقوط القرينة واختفائها سيما ان اكثر القراين حالية وسيما ان الاخبار تقطعت بعضها عن بعض فيمكن ان يكون بعضها قرينة لبعض وايضا لا يكون خلاف في مثل ما تمسك به في الحجية او الفحص او تعيين المراد حتى يحتاج الى النظر وجولان الفكر فيه بخلاف ما نحن فيه فانه لا يوجد اية ولا حديث لم يكن في جزء منه سندا او متنا عملا او ورد اختلافات كثيرة كما مر مرارا وبعد الاشارة اليه ايضا توضيحا فنقول اذا اطلع المكلف على حديث واراد اخذ الحكم منه فهو لا يرى غير انه روى المسمى بفلان عن المسمى بفلان وهكذا الى ان ينتهي الى المعصوم الذي بينه وبينه ازيد من الف سنة ونقل اليه بوسائل الى غير عديدة لا يعرف واحدا منهم ورب ما كان مكتوبا في كتاب وكثيرا ما يكون فيه ارسال او اضمار او قطع او اختلاف نسخ او غير ذلك فكيف يعتقد انه من المعصوم ولو لم يعتقد فكيف ياخذ الحكم منه سيما مع ان من يفهم ظاهر حديث يكون في الاكثر مطلعا على الخلاف في حجية الاخبار وعلى وقوع الاختلالات فيها فلا بد له اولا من ملاحظة انه هل يحصل له من هذا الحديث العلم ام لا وعلى الثاني هل يحصل العلم بحجية الواحد مطلقا ام بشرط تحققه في احد الكتب المعتبرة او الاربعة او بشرط كونه صحيحا عند المتاخرين مثلا ورب ما يفضي نظره الى حجية الصحيح فلا بد له من ملاحظة ان العدالة ما هي وباي نحو يثبت ومن اين يثبت وباي عبارة تثبت ولا شك ان الرواة غير موجودين فلا بد له من ملاحظة تعديل الائمة

الرجال

الرجال وانه هل يكفي فيه الواحد والاطلاق ام لا وهل يبنى في عدم الواسطة الحمل وغيره على الظن ام لا هذا حال السند ثم مثل ذلك التفحص يطلع عادة على صدور كثير من الاخبار تقية وعلى الخلاف في الفحص عن المعارض والمخصص فلا بد له من ملاحظة انه هل يجوز البناء على الاصل ام لا ورب ما ادى نظره الى لزوم الفحص فلا بد له من تعيين قدره ومن اقتداره على فهم ساير الاخبار وعلاج التعارض ومن انه هل يكتفي بالمعالجات المنصوصة او يتعدى عنها ومن فهم ما يتعلق بالتخصيص وهذا حال ما يتعلق بالخارج واما المتن فالمعلوم من الالفاظ ليس الا المعاني العرفية في هذا الزمان او اللغوية فيحتاج في فهم المراد الى ان يعرف ان الاصل اتحاد العرفين ام لا ورب ما كان اللفظ منقولا او مشتركا او غير ذلك فلا بد له من دفع تلك الاحتمالات فان قلت لو كانت هناك قرينة او اشتراك او تجوز لبينه الشارع قلنا لا بد من معرفة انه يجب عليه ذلك البيان وانه يجب عليه حفظ بيانه من السقوط ثم ربما كانت القرينة موجودة وخفيت عليه فلا بد له ان يعرف انه هل هو مكلف بقدر فهمه ام لا و ربما كان في   لفظ لم يعرفه اهل العرف فلا بد له ان يعرف ان قول مثل صاحب الصحاح كاف في معرفته ام لا واذا تعارض قول اللغويين فما العلاج الى غير ذلك ثم معرفة شيء مما ذكر هل يمكن بدون تبحر وتدرب في العلوم والمقدمات وبدون قوة قدسية فكل من اراد عملا بحديث لا بد له من الاجتهاد ثانيها انه قد تكاثرت الايات واستفاضت الاخبار على ان الله سبحانه لم يدع شيئا مما يحتاج اليه الناس من الاحكام الا انزله في كتابه او بينه لنبيه واوضح لهم سبيله وبعد ذلك فاي حاجة الى بذل جهدهم في استخراج الاحكام وقوة وملكة ومقدمات وجوابه عدم المنافاة اذ يمكن توقف فهم الحكم منهما عليها اذ لم يثبت من الاخبار فهم كل احد الحكم منهما والحاصل انه لا تنافي بين كونهما جامعين لجميع الاحكام واختصاص فهمها منهما بنحو خاص بعد بذل جهده الا ترى ان الله سبحانه يقول ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين مع انه لا يفهم الاكثرون منه الا اقل قليل وقال سبحانه وما يعلم تاويله الا الله والراسخون وورد ان حديثنا صعب مستصعب وان في حديثنا محكما ومتشابها وان الفهم موقوف على معرفة لغات العرب ثم يصلح هذه الاخبار للرد على اجتهاد العامة من اخذ الحكم عن مقدمات عقلية وقياسية واستحسانية وراي من غير توسط كتاب وسنة ووردت في مقام الرد عليهم واما اجتهادنا فليس خارجا عن اخذ الحكم عن الكتاب والسنة بل هذه الاخبار حجة لنا لا للخصم لانه لا ريب في ان جميع الاحكام التي ذكرت في كتب الفروع ليست غير قليل منها ظاهرة من ظواهر القران والسنة فالمراد ان الجميع مما يمكن ان يستنبطه الماهرون بعد سعي وبذل جهد في

وجوه الدلالات من الصريحة والفحوائية والطابقية والتضمنية والالتزامية والايماء والاشارة والمفهوم والمنطوق وبالنص على العلة او اتحاد الطريق وتنقيح المناط او بالاجماع فان الحكم منه ايضا حكم من قول المعصوم الى غير ذلك ولا ريب ان الاستنباط على هذا النحو لا يمكن بدون الاجتهاد مع ان وجود كل حكم في السنة لا يتحقق وصوله الينا لان ائمتنا لم يتمكنوا من اظهار الجميع وما اظهروه لم يبلغ باجمعه لطول الزمان وعروض العوارض الينا وثانيها انه قد وردت اخبار كثيرة دالة على وجوب الاقتصار في اخذ الاحكام عن الائمة والمنع عن الاخذ عن غيرهم واخذ الاحكام من الاجتهاد اخذ من غير حجج الله وكذا اخذ العامي من المجتهد وجوابه انه لا ينافي توقف اخذ الاحكام من كلامهم على العلم بمقدمات وبذل الجهد واستفراغ الوسع لان حديثهم صعب مستصعب لا يحتمله كل احد وفيه عام وخاص ومطلق ومقيد ومحكم ومتشابه فلا بد من بذل المجهود ليستنبط منه المقصود وهل يقول المجتهد بصحة اخذ الاحكام من غير حجج الله وهل يدل هذه الاحاديث على استنباط حكم الله من اقوالهم لا يتوقف على شيء فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ثم تلك الاخبار صالحة للرد على اجتهاد العامة حيث لا يقتصرون فيه في اخذ الاحكام عن كلام الحجج وثالثها انه لو كان اخذ الاحكام موقوفا على النحو والاجتهاد وتلك المقدمات لبينها الائمة بل الاخبار الدالة على وجوب العمل باحاديثهم من غير ذكر اشتراط شيء يدل على عدمه وجوابه ان عدم تعرضهم لبيانها في الاخبار لكونها ملقاة الى الحاضرين وهم لتمكنهم من اخذ كل حكم مشافهة لم يكونوا محتاجين الى هذه المسائل والاحتياج انما نشأ في زمن الغيبة كيف مع ان علة ما يحتاج اليه اثبات حجية الخبر وما يتفرع عليها من الاحكام كما ذكرنا وهم غير محتاجين الى ذلك مع ان فهم انهم لم يبينوها وان ما لم يبينوه لاصحابهم يكون غير محتاج اليه محتاج الى الاجتهاد وخامسها طعن بعض القدماء على الاجتهاد فان الفضل قد بسط الكلام فيه وفي ابطاله في الايضاح وهو من قدماء الطائفة واجلائهم وقد ترجم عليه ابو محمد مرات وجوابه ان للاجتهاد في الاصطلاح اطلاقين احدهما ما يقول العامة ويعبر عنه وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالرأي ونحوه وثانيهما ما هو المعتبر عند الامامية وهو استفراغه في استخراج الاحكام من كلام الله سبحانه وحججه وطعنه على الاول والتوضيح ان الله سبحانه ارسل الى عباده رسولا وانزل معه كتابا اودع فيه علم الاولين والاخرين وما كان وما يكون الى يوم الدين واكمل له دينه واتم عليه نعمته وقرر له جميع الاحكام وامره ان يؤديها الى عباده ويبينها لهم تدريجا بحسب احتياجهم ومقتضى الحكم والمصالح ولذا كان تبيينها على سبيل التدريج ولما اراد الله عز شأنه ان يقبضه اليه امره بابداع ما لم يظهره من الاحكام الى وصيه وهكذا الى القائم

صلوات الله عليهم كما يدل عليه اخبار الجفر والجامعة وصحيفة علي وفاطمة ولما قبض النبي صار الناس فرقتين فرقة ضلوا عن الطريق ولم يعرفوا الوصي واخرى اخذوا بالحق فعرفوا معدن الشرع ثم الاولى لما لم يقولوا بكون الاحكام مخزونة عند الوصي وراوا ان من الافعال ما لم يرد حكم ظاهر بل راوا الاكثر كذلك وكانوا يعدون انفسهم من اهل شريعة سيد المرسلين بل يعد جماعة منهم انفسهم علماء واعلاما ومنارا واماما وكانت عوام الامة يرجعون اليهم ويسألونهم من الاحكام ومسائل الحلال والحرام وكانوا اسسوا الاساس حذاء اوصياء خير الناس فلم يمكن لهم الاقرار بالجهل والاعتراف به فذهبوا شمالا ويمينا وقالوا ظنا وتخمينا حتى مهدوا قواعد وقرروا اصولا جملا اوتجاهلا اعتقادا وعنادا ولم يكن شيء منها متخرجا من كتاب او سنة وربما وضعوا احاديث مشعرة بصحة بعض قواعدهم واولوا الكتاب العزيز بتاويلات موافقة لبعض اصولهم كما قالوا ان حجية القياس مفهومة من قوله سبحانه فاعتبروا يا اولي الابصار ثم بنوا اخذ الحكم من هذه الاصول والقواعد اجتهادا حتى ال الامر الى ان جعلوه مقابلا للوحي والتنزيل بل قد يخالف امراة ضعيفة العقل ناقصة الدين مع ولي رب العالمين العالم بحكم الاولين والاخرين بل يحارب معه في امر الدين فيأخذون لها بالاعتذار ويكون لها مجتهدة لعنة الله عليهم وعلى اجتهادهم فورود الاخبار على رد اجتهادهم وذمهم ولعنهم واخذ قدماء اصحابنا في ابطاله وافساده واما الثانية فلما اخذوا بالطريق المستقيم والمسلك القويم لم يحتاجوا الى شيء من ذلك بل كانوا ياخذون الاحكام من الاوصياء ويسمعون منهم الى ان غاب الوصي وكانت الاخبار متكثرة وحصلت الكذابة وواضعي الاحاديث وورد من الاخبار ما يعلم من غيره وحصلت الجاهات واشتباهات اخر وكان قد يورد من اوصياء خير الرسل قواعد لنقد الاخبار وترجيحها عند التعارض واستنبطوا من كلماتهم قواعد اخرى لرفع بعض الاشتباهات على سبيل العموم والكلية ولا ان ذلك النقد والتمييز ليس على كل شخص ولا يحصل لجهوله بل يحتاج الى تامل وفحص فسموا هذا الفحص والتامل اجتهادا وهذا الفحص مجتهدا للمناسبة اللغوية فالمنكر للاجتهاد لما غفل عن ذلك ورأى اشتراك المعنيين في التسمية ونظر الى ذم القدماء على الاجتهاد زعم انه هو هذا من غير بصيرة منه وتدبر في معنى الاجتهاد الذي يعبر الخاصة وغير تفرقة بين الاطلاقين واما معرفة علم الرجال فقد عرفت ان اكثر الاصوليين اشترطوها وتمسكوا بان الاجتهاد بدونها لتمسك بالاحاديث غير مقصود وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقل في حقهم انهم من الكذابين ولا شك في وجود رواية الكذب ومما لا يمكن الامتياز الا بالاطلاع على حال الراوي وانفس كتاب هل اهل العرف اذا اخبر واخبر عن شخص بواسطة او وسائط يتفحصون اولا عن حال الراوي وسلسلة

وكذبه واذا كان الامر كذلك مع وسائط قليلة في زمان قليل فكيف اذا كانت وسائط غير عديدة وايضا ورد الامر بالرجوع الى قول الاصدق والاوثق والاعلم عند التعارض ولا نعلم ذلك الا بمعرفة حال الراوي واكثر الاخباريين الى عدم الاحتياج اليها وذكروا له وجوها نذكر ثلثة منها مع ما يرد عليها على سبيل الايجاز لوضوح ردها ووقوع الا منها في كثير من كتب مشايخنا ورسائلهم ثم يردفه ببيان ما هو التحقيق عندنا احدها ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم وما كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة سنده اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقرائن مفيدة للعلم واورد عليه اولا بان من رواياتنا ما يدل على اعتبار الافقه والاعدل والاصدق فهذه ان كانت قطعية ثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة والا ناقض الدليل وثانيا بانه ورد في الاخبار علاج تعارض الاخبار بملاحظة السند وهو لا يكون الا في الاخبار الظنية اذ لا معنى لملاحظة السند بعد قطعية الصدور وثالثا ان من اخبارنا ما يدل على ان الكذابة قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم كانوا يدسون فيها فان كان جميع اخبارنا قطعية فهذه ايضا مندرجة فيها والا ناقض الطل اقول ويرد على الاول اولا ان للمستدل ان يختار الاول ولكن لا يلزم من كون هذه الاخبار قطعية الاحتياج الى علم الرجال اذ الثابت منها اعتبار الاصدق الواقعي او المعلوم الصدق منه او المظنون بالظن المعتبر شرعا وشيء منهما لا يحصل من علم الرجال اذ لا يحصل منه الا الظن بالا صدقية ولم يعلم اعتبار هذا الظن وثانيا ان مراد المستدل ليس ان جميع الاخبار التي كانت في العالم من زمن النبي الى الان قطعية الصدور كيف وفي الاحاديث ما يصرح بوقوع الكذب عليهم ووجود الكذابة بل مراده ان احاديثنا التي في ايدينا اليوم ووصلت الينا من ايدي المشايخ بعد الصرف والنقد قطعي الصدور وهذا لا ينافي ان يكون في زمان المعصوم اخبار غير قطعية والاخبار المشتملة على الرجوع الى الاعدل والافقه لا يدل على ان الرجوع في هذه الاخبار التي بايدينا وعمومها وان شملها ايضا الا انه يعارضه الجمود ان المراد الرجوع في الاخبار الغير القطعية ونحن ندعي قطعية تلك الاخبار ومنه يظهر ما يرد على الثاني ايضا الا امضا فان الى انه يمكن ان يكون اعتبار الاعدلية ونظايرها تعبديا وان كان بعيدا وكذا ما يرد على الثالث فانه لا يثبت من الاخبار ان الكذابة يدسون في كتب الصدوق والكليني والشيخ بل في بعض الاصول والمستدل يدعي ان ما احتمل ان يكون منها تركه الاصحاب والائمة عرفوه الكذابة فالذي بايدينا اليوم منقاة مصححة فالصواب في الرد منع قطعية الصدور وكيف وطرق القطع معلومة وليس فيها شيء منها والقرائن التي ذكرها غير كافية فان ومن جملتها انه كثيرا ما

يقطع بالقرائن الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافر في كتب احاديث اصحابنا اقول المراد بالقرينة التي ذكرها الحاصلة من غير جهة علم الرجال ان كان نقل الحديث عن المعصوم فذلك لا يدل على قطعية اصلا كيف والكذابون ايضا كانوا ينقلون الحديث الموضوع عنه وان كان تلقي الاصحاب اخبارهم فهو يرجع الى القسم الثاني من القرائن وان كان اعتماد الفقهاء والاعتماد على تصانيفهم فمع انه لا يعرف الا بعلم الرجال لا يوجد الا في حق نادر وان كان ما قيل من الاحتياط في الرواية مثل تردده بالفاظ المختلفين ومثل قوله فيما شك الظن انه قال كذا وامثال ذلك معينة فمع عدم تحقق مثله الا في نادر لا يكون جميع رجال سند جامعا لمثله او حصول القطع بعد القطع بما لا انتساب الى مثله واين يحصل ذلك لنا وعلى فرض كون الاصل الذي كان منه متواترا عند مثل الصدوق كيف نعلم انه نقل الرواية منه اذ لعله نقله عنه معنعنا من غير اصله مع ان ذلك ايضا نوع معرفة بحال الراوي فهو علم بحال الرجال فثبت المدعى وان كان غير ذلك فليس شيء اخر في ايدينا اليوم وايضا كون الرجل ثقة في نفسه بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء وهو لا ينافي كثرة السهو مع انه كثيرا ما يدلس المرء امره لترويج الباطل وقيل مراد المستدل بالراوي صاحب الاصل فحينئذ لا احتياج الى العلم بحال باقي السند اذا علم وجود الحديث في الاصول المنقول منه وقد كانت الاصول كلها او جلها موجودة عند الصدوق والعلم بعدم افتراء ارباب الاصول كلهم او معظمهم وبعدم افتراء الصدوق ليس بعزيز وفيه منع وجود جل الاصول عند الصدوق ولو سلمناه لا نسلم ان كل صاحب اصل ثقة فان مشايخنا صرحوا بكذب كثير من اصحاب الاصول وقالوا انهم كذابون ووضاعون او متروك العمل بما يختص بروايته كعلي بن ابي حمزة والسكوني والحسن بن صالح بن حي ووهب بن وهب القرشي ومحمد بن يحيى الهمداني وعبد الله بن محمد العلوي ومحمد بن علي الصيرفي ويونس بن ظبيان ومحمد بن سنان ونظايرهم ونسبوا كثيرا منهم الى الاضطراب والتخليط وورد انه الاصل والضعف وورد في حق كثير منهم ذموم وورد اخبار في ذم طائفة منهم ولعنهم ونسبتهم الى الكذب والافتعال الغير المحصور عند المتتبع في مثل كلمات الشيخ والكشي والنجاشي ومن لاحظ اقوالهم في ارباب الاصول يقطع بانه لم يظهر لهؤلاء المشايخ وثاقة ارباب الاصول ثم قال ومن القرائن تعاضد بعض الاخبار ببعض اقول تعارض ذلك تناقض البعض للبعض مع انه ان اراد الوصول الى حد التواتر فهو لا يوجد الا في غاية الندرة ولا كلام فيه وان اراد المطلق فهو لا يوجد الا في غاية الندرة ولا كلام فيه وان اراد المطلق فهو لا يوجب حصول

القطع مع ان الاخبار المتعاضدة المتحاذية في المعنى التي لا يكون مشتركة في شيء من رجال السند قليل الوجود قال ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية اقول نقل الثقة لا يوجب القطع لجواز ان يكون نقله لعلمه انه لم يثبت منه شيء كما يدل عليه قول الصدوق في اول الفقيه ولم اقصد فيه قصد المصنفين من ايراد جميع ما رووا بل قصدت الى ايراد ما افتي به سلمنا ان غرضه نقل ما كان صحيحا فاللازم منه الصحة عنده واني لنا بانه صحيح في نفس الامر سلمنا انه اراد الصحيح عند الكل فهو ليس بمعصوم وما ذكر من التاييد بكون التاليف للهداية فهو لا يوجب القطعية وانما يوجبه لو لم يجز العمل بالاحاد الا ترى ان كثيرا من العلماء ذكروا في كتبهم ما لا يفيد الا الظن كالشهرة والاجماع المنقول وما ذكر من تمكنهم من استعلام حال الماخذ بطريق القطع فهو تم غاية الامر التمكن الظني ولو سلم فهو في الجميع غير تم هذا مع ان العلم بكون الراوي كما ذكره من علم الرجال قال ومنها ان يكون راويه احدا من الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اقول معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال مع انه يدل على عدم قطعية الاخبار عند القدماء حيث صححوا اخبار هؤلاء بالاجماع على الصحة مضافا الى انه اجماع منقول غير موجب للقطع وايضا هؤلاء الجماعة في غاية القلة لا يكاد يوجد حديث جميع رجاله منهم مع الاختلاف فيهم وفي المراد من الصحة في هذه العبارة ثم عد قرائن اخرى ككون الرواة من الذين ورد في شانهم انهم ثقات مامونون وامناء الله وكوجوده في احد الكتب الاربعة حيث اجمعت مشايخهم على صحة احاديث كتبهم او انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها اقول قد ظهر ما فيهما ايضا مما سبق فان كون الراوي ممن ذكر يعلم من علم الرجال وما ورد في شانهم اخبار احاد ولو سلم فنفي تعمد الكذب ولو سلم فيدل على صدقهم خاصة دون الوسايط مع كونهم قليلين وتصحيح المشايخ لا يدل على القطعية بل ولا توثيق الراوي اذ صحة الخبر عندهم اقترانه بامور لا يفيد القطع اصلا بل الصحة باصطلاح المتاخرين غير مستلزم للقطعية ايضا وحكمهم بالقطعية ايضا لا يدل على القطع الذي يريده الا ترى ان الشيخ جعل في اول حال الخبر الذي وافق ظاهر القران قطعيا مع ان تصحيحهم يمكن ان يكون بالاجتهاد وكيف يمكن ان يكون مرادهم القطعية مع طرح مصنفيها كثيرا اخبارها بضعف الراوي وجهالته والصدوق كثيرا يرد الخبر ويقول انه ضعيف بانه تفرد به فلان او الاصل فيه فلان او انه غير مسند وكذا الشيخ كما يظهر لمن نظر في كلامه في بحث المتيمم يصلي بتيممه صلاة الليل والنهار وفي اخر باب وقت زكاة المال وفي باب من احل الله من النساء وفي بحث المحتلم الخائف على نفسه

وفي صافي باب طواف النساء وباب تاثيل المراة وفي بحث في باب صوم التطوع الى غير ذلك وبالجملة دعوى قطعية جملة الاخبار مما يكذبها البداهة ويدل على بطلانها شواهد غير عديدة لا فائدة معتد بها في ذكرها لوضوحها ولاطناب كثير من مشايخنا شكر الله مساعيهم الكلام فيها فالاقتصار على ما ذكر اولى وبمحافظة الوقت احرى واعلم ان بعض الاخباريين لما راى ظهور بطلان دعوى قطعية الاخبار بالمعنى المذكور قال ان المراد بالقطع والعلم هو ما يطمئن به النفس اي العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط بل وبغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القراين على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام ولا ينافيه هذا تجويز العقل خلافه والحاصل ان هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت سميته ظنا وان اردت قلت له علما فالنزاع لفظي اقول هذا هو الذي يعبر عنه بالجزم وهو الذي يمكن ان يتغير ويتبدل ويزيد وينقص بعد تغير وتبدل في حال العالم وقد يكون المرء جازما بامر بسبب عدم التفطن بالاحتمالات او باعتبار دها ينقص بالتفطن باحتمال بعيد احتمال ان يتساوى الطرفين وما ذكر من ان الشارع اعتبر مثل ذلك عرفا ولغة ولانه لولاه لزم التكليف بما لا يطاق واما ما ذكر من ارجاع النزاع لفظيا فهو ليس كذلك اذ المجتهدون لا يقولون بحصول ذلك الجزم بصدور جميع الاخبار التي في ايدينا عن المعصوم بعد ملاحظة تلك الاختلالات والاختلافات وان قالوا بحصوله بالنسبة الى طائفة منها قليلة بسبب التعاضد بالقراين وبامكان حصوله بالنسبة الى الجميع لمن لم يتفطن بتلك الاختلالات وكيف يكون النزاع لفظيا مع ان هذا العلم ايضا مناف للاحتياج الى علم الرجال ثم ان بعض المتاخرين من الاخباريين بعدما حكم ببطلان دعوى القطعية قال ان تلك الاخبار قطعية العمل وان اشتملت على ما ليس بحق ايضا ونفى الاحتياج الى علم الرجال لاجل ذلك في غير المتعارضات حيث خص قطعية العمل بغيرها واورد عليه بانه ان اريد قطعية العمل بالجميع فهو وان اريد في الجملة فمسلم ولكنه لا ينفي الاحتياج الى علم الرجال اذ يجوز ان يكون ما يقطع العمل به ما يحصل الظن لاجله بعد الصرف والنقد والناشئ من تتبعهم ان في علم الرجال شبهات واختلالات ويرد على الضوابط المقررة فيها اشكالات لا يمكن ان يحصل منها ظن ولو حصل في بعض المواضع فهو ضعيف لا دليل على اعتباره منها انه وقع الاختلاف في اسباب الجرح والتعديل وفيما يعلم به العدالة وما يزيلها وليس مذهب قدماء علماء الرجال في ذلك معلوما وتوثيق المتاخرين يبتني على توثيق القدماء وجرحهم مع انه لا بد في الاعتماد على تعديل العدل وجرحه من العلم بالموافقة وهو مما لا يكاد يمكن حصوله ومنها ان كثيرا من الرجال كان على خلاف الحق ثم رجع وبعضهم كان بالعكس والقوم يجعلون روايتهم من

الصحاح مع انه لا يعلم انها صدرت عنهم في اي الحالين ومنها انا لعدالة التي اعتبرها المتاخرون اعني الملكة مما لا يجوز اثباتها بالشهادة وخبر الواحد لانهما لا يجريان الا في المحسوس ومنها ان شهادة فرع الفرع مما لا يقبل ومنه شهادة الظن لكن علماء الرجال اذ ان الشيخ والنجاشي والكشي لم يلقوا اصحاب الصادق والباقر عليهما السلام ولا من ادركهم بل ولا اصحاب غيرهما من الائمة ومنها ان اكثر اسماء الرواة مشترك بين الثقة وغيرهم والتمييز في كثير منها غير ممكن وفيما يمكن انما يحصل من ملاحظة الطبقات وهو ضعيف لا يمكن التعويل عليه ومنها انه كيف يحصل العلم بعدم سقوط جماعة من رجال السند من البين ومنها ان كثيرا ما يذكر جماعة من الرجال بالطف وبعد التتبع يعلم انه سهو ومنها انه حكم الحاكم بتعديل المعدلين وجرح الجارحين حكم لشهادة الميت وهو غلط وبعد تحقق هذه الشبهات كيف يحصل العلم من علم الرجال ولو حصل ظن ضعيف ايضا فما الدليل على اعتباره واجيب عنها بما محصله بعد دفع وجوه الاختلالات بمنع الحاجة الى العلم بمذهب المعدل والجارح من علماء الرجال استنادا الى انهم عالمون بالاختلاف وهم في مقام البيان لمن لا يجوز له تقليدهم فيريدون ما يكفي عند الكل كما مر في بحث الاجماع المنقول ومنع كون تعديلهم وجرحهم من باب الشهادة وقلة الراجعين من الحق او اليه ومنع عدم جريان الشهادة او الاخبار في غير المحسوسات خصوصا اذا كانت له اثار محسوسة وبعد تسليم الاحتمالات ان المناط والمعول في الفقهيات هو الظن واللازم على الفقيه استفراغ الوسع في تحصيله ولا شك ان شيئا مما ذكر لا ينافيه والثالث ان المتتبع يعلم ان بناء القوم في العمل بالاخبار دائر مدار حصول الظن فلا حاجة الى علم الرجال بل المتبع هو حصول الظن الخبري واجيب تارة بمنع ذلك واخرى بقبوله وجعل المناط هو الظن الحاصل بعد الفحص عن امارته ومعارضاته ويمكن ان يكون خبر بحيث يحصل منه الظن ويزول بعد ملاحظة سنده او بالعكس وقد ذكروا وجوها اخر لا فائدة في ذكرها لذكرها في كتب القوم ووضوح ردها وقبولها بعد الاطلاع على ما ذكرناه ثم اقول هذا محصل ما ذكروه في هذا المقام وان اشتهيت التحقيق فاستمع لما اتلوه عليك فنقول ومن الله عز اسمه التوفيق انه لا شك ان الاحتياج الى علم الرجال ليس الا لمعرفة حال الرواة فاللازم تحقيق انه هل يحتاج الى معرفة حالهم في العمل بهذه الاخبار ام لا فنقول لا يحتاج الى معرفة احوالهم الا باحد الاعتبارات الخمسة الاول باعتبار دلالة دليل خارجي على اعتبار صفة في راوي الخبر من اسلام او ايمان او عدالة او غيرها ليعمل بخبره حتى يكون حجية مشروطا بوصف ووجب الفحص عن وجوده وعدمه كما هو مذهب اكثر المجتهدين من اصحابنا الثاني باعتبار ان يكون ما ثبت حجيته من الاخبار ما كان راويه جامعا لشرايط معينة ان يكون

دليل حجية الخبر غير دال الا في خبر من كان جامعا لتلك الشرايط الثالث باعتبار دلالة الاخبار الواردة في علاج التعارض على اعتبار الاعدلية والاوثقية والاصدقية فيجب معرفة المتصف لهذه الاوصاف وهذا ما ذكره بعض المتاخرين والرابع باعتبار اشتراط العمل بالخبر على حصول الظن وتوقف حصوله من الاخبار على اتصاف راويها باوصاف خاصة والخامس باعتبار ان الواجب في الاحكام وان لم يكن سوى تحصيل الظن ولكن يجب التحري في تقويته ولا شك ان كلما كان الراوي اعدل واوثق واصدق يكون الظن الحاصل من خبره اقوى واتم ولا يتم شيء من هذه الاعتبارات اما الاول فلانه انما يتم لو تم شيء من الادلة الخارجية في الدلالة على اعتبار واحد من الاوصاف التي اعتبروها في الرواة ولا يتم شيء منها كما بيناه مفصلا في بحث الاخبار من هذا الكتاب ومن كتابنا المسمى باساس الاحكام وشرحنا على تجريد الاصول على انه لو تم لدل على اعتبار الوصف الواقعي او المعلوم ولا يحصل من علم الرجال الا الظن الذي لا دليل على اعتباره واما الثاني فلانه لا دليل تاما على حجية الخبر يكون مختصا بخبر من كان فيه وصف من الاوصاف التي ذكروها بل لا اشعار في دليل على الاختصاص بوصف كما لا يخفى على من لاحظ ادلة حجية الاخبار وما يتوهم اختصاصه هو الاجماع ولو كان المستند في حجية الخبر الاجماع لم يثبت منه شيء ينفع في الاحكام كما ذكرناه في موضعه واما الثالث فان المعتبر في علاج المتعارض في التعارض هو المنصوص كما ياتي ولم ينص على اعتبار الاعدلية والاوثقية ومثلها الا في روايتين احدهما لا دخل لها بعلاج تعارض الخبرين وانما هي في تعارض الحاكمين والاخرى لا حجية فيها كما ياتي في بحث التعادل والترجيح مع انه لا يحصل من علم الرجال ما يدل عليه كما مر ويأتي واما الرابع فهو انما يتم فيما لم يحصل فيه من خبر الثقة ظن يساوي الظن الحاصل من ملاحظة احوال الرجال واقوى منه واما اذا كان مقترنا بقرينة خارجية موجبة لحصول الظن الكذائي فلا يكون حاجة الى معرفة احوال رجاله والاخبار التي في الكتب المعتبرة من اصحابنا موجب لحصول الظن مطلقا وما في غير الكتب لا يفيد ملاحظة احوال رجاله لعدم ثبوته من صاحب الاصل حتى يفيد ملاحظة ما بعده ومراده من الكتب المعتبرة ما كان جامعا لوصفين احدهما كون صاحبه ثقة ضابطا متدينا بدينه عالما بوجوه صحة الخبر ومتمكنا من تمييز صحيح الحديث عن غيره لقرب عهده عن الازمنة القريبة للمعصوم وكان ذلك معلوما بالعلم العادي لا بمثل ما يعلم من الرجال وثانيهما ان يكون الاصل ثابتا من هذا الشخص ثبوتا عليا وذلك مثل الكتب الاربعة بل بعض اخر من غيرها ايضا كالخصال والعيون والعلل والاحتجاج وامثالها وانما قلنا ان الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة لاصحابنا مفيدة للظن

لانها كما صرح به جمع من اصحابنا انما وصلت الينا بعد ان سهرت العيون في تصحيحها وذابت
الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا في تنقيتها الاولاد
والنسوان كما هو ظاهر على من تصفح الاخبار وتتبع عن الكتب المدونة في تلك الاثار ويستفاد
منها على وجه يقرب العلم انه كان داب قدمائنا المعاصرين لهم ع الى وقت المحدثين الثلثة
في ما يزيد على ثلثمائة سنة ضبط الاحاديث وتدوينها في مجالسهم او المسارعة الى اثبات ما
يسمعون خوفا من تطرق السهو والنسيان وعرض ذلك عليهم وقد صنفوا الاصول الاربعمائة من
اجوبتهم وما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزموا بصحته وقد عرض على القائم ع كتاب عبد الله بن
علي الحلبي فاستحسنه وعلى العسكري ع كتاب يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان فاثنى
عليهما وكانوا يوقفون شيعتهم من احوال الكذابين ويامرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد
من جهتهم على الكتاب والسنة ويستبعد ان ثقات اصحاب الائمة اذا سمعوا من ائمتهم مثل
ذلك ان يستحلوا بعد ذلك نقل ما لا يثقون بصحته مع ان ما يظهر من بعض الاحاديث ان الا
خبار التي يدسونها انما كان من احاديث الكفر والزندقة والاخبار بالغرايب ومن علم سيرة
الاصحاب يعلم ما ذكر حتى انهم شددوا الامر في ذلك حتى ربما تجاوزوا الحد بل كانوا يجانبون
الرجل بمجرد التهمة بذلك كما وقع لمحمد بن عيسى مع البرقي وسهل بن زياد ومن القطا انه مع
شهرة الامر في معدودين لا يعتمد احد ممن اطلع على احوالهم على رواياتهم الا بعد اقترانها
بما يوجب صحتها وقد نقل الصدوق في العيون حديثا في سنده محمد بن عبد الله المسمعي فقال
كان شيخنا ابو الوليد سيء الراي فيه وانما اخرجنا هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان
في كتاب الرحمة وقد قراته عليه فلم ينكره ورواه لي فانظر الى شدة احتياطهم في عدم نقل ما لا
يثقون به الا مع انضمام القرائن وكانوا ما يستحلون الرواية بمجرد الوجدان بل يروون
ما روي لهم اما سمعت ان ايوب بن نوح دفع دفترا الى حمدويه فيه احاديث محمد بن سنان
فقال ان شئتم ان تكتبوا ذلك فافعلوا فاني كتبت عن محمد بن سنان ولكني لا اروي لكم عنه
شيئا فانه قال قبل موته كل ما حدثتكم به لم يكن لي سماعا وانما وجدته وبالجملة من اطلع
على اهتمام السلف في صرف الاحاديث ونقدها يحصل له الظن بصدق ما دونوه بل نقول
لو لم ندع العلم ندعي الظن المتاخم له بان الثقة الثبت الضابط العالم اذا جمع كتابا في الا
حاديث في زمان يكثر فيه القرائن بل يمكن تحصيل العلم غالبا سيما مع وجود الاصول المعتبرة
المعروضة على المعصوم المختلفة من ايدي الثقات العدول ويريد كونه مرجعا للناس و
دستورا لهم ويقرب زمانه عن زمان الحجة ويتمكن من تمييز الصحيح عن الفاسد لا يجمع الا ما هو

صحة

صحة سيما مع شهرة الكذابين واجتناب الرواة عنهم وهل الظن بصحة تلك الاخبار من هذه
الجهة ادون من الظن الحاصل من قول المعدلين بالاطلاق من جهة ما قالوا انه لما كان في مقام التهمة
لم يعتنوا فظن انه اراد من العدالة ما يقبل الكل ثم اذا انضم مع ما ذكرنا شهادة جمع من العدول على
صحة تلك الاخبار او الاجماع على العمل بها يصير الظن اقوى انظر الى الشيخ الاجل ابي جعفر الطوسي
يقول اني وجدت الفرقة المحقة مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودو
نوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه وهذا السيد السند المرتضى يقول في جواب
المسائل التبانيات اكثر اخبارنا المروية معلومة مقطوع على صحتها وصدق رواتها ذهب قوم
للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها في الكتب من طريق الاحاد وقال شيخنا الشهيد في ذكرى كتب
اجوبة مسائل ابي عبد الله ع اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف ودون من رجاله المعروفين اربعة
الاف رجل وكذلك مولانا الباقر ع ورجال باقي الائمة ع مشهورون معروفون ولهم مصنفات
مشهورة فالانصاف يقتضي الجزم بنسبة ما نقل عنهم اليهم وقال شيخنا الشهيد الثاني في شرح
الدراية قد كان استقرار الامامية على اربعمائة مصنف سموها اصولا فكان عليها اعتمادهم
فتداعت الحال الى ذهاب معظمها ولخصها جماعة في كتب خاصة واحسن ما جمع منها الكافي
والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه وقال صاحب المعالم ان اثر الاجازة بالنسبة الى
العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا فانها متواترة اجمالا
والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيها غالبا وقال
شيخنا البهائي في وجيزته ان جميع احاديثنا الا ما ندر ينتهي الى ائمتنا الاثني عشر الى ان
قال وقد كان جمع قدماء محدثينا من كلام ائمتنا في اربعمائة كتاب تسمى اصولا ثم تصدى جماعة
من المتاخرين لجمع تلك الكتب وترتيبها تقليلا للانتشار وتسهيلا على طالبي تلك الا
خبار فالفوا كتبا مضبوطة مشتملة على الاسانيد المتصلة باصحاب العصمة كالكافي ومن لا يحضره
الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والامالي وعيون الاخبار و
غيرها وقال الفاضل التوني ان احاديث الكتب الاربعة ماخوذة من اصول وكتب معتمد معول
عليها كان مدار العمل عليها عند الشيعة وكان عدة من الائمة عالما بان شيعتهم يعملون بها
في الاقطار والامصار وكان مدار معاملة الحديث وسماعه في زمن العسكريين ع بل بعد
زمن الصادق على هذه الكتب ثم اذا انضمت مع ذلك شهادات المشايخ انفسهم يقرب الظن من
العلم او لا تسمع قول الصدوق في اول الفقيه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته
واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة

عليها المعول واليها المرجع وقال ثقة الاسلام في اول الكافي في جواب من التمس عنه التصنيف
وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم و
يرجع اليه المسترشد ويا خذ منه من يريد علم الدين والعمل بالاثار الصحيحة عن الصادقين الى
ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سالت وبالجملة من نظر الى ما ذكرنا والى شهادات
المشايخ والعلماء يظهر له صحة ما ذكرنا الا ترى ان المورخين الذين يولفون كتابا في التاريخ
مع عدم ربط بعمل وحكم شرعي ومع عدم كونهم في تلك المثابة من الوثاقة والعلم اذا اراد
واذكر شيء لا بد كونه الا بعد ثبت وحصول ظن بصحته وكذا تامل في نفسك اذا اردت
جمع اثار شخص لا يلتفت الا الى ما غلب على ظنك صحته فكيف ظنك بالعلماء الذين هم امناء
الدين وحملة احكام الله تقدس ذكره سيما اذا كان ما يجمعون مما يعلمون ان جميع الخلائق
يرجعون اليه ويتمسكون به في الدين ثم لا تتوهم عدم حصول الظن بصحة روايات كتب المشايخ
لان فيها ما يعارض بعضها بعضا او ينافيه او لم يعمل به او يخالف للاجماع او الكتاب وكذا نرى
بعض المشايخ لم يعمل بما في كتاب بعض اخر اورده لان صحة الاحاديث لا ينافي شيئا مما ذكر لان
المراد بصحتها كونها مقطوعة الصدور او مظنونة ولا تنافي بين صدوره وبين قصد ورود ما
يعارضه في نظرنا لان دواعي الاختلاف كانت كثيرة فان الائمة كثيرا ما يتقون على انفسهم
المقدسة واصحابهم في بيان الاحكام فيحكمون لهذا خلاف ما يحكمون للاخر وايضا لكثير
من الاحاديث معاني وتاويلات لا تصل اليها عقولنا وايضا ربما يحكمون على شخص بحكم لمدخلية
بعض خصوصياته كما يظهر من رواية الصدوق ط ه عن خالد بن بياع القلانس في رجل محرم اتى
اهله وعليه طواف النساء وقد صرح بذلك الشيخ ط ه في العدة ومن هذا يظهر وجه عدم
قدح مخالفة الاجماع والكتاب ايضا في حصول الظن بالصحة واما عدم عمل الراوي او غيره من
المشايخ فيمكن ان يكون من اجل ظن عدم الدلالة او العثور على معارض راجح في نظره او مثل
ذلك فان قيل ان احاديث تلك الكتب ما قد صرح مولفه بوهنه وضعفه فكيف يكون الجميع
صحيحا قلنا مرادنا من صحة الجميع ما لم يكن دليل من الراوي على ضعفه والا فالامر فيه واضح بل
تصريحهم في بعض المواضع ببعض شوايب الحديث قرينة على خلو ما لم يصرحوا فيه به عنه واذ
عرفت ذلك تعلم انه اذا كان المناط في حجية الحديث هو الظن لم يكن حاجة الى ملاحظة احوال
رجاله لحصوله بدونها نعم اذا كان القدماء منا كالموجودين قبل زمان المحمدين بل في زمانهم
ايضا ربما يحتاجون الى معرفة حال الرواة لان في تلك الازمنة لم يكن الاحاديث محصورة في المدونة
وما كانت منها مدونة لم يكن الجميع منتقدا منسوبا الى الثقات المتورعين بل كان الناس ينسبون

عمدا

عمدا الى المعصوم بل كان المعصوم في الاكثر ظاهرا وكان تحمل الروايات موجودين في غاية الكثرة
ولم يكن كل خبر مقرونا بقرينة دالة على صحته فكثيرا ما كانوا يحتاجون الى ملاحظة حال الرواة لحصول
القرينة او ودمه لا قرينة معه والحاصل ان مقصودهم كان تحصيل القرينة والظن بصدق الخبر وكان
ملاحظة حال الراوي ايضا احد طرق الظن ثم لحقهم قوم من العلماء وتكلموا في شرايط العمل بالحديث
من حيث هو حديث من غير تخصيص بحديث بل ارادوا بيان موجبات الظن فقالوا ان من شرطه ملاحظة
حال الراوي ولم يقصدوا ان ذلك لازم مطلقا حتى في خبر يظن صدقه من قرينة اخرى اكثر مما يظن
من حال الراوي بل كان غرضهم ان الخبر المجرد عن جميع القرائن يجب ان يكون راويه ثقة مثلا حتى
يكون منضما مع قرينة ايضا ثم المتاخرون عنهم الموجودون في زمان انقراض الرواة والكتب المجهولة
اربابها راوا طريقة القدماء في النظر الى الرواة مطلقا ولاحظوا كتب القوم ورايهم وراوا انهم
ذكروا للعمل بالاخبار شرايط فزعموا ان ذلك في كل خبر واي رواية ولم يتفطنوا بانه لا شك في انه
لا يعتبر في العمل بالخبر العلم بصدوره والا لما امكن العمل بخبر فيه واشترط غالبا بل المعتبر هو الظن
بالصدق باي نحو كان واي طريق حصل ولذا ترى القدماء يذكرون في مقام ذكر قرائن صحة الخبر
امورا غير مفيدة الا للظن كوجوده في اصل مشهور ويجعلون واحدا منها كون الراوي ثقة ولذا
ترى المتاخرين يعملون بالضعيف المنجبر بالشهرة او بمراسيل من ظن انه لا يرسل الا عن ثقة او انه
من مشايخ الاجازة او ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وشبه ذلك ولم يتاملوا في ان
الظن الحاصل من نقل الثقة العالم المتدين في كتاب ليس بادون من ظن حصل من تعديل ارباب
الرجال سيما اذا كان الناقل في غاية الورع عالما بما ورد من شدة الاحتياط في رواية الاخبار
وان من رواتها من لا يحل نقل رواية مجردة وكان متمكنا من تحصيل القرائن سيما مثل الكليني الذي
كان في زمن الغيبة الصغرى وخالط النقباء عشرين سنة وكان متمكنا من استعلام حال الروايات
عن الصاحب بل كما قيل عن العسكري ع وكانت الثقات المتشرفون بلقاء المعصومين موجودين
لا سيما اذا استشهد بان ما ذكر من الاثار الصحيحة عن الصادقين ع او بانه لا يذكر الا ما يعتقد بصحته
او بانه حجة بينه وبين الله او بانه جمعه للتدين به او لهداية الناس وامثال ذلك سيما مع ملاحظة
اهتمام الاقدمين في ترك الرواية عن غير الثقة ولا انضمت مع خبر في سنة حتى قال النجاشي في جعفر بن
محمد بن مالك بعد حكمه بضعفه ولا ادري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة ابو علي بن همام وشيخنا
الجليل الثقة ابو غالب الزراري وقدحت في علي بن الحسن الطاطري ولكن في الفقه رواها
عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم فلاجل ذلك ذكرناه وقال ابن الغضايري في محمد بن فرات
ضعيف بن ضعيف لا يكتب حديثه الا على غير ذلك وقد رووا عن الصادق ع انه قال اتقوا الله ولا تقولوا

الكذابين وهل تجد من نفسك اذا اردت جمع كتاب وسهلت بمثل ذلك هل تجمع الا ما يكون
حجة عندك لا اقول انه يحصل بذلك العلم بحجية جميع تلك الاحاديث بل غرضي انه يحصل الظن
القوي او المتاخم للعلم والاقوى من الظن الحاصل من انجبار الضعيف بالشهرة ومن نقل
الكشي الاجماع على تصحيح الرواية او الشيخ ان فلانا لا يرسل الا عن ثقة ومن الظن الحاصل من
شهادات علماء الرجال سيما مع انهم محصورون لم يلاقوا جميع سلسلة سند بل كان بالا
خبار مع انه لا يتحقق حديث لم يعارض تعديل جميع رواته جرحا فيحتاج الى الظنون الاجتهادية
سيما مع ان امر العدالة مختلف فيه والمشهور بين القدماء انه ظاهر الاسلام او حسن الظاهر
ولا نعلم قدر المراد لهم من حسن الظاهر وهل يكتفى باطلاقهم في التعديل الا لاجل حسن الظن
بهم بانهم لما جمعوا كتابا بالهداية العلماء مع ان امر العدالة مختلف فيه فلا يريدون الا
ما قبله الكل وهل يكتفى بتعديلهم مع انه كان ظنيا الا بمثل ذلك فكيف لا يكتفى به في نقل
الاحاديث مع تصريحهم سيما ان جامعي الاحاديث كانوا اعلم واتقى واقدم والاحتياط
في امر الحديث اشد واكثر خصوصا مع ان سبب جمع الحديث ليس الا للعمل واما نقل الرجال
فقد يكون لغرض اخر ويظهر من الشيخ طاب ثراه انه كتب فهرسته او رجاله لاجل طعن العامة
بانه لا راوي لكم وكثير منهم صرحوا بان مطلوبنا ذكر مولفات اصحابنا هذا كله مع ما نرى في
العدالة من اختلاف شديد لا يكاد تجد قول ثلثة او اثنين من القدماء فيها مع انه يمكن
ان يكون التعديل من قبيل الشهادة فيجب ان لا يكتفى فيه بالكتابة وشهادة فرع الفرع
والقول بانه اخبار لو تم فانما هو بظنون اجتهادية موقوفة على ظنون اخرى هذا مع ما نرى
من كثرة الاختلاف في الجرح والتعديل ووقوع الخطاء والغفلة منهم مع ان من المزكين
لم يعلم عدالتهم بل ظهر عدم ايمانهم كابن عقدة وابن فضال مضافا الى ان نفي الواسطة
المحذوفة وتعيين المشتركات يكون غالبا بظنون ضعيفة جدا وامور اقناعية ولذا قال السيد
الصدر بعد تقسيم كتب اخبارنا الى اقسام ثلثة ان ملاحظة السند في القسمين الاولين و
تحصيل الظن به مما في كتب الرجال لا طائل تحته واما الاخير فبفضل المولف وعدالته وحكمه
وشهادته بصحة احاديث كتبه يفيد ازيد مما يفيده علم الرجال وبالجملة بعد جعل المناط في
حجية الاخبار هو الظن فان قلت لا يحصل من تلك الاخبار المدونة في الكتب المعتبرة الظن
مع تلك القرائن والامارات الواضحة وضم الشهادات فكيف نقول بحصوله من تعديل علماء
الرجال المشوب بانواع الاختلافات المبتني على امور استحسانية اقناعية وان قلت
يحصل الظن منها فما فائدة ملاحظة علم الرجال وان قلت فائدتها تقوية الظن فهو يرجع الى

الاعتبار

الاعتبار الخامس وفيه منع وجوب تحصيل الظن الاقوى وما الدليل الذي يدل على ان الخبر
الذي هو حجة هو ما يكون ظنه اقوى من غيره مع انه لو احدث بغير الاقوى ايضا مع عدم المعارض
ينتفي فائدة علم الرجال ايضا وان تركته فيلزم الاقتصار على نادر من الاخبار اذ لا يوجد خبر الا ويوجد
اقوى منه في افادة الظن ايضا هذا وبما ذكرنا وبملاحظة ان احدا من علمائنا لم يقتصر في الاستنباط
على الصحيح يظهر انه ليس عدم الاحتياج الى علم الرجال مخصوصا بنا وبالسالكين مسلكنا الظن بل
الاكثر المستدلين بالايات والمشترطين لبعض الاوصاف ايضا كذلك لان من علمهم بغير الصحيح من
الحسن والموثق او الضعيف المنجبر او من كان في سنده واحد ممن قال الكشي انه ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه او الشيخ انه لا يرسل الا عن ثقة وامثال ذلك واستدلالهم بحصول التبين بذلك
يظهر انهم يكتفون بالتبين الظني ولا شك ان ما ذكرنا من الوجوه اشد تبينا من هذه الامور ولا
ادري ان قول الكشي ان فلانا ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه او الشيخ انه لا يرسل الا عن ثقة كيف
يوجب التبين وقول الصدوق او الكليني ان الخبر صحيح او حجة فيما بيني وبين الله وسائر ما ذكرنا
لا يوجبه هذا كله مع ان اشتراط ما ذكروه من الاوصاف لو تم لم يستخرج من علم الرجال بالتقريب
الذي تقدم منا هذا ثم انه قيل بتوقف الاجتهاد على علم المعاني واخويه وهو المنقول عن المحقق
الثاني في كتاب اداب العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد المتوج البحراني في كتاب كفاية الطالبين
وعن السيد انه جعل الاولين من الشرائط وقيل الثلثة مكملة وقيل الحق ان بعض الاولين مما يتوقف
عليه كمباحث القصر والانشاء والخبر وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة ولو
جعلنا الافصحية من المرجحات ثبت الاحتياج الى الثلثة ورد بان اكثر مسائل هذه العلوم غير محتاج اليه
في الفقه وما ذكر فهو مذكور في كتب الاصول واما الافصحية فانما يوجب الترجيح لو اوجب العلم والظن
بكون الكلام عن المعصوم بحيث يعد مقابله موهوما ومثل ذلك في اخبار الفروع نادر ولا يخفى
ان ذكر بعض مسائله في كتب الاصول لغير ينافي للاحتياج فان ذكرها فيها لا يخرجها عن كونها من مسائلها والا
الحق ان ما يذكر في الاصول من هذه المباحث غير ما يذكر في العلوم الثلثة فانه ليس البحث عن الحقيقة
والمجاز كيف كان من البيان وان ما لاجله يدخل هذه المباحث فيها لغير محتاج عليه في الاجتهاد
كما لا يخفى على المطلع فالحق ان الثلثة من المكملات كالحساب والهيئة والطب والهندسة فان بعض
مباحث كل منها له مدخلية في الاحكام كالاربعة المتناسبة والخطائين والجبر والمقابلة من الاول
وما يتعلق بمباحث القبلة وكروية الارض من الثاني لمعرفة تقارب مطالع بعض البلاد مع بعض
وتباعدها ليترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غير ما هو في اخرى وكون الشهر ثمانية وعشرين
يوما لبعض الاشخاص ومعرفة العرق والمرض المبيح للفطر والتيمم واما الهامن الثالث وشكل

ان وجوب هذا الاعتقاد وجوب شيء ماخوذ من وجوب العمل وباعتباره والا فلم يكلف احد
بهذا الاعتقاد من حيث هو ولا يعاقب المكلف على عدمه زائدا على عقابه على عدم الرجوع
على القول بعدم العقاب على التبعيات واما ما ذكره القائل المتقدم من ان كما ان معرفة ان
الامام من هو من الاصول فكذا معرفة ان الحجة بعد الغيبة من هو ولا دخل لذلك في الفروع و
الثاني يجري مجرى الاول ففيه ان الفرق بينهما واضح لان كلا منهما وان كان من متعلقات
الاعتقاد الا ان وجوب معرفة الامام واعتقاده انه من هو تكليف اصلي ثابت بالعقل والنقل
مصرح به بخصوصه كما في الخبر المقبول عند الفريقين من مات ولم يعرف امام زمانه وهذا الاعتقاد
مكلف به ولو لم يكن حكم عملي وليس وجوبه ماخوذا من عملي بل قبول العمليات فرعه بخلاف وجوب
اعتقاد المتبع في الغيبة فانه لم يكلف به تكليفا اصليا وليس دليل على وجوبه مع قطع النظر عن
وجوب الرجوع الى العالم الذي هو حكم عملي ثم لما ثبت وجوب الرجوع يلزمه وجوب اعتقاد ذلك
فهذا حكم تبعي وقد عرفت ان الاعتقادات التبعية ليست من اصول الدين في شيء ثم ان فائدة الخلاف
في كون المسألة من الاصول او الفروع يظهر في جواز التقليد وعدمه فانه لما كان المناط في
الاصول هو الاعتقاد والاذعان فلا معنى للتقليد فيها واما ما سياتي من الخلاف في جواز
التقليد ولو لم يظن مطابقته للواقع اعلم ان مقصود من درج مسألة
جواز الرجوع الى المجتهد في الاصول الدين دفع شبهة هي انه لو كان من الفروع لكان استنباطها
من شان المجتهد فالعامي لا يمكنه الترجيح فيه لتوقفه على بلوغه رتبة الاجتهاد ولا التقليد لاستلزامه
الدور وبعد عده من الاصول يكون كل احد مكلفا بتحصيل الاعتقاد ولو من الدليل كما في
مسألة التوحيد والنبوة والامامة فان فهم ذلك ليس باصعب من فهم هذه مع ان الكل مكلفون
فيها بالاعتقاد اقول واما على ما ذكرنا من كون هذه المسألة من الفروع فدفع الشبهة بان
الفروع ينقسم تارة الى ضروري وغيره واخرى الى ما يستقل به العقل وغيره والذي يتوقف
على البلوغ الى رتبة الاجتهاد هو الاخير واما البواقي فلا ولا شك ان وجوب رجوع
الجاهل الى العالم الموثوق به من ضروريات الدين جرت به الطريقة من زمان النبي الى هذا
الزمان بل هو ضروري في كل دين وشريعة وايضا هو مما يحكم به عقل كل احد بعد علمه بكونه
مكلفا في الجملة الذي هو ايضا من الضروريات فهذه المسألة من قبيل وجوب الصلوة بل اولى
بالضرورة لحكم بداهة العقل بها ايضا فلا يتوقف على اجتهاد مع ان لنا ان نقول انا لا نسلم ان
كلما هو من الفروع يجوز فيه التقليد لم لا يجوز ان يكون مسائلها على قسمين قسم يجب فيه الاجتهاد
على كل احد وهو هذه المسألة وقسم لا يجب وهو غيرها ولا يرد ان العامي كيف يمكن له الاجتهاد

فيها

فيها لما مر من ان الاجتهاد فيها ليس باصعب من الاجتهاد في النبوة والامامة خصوصا كل واحد
من الائمة وبقاء صاحب الامر والعصمة وامثالها مع انه كل احد مكلف فيها بالاجتهاد مع ان
ماخذ هذه المسألة اسهل والبحث فيها اقل هذا مع انه اذا امكن الاجتهاد فيها على فرض
جعلها من الاصول كيف لا يمكن بعد عدها من الفروع هذا حال مسألة جواز تقليد الجاهل العالم
واما تفاصيلها كمسألة انه هل يجب الرجوع الى الاعلم ام لا وهل يتعين الحي ام يكفي الميت وامثالها
فلم يعلم معظمها يبلغ حد الضرورة بل لا بد اما من القول بوجوب الاجتهاد فيها على كل احد او بان اللازم
على العامي الاخذ بالقدر الضروري منها وهو الذي اتفق عليه الكل كالرجوع الى المطلق الا
علم الحي فانه يجوز هو له الرجوع الى غيره فيرجع اليه من باب التقليد ولكن هذا يجري فيما لم يقدر
قطعي واما ما ليس كذلك كمسألة ان المرجع هل هو المجتهد او الاخباري وامثالها فلا بد فيها من
القول بوجوب الاجتهاد والاخذ بما ادى اليه الدليل من تعيين احدهما او التخيير ولا يلزم فيه
عسر ولا حرج اذ احكم العقل بتخيير الجاهل في الرجوع بين عالمين لا يعلم تعين احدهما ليس بامر
صعب بل هو اسهل بكثير من كثير من المسائل الاصولية وسياتي بيان اتم لذلك هذا حال من
المطلع ان في العلماء مجتهدا او اخباريا مطلقا ومتجزيا وعالما واعلم الى غير ذلك او كان محتملا
عنده تفاوت العلماء واختلافهم واما من لم يتفطن بذلك وكان غافلا فلا تعرض فيما في حكمه الثالثة
في بيان محل النزاع في مسألة التجزي وتحقيقها انهم ذكروا ان ههنا مقامين الاول انه هل يمكن ان
يحصل لشخص جملة ما يتوقف عليه الاجتهاد في بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بان
يكون قادرا على استخراج بعض من الاحكام من الماخذ وحاصله انه هل يمكن تجزي الملكة والاقتدار
ام لا والثاني على فرض وقوعه فلو صح ان يجتهد في هذا البعض ويجوز له العمل بما يجتهد فيه و
يكون قوله فيه حجة لغيره ام لا فالاول واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل
دون الباقي فهو ليس بالتجزي المختلف فيه والمتحصل من ذلك ان ما تصور ان يكون محلا
للنزاع ثلثة تجزي الملكة وحجية اجتهاد المتجزي وتجزي الاجتهاد الفعلي وان ما يصلح محلا له هو
الاولان دون الاخير ويظهر من بعضهم ان الاول ايضا غير قابل للنزاع وهو بين قائل بانه غير
صالح للنفي وقائل بانه غير صالح للاثبات ولا يبعد ان يكون نزاعهما لفظيا كما ياتي بيانه ثم ان
الظاهر من كلام المعالم وحواشيه في تعريف الفقه وقوع النزاع في الاخير ايضا نعم الظاهر ان الخلاف فيه
لم يقع من الامامية بل ولا من مشاهير علماء العامة ايضا ولذا لم يذكره الاكثر في مولفاتهم و
لهذين الوجهين نحن ايضا نقتصر على ذكر الاولين في مقامين الاول في انه هل يجوز تجزي الملكة
والاقتدار وحصول مناط الاجتهاد بالنسبة الى بعض المسائل خاصة ام لا ويظهر من الاكثر نعم

المريض مثلا لترتب عليه ما لو باع به من الرابح وانما جعلت هذه من المكملات دون الشرائط لانه على الفقيه الا الحكم باتصال الشرطيات واما تحقق اطراف الشرطية فليس في ذمته كذا علل وعليه مواخذة والاولى ان يعلل بان شان المجتهد من حيث هو مجتهد استخراج الاحكام الكلية المتلقاة من الشارع عن ادلتها الشرعية دون الحكم في الجزئيات وان كان هو من شانه من حيث انه حاكم وليس شيء من المذكورات منها وان كان لها مدخلية في الحكومة ولذا عدت من المكملات

اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه ولنقدم مقدمات ينفعل في هذا المقام وغيره

تمل ما ملخصه ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين لا من اصول الفقه ولا من فروعه وهو يجري مجرى وجوب طاعة الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد غيبته من هو ولا دخل لذلك في الفروع فان المراد بها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق به في الجملة ولا في الاصول الفقه فانها المباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك منها بل معرفة حقيقة الاجتهاد ايضا ليس منها والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في الغيبة من مسائل اصول الدين التي تثبت بالعقل ايضا مثل المعاد ووجوب الامام فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بالامام فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقده اما بالنقل او بالعقل اما العقل فلان كل من يدخل في دين مثلا يعلم بالضرورة ان له احكاما كثيرة على سبيل الاجمال وان التكليف لم ينقطع وانه لا بد من يعلمها على التفصيل يمكن الرجوع اليه وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر والرجوع الى اصحابهم في الاحكام مع بداهة شركتنا مع الحاضرين اقول تحقيق المقام ان لكل شريعة ومذهب احكاما كثيرة مختصة بها او غير مختصة بعضها يعد من مسائل اصول الدين او المذهب وبعضها من فروعه ولا بد في التمييز بين مسائلها من مميز لها وتلك المسائل مختلفة من جهات شتى وليس جميع تلك الجهات صالحة لامتياز الاصول عن الفروع بل ما يحتمل مدخلية فيه امور الاول جهة الاعتقاد والعمل فان الاحكام بعضها محصورة بين الاحكام الخمسة صريحا او تضمنا ولها متعلقات هي مما يرد تلك الاحكام عليها وهي بكثرتها لا تخرج عن قسمين اما اعتقادي وعملي فكل حكم يرد على الاعتقاد فهي الاعتقاديات كوجوب اعتقاد التوحيد والنبوة والولاية وامثالها وكل حكم يكون واردا على العمل فهي بالعمليات كوجوب الصلوة والزكوة والحج ونحوها ثم قد يستلزم الاعتقادي حكما اخر عمليا كما ان وجوب اعتقاد نبوة نبينا صلى الله عليه وآله يستلزم وجوب طاعته وبالعكس كما ان وجوب الصلوة

يستلزم وجوب اعتقاده بل العكس مطرد ح فيمكن ان يكون الاحكام الاصولية ما كان متعلقة الاعتقاد مطلقا سواء كان لازما او ملزوما لحكم عملي ام لا والفروعية ما كان متعلقة العمل سواء كان لازما لحكم اعتقادي بمعنى ان جهة معرفة كانت تلك الملازمة فقط والا فكل حكم عملي لازم لحكم اعتقادي هو اعتقاد النبوة او لا يمكن ان يكون الاصولية ما كان متعلقة الاعتقاد بشرط ان لا يكون لازما لحكم عملي اي لا يكون معرفته بواسطة الملازمة بل كان نفسه حكما اصليا والفرعي ما كان غيره مطلقا وههنا احتمال ثالث هو ان يكون الاصولية الاعتقادات الاصلية والعمليات التابعة لها خاصة والفروعية غيرها والثاني من جهة مدخلية العقل وعدمه فان الاحكام على ثلثة اقسام ما ينحصر طريق ثبوته بالعقل وما ينحصر بالنقل وما يمكن اثباته بهما كاحكام الاوصياء وحرمة الكذب الضار ووجوب رد الوديعة وامثالها فيمكن ان يكون الاصولية ما كان من الاول والفروعية غيره ويحتمل ان يكون الطرفين معا من الاصول والثالث من جهة ضرورية الدين وعدمها فما كان من الاول يكون من الاصول والثاني من الفروع والرابع من جهة لزوم العلم فيه وعدمه فما يلزم فيه تحصيل العلم شرعا ولا يعذر جاهله يكون اصولا وما لم يكن كذلك يكون فروعا والخامس من جهة الحكم بالكفر في مخالفته مطلقا وعدمه والسادس من جهة كونه مبني لسائر التكليفات او اكثرها وكان كون ثبوتها موقوفا عليه وعدمه فما كان من الاول كوجود الباري ونبوة النبي وامامة الوصي وامثالها من الاصول وما لم يكن منه يكون من الفروع والسابع ان يكون المراد بالاصول الاصول الخمسة او يزيد عليها فيقال الاصول ما يتعلق بمعرفة الباري سبحانه والنبي والامام وصفاتهم والمعاد وجزئياته وبالفروع ما سواها من احكام الشريعة وعدم كون غير الاول والاخير مناطا للتمييز ظاهر للمتامل بل لا ينبغي الريب في عدم كون بعض اقسام الاول مناطا ايضا اذ لا شك ان الاعتقادات التبعية ليست من الاصول فانحصر المناط في احد الامرين احدهما كون الاصول ما يتعلق هي الاعتقاديات الاصلية اي ما كلف باعتقاده اولا وبالذات وثانيهما الاخير من الامور السبعة اي يكون الاصول ما يتعلق بمعرفة الباري والحجة والمعاد مطلقا والظاهر انه يطلق على كل واحد منهما اصول الدين اذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان كلا من الاجتهاد والتقليد والرجوع الى المجتهد والاخذ بقوله عمل جارحي وفعل مخصوص لا دخل له بالاعتقاد اصلا وليس رجوع العامي الى كرجوع الجاهل الى الشاهد فلا يكون من الاعتقاديات ولا مما يتعلق بمعرفة الباري والنبي والامام والمعاد فلا وجه لجعله من اصول الدين او المذهب واما اعتقاد وجوب الاجتهاد او اعتقاد وجوب الرجوع الى المجتهد فان كان من الاعتقاديات ولكنه من قبيل وجوب اعتقاد الصلوة بعينه

بل عد بعضهم نفسه مكابرة وقد لوالف اثباته ان المراد بمناط الاجتهاد المقدمات التي يتوقف عليه من العلوم والانس بكلمات الفقهاء والعلم بالمدارك والملكة التي يتمكن بها من الرد وبجمعها الاقتدار على استنباط المسائل ولا شك في امكان حصول الاقتدار بهذا المعنى على بعض دون بعض فان الاقتدار ربما كان على نوع خاص من الاحكام بل على صنف خاص للانس بمداركه والاطلاع على ماخذه واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من دليله فان القوة البعيدة لاستنباط الحكم من الدليل حاصلة في بدو الامر لكل من يصدق عليه الحيوان الناطق وانما تصير تلك القوة قريبة من الفعلية بسبب تصور الحكم وجولان النظر في اطرافه وتعمق الفكر في ادلته والانس بماخذه ومعرفة كيفية استنباطه من ادلته فاذا صرف احد نظره في حكم ولم يتصور حكما اخر مغايرا له في طريق الاستنباط مخالفا له في المقدمات يكون نسبة اليه كنسبة من يكون في ابتداء الامر الا ترى ان كثيرا من العلماء يقتدر على استنباط مسائل علم دون اخر فهكذا يمكن ان يقتدر عالم على استنباط احكام نوع خاص من ابواب الفقه دون اخر والفرق تحكم وايضا لا شك ان سليقة كل احد تتفاوت في الملاءمة للعلوم والصنائع فيمكن ان يكون سليقته ملائمة لبعض من المسائل الفقهية دون اخر وايضا لا شك ان للانس بالاصطلاحات والمدارك مدخلية تامة في حصول الاستعداد القريب والانس لا يحصل الا بالمزاولة وتكرار النظر وقد يكونان مقصورين على نوع مخصوص او صنف خاص اقول تحقيق المقام انه قد عرفت ان الاقتدار والقوة حاصل لكل انسان لا كتساب جميع العلوم في كل وقت وحالة غاية الامر انها بعيدة بالنسبة الى شخص قريبة بالنسبة الى اخر ثم ان صيرورتها قريبة بعد كونها بعيدة انما يكون بالنظر الى الاطراف والاحاطة بالمدارك والمقدمات والممارسة والانس يعني ان هذه الامور معدات لحصول الملكة القريبة والاقتدار القريب وبعد حصول هذه الامور يستعد النفس استعدادا قريبا لفيضان الملكة من المبادي الفياضة فيفاض منها عليها ولا شك ان استعداد النفس قريبا لفيضان هذه الملكة بالنسبة الى علم لا يتوقف على جولان النظر في كل جزئي جزئي من تفاصيله ولا على فهم جميع جزئيات كلمات اهل ذلك العلم في كل مسألة مسألة ولا على الاحاطة التفصيلية او الاجمالية بجميع المقدمات جزئياتها وكلياتها انواعها واصنافها وافرادها وكذا الانس بكلام اهله لا يتوقف على مراجعة جميع جزئيات عباراتهم بل ان كانت اصناف هذا العلم متفاوتة الماخذ غير متناسبة المقدمات مختلفا اصطلاح اهله في كل صنف يتوقف حصول الملكة التامة بالنسبة الى جميع اصنافه على الاحاطة الاجمالية بكل من مقدمات الاصناف والانس باصطلاح كل صنف بالاجمال وان كانت

اصنافه متلائمة المقدمات متوافقة المدارك متناسبة الاصطلاح يحصل الملكة والاستعداد بالنسبة الى جميع العلم بمجرد الاحاطة الاجمالية بمقدمات بعض اصنافه والاطلاع على اصطلاحهم في بعضها ومما لا شك فيه ان جميع اصناف الفقه مثلا متلائمة الماخذ متناسبة المدارك متوافقة المبادي غير متفاوت اصطلاح اهله في الاصناف فيما يتوقف عليه رد الفرع الى الاصل وفيما يوجب استعداد النفس لحصول الملكة فان مقدمات جميع اصناف الفقه لا يخرج عن العلوم الالية والكلام والمنطق والاصول والرجال ومداركها ليست الا الادلة الاربعة ولا يختص صنف منه ببعض دون بعض والاطلاع باصطلاح الفقهاء الذي يوجب الاستعداد القريب هو اصطلاحهم في كيفية رد الفروع وهو لا يختلف في الاصناف فاذا حصل الاستعداد القريب بسبب الاحاطة الاجمالية لهذه الامور بالنسبة الى صنف خاص من اصناف الفقه يحصل بالنسبة الى جميع الاصناف لا يخفى غاية الامر ان هذا الاستعداد يتفاوت في القرب بالنسبة الى الاصناف ولكن لا اختلاف فيما هو مناط الاجتهاد وسبب الرد فان لكل ذي ملكة قريبة اختلافا في قربها بالنسبة الى الاصناف بل الاشخاص فان المجتهد المطلق يكون اولا قبل النظر في ادلة مسألة والفكر في اطرافها له استعداد قريب للاستخراج ثم بعد النظر وقبل استفراغ الوسع يصير استعداده اقرب ثم بعد استفراغه يحصل القرب بحيث يفاض عليه الراي ولا شك ان ما هو مناط الاجتهاد هو الاول فالفقيه المحيط بالمقدمات وان كان انسه وفكره في صنف اكثر يكون استعداده بالنسبة اليه اقرب ولكن ليس بحيث لم يكن له الاستعداد بالنسبة الى صنف اخر على قدر ما هو المناط والحاصل ان قد عرفت ان سبب حصول الملكة هو العلم بالمقدمات والاحاطة بالمدارك والانس ليس الا ومقدمات جميع اصناف الفقه وابوابه ليست الا العلوم الالية والاصول والرجال والحديث والتفسير ومداركه ليست الا الادلة الاربعة ونسبة الجميع الى جميع الابواب على السواء وما هو شرط في حصول الملكة من الانس بكلام الفقهاء يكفي فيه في بعض الاصناف لتقاربه بالكلمات وتناسبها فيها فحصول الملكة في البعض يحصل في الجميع ومن هذا يظهر ان الحق عدم جواز التجزي في الملكة ومما يؤيده انا لم نعثر ولم نسمع بمجتهد لم يكن له ملكة الاجتهاد في بعض الابواب وان كان من لم يجتهد فيه كثيرا واما ما ذكروه من القياس على جواز تجزي الملكة بالنسبة الى العلوم وملائمة السليقة بالنسبة الى بعض دون بعض وكذا الانس فمع الفارق لان العلوم المتفاوتة في النوع مختلفة المقدمات غير متلائمة المدارك فيجوز حصول الملكة في بعض للاحاطة بمباديه ومداركه دون اخر وكون السليقة ملائمة لمقدمات بعض ومداركه دون غيره فان مدرك الالهي الامور العقلية ومدرك الرياضي الوهمية ولا شك في انهما

يختلفان وملائمة السليقة مع احدهما والانس بها لا يوجب ملائمتها مع الاخرى والانس
بها بخلاف اصناف الفقه نعم ان كان مرادهم من التجزي في الملكة التجزي في ملاحظة الادلة
والتامل فيها بخصوصها صح كلامهم بمعنى ان يكون المراد انه يمكن ان يحصل لشخص ما هو مناط
الاجتهاد الفعلي في بعض المسائل من الاجتهاد الفعلي في مداركه ومقدماته دون بعض و
ان كان له ملكة تحصيل الجميع بان يكون قد اجتهد في بعض مسائل الاصول دون بعض من علم
الاصول الذي هو من المقدمات ايضا يحتاج الى الاجتهاد وكذا غيره فيمكن ان يجتهد شخص
في بعض مسائله دون بعض وان كان له قوة الاجتهاد في الجميع فانه لا شك في جواز تجزي
الملكة بهذا المعنى بل هو امر بديهي ولكن المراد بالملكة حيث يطلقون هو المعنى الاول ومن
ذلك ظهر سر ما ذكرناه من ان قول بعضهم بعدم معقولية تجزي الملكة وقول اخر ببداهته
راجع الى النزاع اللفظي   في ان من كان متجزيا في الملكة لو قلنا بامكانه
او بالمعنى الذي جوزناه فهل له ان يجتهد فيما عنده مدركه ويجوز العمل بقوله ام لا فالاكثر
على الاول وقيل بالثاني والحق هو الاول لوجهين احدهما ان ما يدل على جواز عمل المجتهد
المطلق بما يفهمه من المدارك يدل على جواز عمله ايضا بيانه انه لا شك في ان عمل المطلق بظنه
ليس الا اتباعه ما يفهمه من الادلة واتباعه لما يفهمه منها انما يكون بعد دلالة دليل على كون
الادلة ادلة له ولذا تراهم يبحثون عن حجية الادلة وليس دليله على حجيتها ووجوب عمله بها
مجرد الاجماع بل لو كان ذلك لم يثبت منه شيء بعيد بل ما مر من ادلة حجية كل منها وليس في
شيء منها ما يشعر باختصاصه بالمطلق فلا وجه للتخصيص والى هذا يشير كلام من استدل
بعموم الايات والاخبار الدالة على وجوب اتباع اوامر الله ورسوله هذا حاله بالنسبة
الى عمله واما تقليده فلابد من النظر في ادلة التقليد وهي ايضا غير مختصة بالمطلق كما ياتي
مع دلالة الدليل الثاني على جواز تقليده وثانيهما مشهورة ابي خديجة الصحيحة عن الصادق ع
قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته
قاضيا فتحاكموا اليه فان المتجزي ايضا عالم شيئا من الاحكام واعترض بان هذا يدل على جواز
الرجوع الى من لم يعلم جميع الاحكام والنزاع في جواز الرجوع الى من لم يعلم جميع المدارك
واجيب عنه بان الرواية تشمل غير العالم بجميع المدارك ايضا بالدلالة وفيه ان المنكر للتجزي
يزعم ان العلم بشيء من الاحكام لا ينفك عن الاحاطة بكل المدارك ليعلم عدم المخصص
المعارض فان قيل المراد بالعلم ليس معناه الحقيقي قطعا بل الاعم منه ومن الظن فيشمل ظن
المتجزي قلنا المنكر يقول المراد منه الاعم من الحقيقي ومن الظن القائم مقامه اي المعلوم الحجية

لا جميع الظنون وقيل بعد ذكر هذا الاعتراض ما حاصله ان الظاهر من الرواية هو العالم فاذا لم يتمكن من
الرجوع الى العالم فيكتفى بالظن الحاصل من الفقيه لا انهم يستدلون بحجية ظن المجتهد المطلق بمقبولة
ابن حنظلة مع ان المذكور فيها ايضا العلم فكما ان الظن بالجميع يقوم مقام العلم بالمقبولة فكذلك الظن
بالبعض بالمشهورة فان قلت ظن المطلق يثبت حجيته بالاجماع قلنا هذا خروج عن الاستدلال بالرواية
ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن مع ان الظاهر من سيرة الائمة وتجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم بمجرد
انهم علموا طريقة الجمع والرد انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطرق وعلى هذا
فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة الرواية والفرق بين الحاصل
لاصحاب الائمة والموجودين في زمان الغيبة مجازفة اقول فيه ان قيام الظن مقام العلم والاكتفاء
به عند عدم التمكن ليس مستفادا من المقبولة اصلا بل هو من دليل خارج ولسنا لا نمنعها عليه ثم قياس
المشهورة عليها غير مفيد وما نسبه الى سيرة الائمة مع اصحابهم لو سلم لا يثبت الا العمل بظن من تمكن
من فهم الجميع لانهم كانوا كذلك ثم اقول الصحيح في تتميم الاستدلال بالصحيحة ورد الاعتراض ان يقال ان
المراد بالمتجزي من قدر على استنباط بعض الاحكام بردها الى ماخذها المعلوم اعتبارها عنده
العالم بعدم توقفها على غيرها او الظان لم يعلم باعتبار هذا الظن اذ لو لم يعلم اعتبار الماخذ
واكتفى ايضا بالظن الغير المنتهي الى القطع او ظن عدم التوقف على الغير ولم يثبت عنده حجية هذا
الظن لا يجوز عمله اتفاقا لامتناع اثبات الظن بالظن فمحل النزاع المتجزي الذي انتهت ظنونه الى
القطع لا بمعنى ان يقطع مثلا بحجية الكتاب او الخبر او بالاجماع وامثال ذلك ولا شك ان الظن
المنتهي الى القطع قطع فيشمله المشهورة فان قلت انما الكلام في ان اعتبار الماخذ والمدارك
هل هو بالنسبة الى المطلق خاصة اولا قلنا انا لا نسمع الى الان ان يكون النزاع في ذلك فانه لم
يقل احد بان النزاع في ان الخبر هل هو حجة للمجتهد المطلق او يعم المتجزي ايضا وان اصالة الحقيقة
او العدم هل بالنسبة اليه او اليهما وهكذا بل المراد اثبات هذه الامور ونفيها من غير ملاحظة امر
اخر ولا شك ان ما لم ينته الى القطع لا يكون مفيدا واذا انتهت اليها بمعنى انه علم مثلا
بحجية الخبر مثلا او اصالة الحقيقة فيكون هذا الماخذ معلوم الاعتبار عنده مطلقا كان متجزيا
ولو سلمنا ان النزاع في ذلك فلا يكون الاستدلال والاعتراض من الجانبين مثل ما هو
مذكور في المسئلة مناسبا للمقام بل اللازم ح البحث عن ادلة اعتبار المدارك من انها
هل يدل على اعتبارها مطلقا او للمطلق ولما علمنا قطعا عدم اختصاصها به فلا ينبغي الترتب
في جواز التجزي بالمعنى الذي ذكرناه واستدل على المطلوب ايضا بوجوه اخر منها انه لو لم يكن اجتهاد
المتجزي حجة يلزم علم المجتهد بجميع الاحكام واللازم منتف لشيوع لا ادري وفيه ان النزاع في

في لزوم العلم بالماخذ كلها لا بجميع الاحكام ومنها ان حصول ملكة معرفة جميع الاحكام ممتنع عنده
لان جميعها كانت مودعة عند المعصومين صلوات الله عليهم وهم لم يتمكنوا الا من اظهار بعضها وفيه
ان اللازم منه عدم العلم بجميع الاحكام الواقعية ومداركها والنزاع في الاحكام الظاهرية
انه اذا حصل ملكة استنباط بعض المسائل لشخص واطلع على امارات حكم بالا
ستقصاء فقد ساوى المطلق فيه وعدم علمه بامارات غيره لا مدخل فيه ومرجعه الى قياس المتجزي
في هذه المسئلة التي اجتهد فيها على المطلق ومع التساوي حيث ان المطلق يقدر على استنباط
الجميع دون هذا باطل لان اللازم في القياس التساوي في الجامع فرضا به واعترض بان ما
يقدر بجعله يمكن التعلق لهذا البعض فاين التساوي واجيب بان المفروض مساواته له في العلم
بدلائله ورد بانها يتوقف على القوة المطلقة اذ ما لم يكن كذلك يكون جاهلا ببعض المدارك لا محالة
ومع الجهل به يحتمل عنده ان يكون فيما يجهل ما يعارض بعض ادلة البعض واجيب بان العلم
العادي يحصل بعدم المعارض بمعنى عدم امكان الاطلاع عليه بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون
المطلقون في كتبهم الاستدلالية لا سيما في مثل هذا الزمان الذي كثرت الكتب المطولة
من المجتهدين المطلقين ونحن ما اشترطنا في المتجزي الا ان يساوي المطلق ومن البعيد
ان يطلعوا على معارض ولم يذكروه في كتبهم حين الاستدلال وبالجملة حصول الظن المتاخم
للعلم بعدمه مما لا ريب فيه وطريق القطع ان كان ينسد فهو ينسد عليهما اقول لو فرض
حصول الظن للمتجزي بالرجوع الى استدلالات المطلقين فلا محالة يكون اضعف من
الحاصل لهم لان الاول من باب التقليد والثاني حاصل من الاجتهاد وشتان ما بينهما و
كيف يكون حال المشاهد للواقعة كحال المخبر له مع ان حصول الظن المتاخم للعلم انما يكون
لو كان جميع الكتب الاستدلالية والاحاديث متوافقة في الاشتمال على الادلة واما بعد اختلافها
واشتمال كل لاحق على ما يخلو عنه السابق مع كون مؤلف السابق ايضا مجتهدا مطلقا كيف يظن
ذلك فانه قلما يتفق ان لا يشتمل اللاحق على شيء زائد على ما في السابق فاذا نظر المتجزي الى السابق
ثم راى في اللاحق ما ليس في السابق ثم في لاحق اللاحق ما ليس في اللاحق وهكذا كيف يظن
عدم خلو الاخير عن جميع ما يتعلق بالمسئلة فان الظن لا يحصل بالرجوع الى كتاب او كتابين سيما
مع مشاهدة كتب اخر للمجتهدين المطلقين خالية عن كثير من متعلقات المسئلة هذا كله مع ان ما يظن
او يعلم عدمه هو المعارض او المخصص بحسب فهم المؤلفين السابقين ويحتمل ان يكون فيما لا يعلمه
المتجزي ما يفهم منه التخصيص او التعارض لو علمه كما يتفق كثيرا فالصواب ان يجاب عن الاعتراض
المذكور بان القدرة على الاستنباط غير الاحاطة الاجمالية بالادلة فانه ربما احاط علم المتجزي

احاطة اجمالية او تفصيلية بجميع احاديث جميع ابواب الفقه من حيث انه غير معارض لدليله ومع
ذلك لم يقتدر على استنباط ما يتعلق بها من المسائل عنها اما تجد انك تعلم ان قوله ع
ادرؤا الحدود بالشبهات ليس معارضا لقوله ع لا صلوة الا بطهور ومع عدم قدرتك على
استنباط ما يمكن ان يستنبط منه وايضا قد يترجح في نظر المتجزي جواز العمل بالعام قبل
الفحص فلا يضر عنده احتمال المعارض فيساوي ح المطلق الذي لا يتفحص لترجيح ذلك في
نظره ايضا نعم يرد على هذا الدليل ان الاعتماد على المساواة الجزئية قياس باطل لاحتمال
كون العلة في الاصل كمال القوة وعموم القدرة اذ كمال القوة اشد مناسبة للعلية فان القوة
الكاملة ابعد عن الخطا الا ترى ان ذوي الملكات في فنون العلوم الدقيقة اذا حصلت
لهم الملكة الفقهية يطلع على مواقع الخطا والصواب بما لا يطلع عليه غيره فاذا كان لملكة
غير الفقه مدخل في معرفة خطائه وصوابه فما ظنك بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى
مسائله والقول بانه لا شك في ان الظن بان المتغير يورث ولا يورث لا دخل له في جواز الاعتماد
على الظن في اخرى ولم يقل بان الظنين معا علة بل نقول ان المناسب للعلية هو ما يحصل به الظنان
معا وهو القدرة التامة فان قيل كلية قدرة المطلق مطلقا ممنوعة لامكان كمال قوة المتجزي
من جهة اخرى فان من يعلم الكتابة وتاليف الرسائل والخطب ونظم الشعر اكمل قدرة ممن لا يعلم
الا الاخير ولكن قد يكون لهذا الشاعر قدرة على نظم اشعار لا يقدر الاول عليه قلنا نحن لا ندعي
ان العلة هي الاول بل نقول ان الامرين صالحان للعلية ولا دليل على علية احدهما بخصوصه قيل انا نعلم
ان علة العمل بظن المجتهد المطلق كونه ظن من هو عالم بامارات الحكم وقضاء الضرورة بوجوب
العمل بمثل هذا الظن لسد باب العلم وتلك العلة مشتركة قلنا الضرورة تقضي بالعمل بالظن في الجملة
لا مطلقا فيكتفى فيه بالمجمع عليه وهو ظن المطلق لان الضرورة تقدر بقدرها والحاصل ان العمل
بالظن خلاف الاصل خرج ظن المطلق بالاجماع فيبقى الباقي قبل التقليد ايضا خلاف الاصل
خرج العامي فيبقى الباقي على انه يرد عليه بان من المخالفين للاصل عمل المقلد بظنه اذ لا يحصل من
قول المجتهد الا الظن وعمله بظن المجتهد على ان ترجيح الظن التقليدي الاضعف على الاجتهادي الا
قوى ترجيح المرجوح قلنا منشأ التقليد ان كان كونه محصلا للظن للمقلد فلا يكون التقليد امرا سوى
اتباع المقلد ظنه ويكون قول المجتهد امارة محصلة له كالخبر للمجتهد وان كان التعبد فلا يكون عمل
بظن او اما عمله بظن المجتهد فهو ليس امرا وراء التقليد وعلى التقديرين لا يرد المخالفة للاصل في تقليد
المتجزي لغيره اما بعد اجتهاده او قبله فعلى الاول اما تزول ظنه الاجتهادي او لا يحصل التقليدي
ضرورة استحالة اجتماع الظنين فلا يكون ظن اضعف وظن اقوى وعلى الثاني فليس هناك الا

الظن التقليدي فلا يلزم ترجيح مرجوح فان قيل المراد ان قبل اجتهاده لابد له اما من تحصيل الظن
الاجتهادي او التقليدي ولما كان الاول اقوى فلو كلف بالثاني لزم ترجيح المرجوح قلنا
قبل حصول الظن الاجتهادي كيف يعلم كونه اقوى فان ظن المجتهد والمقلد عرضا عريضا وكون ظن
الظن الاجتهادي اقوى ثم لم يرجح اجتهاده على تقليده بل انما يرجح تقليده للاستصحاب فلا يكون
مخالفا للاصل المعلوم اولا مع ان النزاع يكون تارة في جواز عمل المتجزي بظنه واخرى في جواز
على الغير بقوله وما ذكر لو تم يجري في الاول خاصة والقول بان كل من يجوز له عمله بظنه يجوز
تقليده ثم كالعالم والاعلم ثم ان بعضهم بعد ما ذكر الدليل وبعض الاعتراضات قال ما
خلاصته ان بعد تحرير الاستدلال يظهر انه ليس بقياس فانا نقول ان بعد انسداد باب العلم لا
مناص عن العمل بالظن الحاصل من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا
المتجزي فمآل الاستدلال ان الدليل العقلي القائم على عمل المطلق بظنه قائم في المتجزي ايضا
وجوهره العمل بالظن مطلقا ممنوع سلمنا لكنه مع امكان العلم قولكم الضرورة تقدر بقدرها وهو
يرتفع بظن المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح قولكم العمل به اجماعي قلنا الاجماع على اي
قدر فان ظن المجتهد له عرض عريض بل لا يوجد له مصداق اجماعي فان المجتهد في الكل القابل
للتجزي على اقسام الاصولي والاجتهادي والمتوسط وكل يخالف الاخر فاين المجمع عليه فاعتبار
القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيد مع كونه ظنا بحسب الطريقة فان قلتم انه اقوى
قلنا لا نم وجوب متابعة الاقوى مع ان الكلام في تكليف المتجزي فاذا حصل له ظن بحكم فهو
لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما فهمه المطلق حتى يقال احدهما اقوى ولو فرض عنده احتمال
ان يكون لكمال قوة المطلق مدخلية فلا يحصل له الظن بالحكم مع انا نقول كما ان العمل بالظن
حرام فكذلك التقليد ايضا فاذا تعين الاول للمتجزي فكيف جوزتم الثاني فغاية الامر تساوي
الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي فبطل المنع وتم المطلوب بعدم الفصل
اقول فيه اولا ان قوله لا مناص عن العمل بالظن الحاصل من تلك المدارك ان اراد كل ظن من
اي شخص فعدم المناص عن العمل به تم وان اراد في الجملة فلا يتفرع عليه ما فرع وثانيا ان قوله
الدليل القائم في المطلق قائم في المتجزي ايضا ان اراد انه يثبت حجية ظنهما معا فهو تم لانه لا
يثبت الا في الجملة وان اراد انه يثبت لهما على السواء فهو تم ولكن الاجماع على الاول بوجه
وثالثا ان ما ذكره من عدم الترجيح بين ظن المطلق والمتجزي استنادا الى ان المجمع عليه من ظن
المطلق غير معلوم بل لا اجماع على شيء منه بخصوصه ففيه انه وان لم يكن اجماع على قسم مخصوص ولكن
الاجماع منعقد على القدر المشترك بين تلك الاقسام بخلاف المتجزي فانه ايضا ينقسم الى هذه الاقسام

ولا اجماع على شيء من اقسامه ولا على القدر المشترك والقول بان الاجماع على القدر المشترك غير مفيد
فكلام واه لان بعد تحقق الاجماع عليه وعدم الدليل على التعيين يحكم العقل بالتخيير بخلاف ما ليس فيه
قدر مشترك اجماعي على انه لا خلاف في اقسام المطلق اصلا فان الخلاف الذي كلامنا فيه هو الخلاف
في حجية ظنه لنفسه ولمقلديه وهذا غير واقع في اقسام المطلق فانه لا خلاف بين الطوائف الثلث في حجية
ظن كل طائفة منهم لنفسه ولمقلديه وانما الخلاف في امر اخر كما في سائر المسائل الاصولية ورابعا ان قوله
لا نم وجوب متابعة الاقوى فيه ان الخصم يقول لا نم وجوب متابعة كل ظن بل المتيقن هو متابعة الاقوى
وخامسا ان قوله مع ان الكلام في تكليف المتجزي فيه ان الكلام ليس فيه وحده وسادسا ان قوله ولو
فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المطلق فيه منع عدم حصول الظن بالحكم مع هذا الاحتمال
فانا نرى حصول الظن لنا مع احتمال وجود معارض لادلته وسابعا ان قوله فغاية الامر تساوي
الاحتمالين فيه منع التساوي لموافقة التقليد للاستصحاب وثامنا ان قوله فبطل المنع وتم المطلوب بعدم
الفصل فيه ان للخصم ان يقول بعد التخيير يثبت جواز التقليد فبطل المنع وتم المطلوب بعدم الفصل هذا
ثم ان المخالف لنا احتج بوجوه منها ان التجزي لو جاز لزم الدور لان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل
موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وهي على صحة اجتهاده في المسائل او على صحة اجتهاده في اوائل
جواز التجزي اولا ان جواز عمل المتجزي بظنه في الفروع يتوقف على جواز عمله بظنه في الاصول فيتوقف
الظن على الظن وهو الدور واجيب بجواز التجزي في الاصول اجماعا وهو حسن لو ثبت الاجماع المدعى
وهو في حيز المنع فالصواب ان يجاب بان صحة اجتهاد المتجزي في الفروع يتوقف على صحة اجتهاده
في مسئلة التجزي وهي غير موقوفة على ما ذكر بل على صحة دليل التجزي عنده فان كان دليله علميا
فلا يتوقف على شيء وان كان ظنيا فيتوقف صحة اجتهاده في حجية هذا الدليل الظني فان كان دليله
ايضا ظنيا فعلى صحة اجتهاده في الدليل الذي يتوقف هذا الدليل عليه وهكذا الى ان ينتهي الى
القطع ولو لم ينته اليه فلا يصح اصل اجتهاده لا في الاصول ولا في الفروع وهذا هو الجواب عن الاعتراض
بمثل هذا الدور في عمل المجتهد المطلق في الفروع   انه لو جاز لزم التسلسل لان جواز
اجتهاد المتجزي في الفروع مسئلة اصولية وليست ضرورية فلا بد لها من دليل ولا دليل قطعي عليها
بل دليله ظني وهو ايضا يحتاج الى دليل والمفروض عدم القطعي اصلا فيحتاج الى ظني اخر وهكذا و
جوابه منع الفرض   ان الدليل على حجية ظن المجتهد هو الاجماع والدليل العقلي المركب
من انسداد باب العلم وانتفاء التكليف بما لا يطاق المنتج لوجوب العمل بالظن وشيء منهما لا يجري
في المتجزي اما الاجماع فظاهر واما الدليل العقلي فلعدم صحة دعوى انسداد باب العلم بالنسبة اليه
لاحتمال ظهور خلاف ظنه وكذا دعوى التكليف بما لا يطاق في حقه اذ في وسعه تحصيل المعرفة

بكل المدارك وفيه ان دعوى انحصار الدليل فيهما واهية فان الحجية كل من الادلة الظنية لمن تمكن من الا
ستدلال به كالخبر والكتاب والاجماع وبدليل العقل ادلة متعينة الى القطع بواسطة او بدونها ولا
ينحصر دليلها بما ذكر فانه يفيد الظن كما ظن مع ان عدم جريان الدليل العقلي في ظن المتجزي لما ذكر مردود
بان درك انسداد باب العلم بكل مسئلة حتى ينتج امكان تحصيلها من التكليف بما لا يطاق مع
انه قد لا يتمكن من تحصيل القدرة التامة مطلقا او في وقت حضور المسئلة نعم يمكن ان يقال ان
المقدمتين لا ينتجان للمتجزي وجوب العمل بالظن لامكان ان يكون حكمه تقليد المجتهد المطلق
ولكن مثله وارد في المطلق ايضا لامكان ان يكون حكمه الاحتياط   اختلفوا
في اصابة كل مجتهد وعدمها وعلى الثاني في اثمه وعدمه والكلام اما في العقليات او الشرعيات
القطعية او الظنية وعلى التقادير اما من جهة الاصابة والخطاء او الاثم وعدمه والكلام فهنا ابحاث
البحث الاول في الكلام في الاولى من الجهة الاولى فذهب غير العنبري الى ان المصيب من المجتهدين
فيها واحد وهو من طابق اعتقاده الواقع وقال العنبري ان كل مجتهد فيها مصيب ووجه العلامة
وارد به الى عدم الاثم والا فخروج عن المعقول والمطلب اوضح من ان يحتاج الى البيان البحث
الثاني في الكلام فيها من الجهة الثانية والكلام فيما ادت متعلقة بالتكاليف واما غيرها فظ
عدم الاثم على الخطاء فيه فذهب الاكثر الى ان المخطي فيها اثم وعليه الاجماع في مختصر الحاجبي والتمهيد
والايس ونفي الخلاف في العدة وقال الجاحظ والعنبري لا اثم عليه وان جرى عليه في الدنيا
حكم الكفار ان كان الحكم مما ثبت كفر منكره واختاره بعض متاخري اصحابنا وهو المختار لنا قبح
الظلم على الله وبطلان التكليف بما لا يطاق وقوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها والا
وسعها وما ورد من ان الله لا يحتج على العباد الا بما لو فهم فان قلت لا نم ذلك عدم التعذيب
من جهة المخالفة لم لا يجوز ان يترتب على هذا الاعتقاد المخالف للواقع الدنيوي كما قد يترتب
الالم الدنيوي على بعض الافعال الغير الاختيارية كالوقوع من الجبل قلت غير مع انه خروج عن
النزاع لانه انما هو في الاثم والمواخذة ان ذلك الاثم اللازم ان كانت فيه جهة مصلحة وجزء فلا
يكون الما حقيقة في كثير من الالام الدنيوية والا يلزم ان يكون المامور به متضمنا لمفسدة
خالية عن المصلحة قال مودع الاجتهاد يكون هو المامور به لا غير وهو لا يوافق قوانين العدلية
احتج الاكثر بوجوه منها العمومات الدالة على عذاب الكفار وجوابه انها مخصصة بغير من اجتهد
وبذل وسعه لما مر بل صرح بعضهم ويستفاد من بعض الظواهر الاخر ان المراد المعاندين الجاحدين
عتوا او استكبارا ومنها الظواهر الدالة على وجوب تحصيل العلم في العقايد وهو الاعتقاد المطابق
للواقع وجوابه انها مخصصة بحال التمكن مع ان هذا المعنى للعلم اصطلاح خاص والظاهر التبادر

وعدم صحة السلب وتتبع اللغة ليس الا الجزم ومنها الاجماع لا على الاثم كما قيل حتى يمنع بل على قتال
الكفار من غير تفرقة بين المقلد والمجتهد ولولا الاثم على المجتهد لوجب الفحص لئلا يقتل من لا يجوز
قتله واجيب عنه بان قتل الكفار لا يستلزم تعذيب غير المقصر منهم في الاخرة لانه من احكام الدنيا
ولا كلام فيهما كالنجاسة وجواز الاسر والبيع والشراء وكثرة نظائره وعلى المسلمين ايضا كالعبيد المتولدين
على الايمان وايضا لم ليسوا باعلى شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار وليست الاحكام الدنيوية
مربوطة بالتقصير والعصيان فان الكلب والخنزير ابعد من التقصير من الكفار مع الحكم بنجاستهما
وورود الحث على قتل الحيات والعقارب مع عدم كونها مقصرة والايذاء جائز في غير المقصرين
من الكفار حيث يوجبون تقوية وتكثير الانكار مع ان الحاكم بنجاستهم وقتلهم هم المسلمون وهم
لا يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يقتلون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول حكم النواصب
علينا وثانيا يوجب الظلم من الله ويرد عليه ان جواز القتل وان كان من الاحكام الدنيوية ولكن
يوجب الالم ولم يترتب هو الا على اعتقاد خلاف الواقع الذي هو المامور به وكيف يامر الله
سبحانه بايلام من اتى بالمامور به لاجل الاتيان به ونهي عنه بعد تركه له وهل هذا الا ظلم ولا
فرق في قبح الظلم بين كونه في الدنيا او الاخرة كما هو مقتضى العقل والنقل مع انه اذا كان ماموا
به يكون حسنا وما على المحسنين من سبيل والقتل سبيل واي سبيل واما بيع العبيد المسلمين و
شراؤهم فهو وان كان نوع اهانة لهم ايضا ولكن بعد ما ورد في مقابله من الثواب الاخروي
والحث على مراعاتهم يرتفع كونه ظلما واما الحكم بنجاسة الكلب والخنزير وقتل الحيات و
العقارب فلا ينفع لنا شيئا حيث انه لا سبيل لنا الى عالمهم حتى نحكم بانه هل يحصل لهما في
مقابله ذلك شيء ام لا واما القول بان الحاكم بذلك هم المسلمون واما هم فلا يعتقدون انه من الله
فكلام واه لان المسلمين يحكمون بانه من جانب الله والبحث معهم لا مع الكفار فانه لو امر نحو باهانة
رجل بحيث لم يعلم انه من هذا النحو يقال له لم امرت باهانته من غير تقصير منه هذا مع ان القتل
كان لهذا الاعتقاد ولو رجع لم يقتل وكان النبي يامره بالرجوع وكيف يجوز للنبي الامر بترك
المامور به واختيار المنهي عنه وهذه شبهة اخرى يرد على القول بعدم الاثم لا يندفع بما ذكرنا
فالصواب ان يجاب بان المعتقد لخلاف الحق لو لم يظهره بل اظهر الحق يلبسانه لا يقتل ولا يحكم بنجاسته
ولا اسره بل المعتقد للحق لو اظهر خلافه يلبسانه يقتل ويحكم بنجاسته فهذه الاحكام الدنيوية
ليست مترتبة على ذلك الاعتقاد بل على هذا الاظهار وترك اظهار الحق كما ياتي في بحث التقليد
في الاصول وهذا امر اختياري من جانب نفسه وليس مامورا به بل هو منهي عنه عدم تمكنه من دفع هذه
الاحكام عليه واما انه ما الداعي الى النهي عن اظهار ما هو الحق عنده والامر باظهار خلاف الحق عنده

فهو كالمستتر في سائر الاوامر والنواهي لا يجب تركنا له ويمكن ان يجاب ايضا بمنع جواز قتل غير المقصر
بل منع دعوته الى الحق الا بالدليل وتخصيص عمومات الظواهر لو سلمت بالعقل القاطع واما قتل
النبي اياهم من غير فحص فلظهور المقصر حيث ان النبي المدعي للنبوة القادر على صرف المعجزات كان
حاضرا او بلغت دعوته اليهم ولا يتحقق بذل الجهد الا بالرجوع اليه وورود دلالة معجزاته ولو كان
لا يورد طالب المعجزة ولا نسلم انه يجوز قتل من لم يعلم عدم تقصيره لعدم دليل على خروجه مع كون
الاصل عدم الاجتهاد وكذا النجاسة والبيع والشراء ولكن نجد شرا انه يوجب تخصيص العمومات
وهو يحسن اذا كان الحكم لاجل هذا الاعتقاد فان العقل يحكم بالتخصيص ح ولكنه يجوز ان يكون
للاظهار او ترك اظهار الحق فلا يكون دليل للتخصيص ومنها ان الله سبحانه كلف في الاصول بالعلم
ونصب عليه الدليل كما يدل عليه العقل والنقل من الكتاب والمستفيضة من الاخبار فمن لم يدرك
الحق لم يجتهد حق الجهد فيكون مقصرا اثما وجوابه انا نسلم ان ادلة المعارف منصوبة واضحة وبنائها
لا يحصى والعقل دال عليه والنقل ناطق به من الايات والاخبار كما ذكرناها باجمعها في شرح التجريد
ولكن ليس المراد انها واضحة لكل احد بلا مانع وبدون اجتهاد بل الثابت انه سبحانه نصب دليلا
يمكن لكل احد ان يصل اليه ولو احتاج الى تحصيل شرايط ودفع موانع بل هذا هو الموافق للطف
التكليف كما في مسائل الفروع بعينها فقد يحصل للمكلف مانع من تحصيل المعرفة بها وذلك المانع
قد يكون من الله سبحانه مثل ان يخلقه اعمى واصم او ناقص العقل او ينشأ في مكان لم يصل اليه
الدعوة او سيئ في فهم مراد الله سبحانه وامثال ذلك وقد يكون من العباد اما من غير الطالب
كان يقصر الناس في تبليغ الدعوة واحكام الاصول الى شخص حتى لم يدعه او في بيان الدليل
له بعد سؤاله او القاء شبهة اليه لا يتمكن من ازالتها ومن هذا القبيل ما اختلفت فيه الاخبار
من الاصول بسبب التقية او الجهل ونحو ذلك بغيبة الامام او من الطالب نفسه كان يصرف عمره في
الامور الدنيوية الى زمان لم يتمكن فيه من تحصيل الدليل وامثال ذلك واللازم على الاول
دفع التكليف ولذا رفع عن المستضعفين وهم كما فسر في الاية والاخبار الذين لا يستطيعون
حيلة الى الايمان والكفر ولا يهتدون سبيلا الى الايمان وفي بعض الاخبار انهم البلهاء و
الذين لم يبلغ اليهم الدعوة وكذا بعض افراد الثاني واما البعض الاخر منه فاللازم عليه
الاجتهاد والاعتقاد بما اداه اليه ولا يكون عليه اثم الا مع التقصير واما الثالث فيكون
اثما معذبا بما شاء الله فالحق في مسئلة نصب الدليل والحجج بالعقل والنقل كل في موقعه
على كل من كان مكلفا بالمعرفة ورفع الموانع التي من قبله ومن لم يرفعه بالنسبة اليه دفع
عنه التكليف بالمعرفة واما الموانع التي من قبل المكلفين فلم يجب عليه دفعها فان لم يكن

من جانب الطالب نفسه ومنع عن نفس المعرفة بشيء من الطرفين يرتفع معه التكليف ايضا وان
منع عن معرفة الحق وان لم يمنع عن اصل المعرفة رفع معه التكليف بمعرفة الحق وان كان من جانب
الطالب فيترتب عليه الاثم ولا فرق في شيء من ذلك بين الاصول والفروع فلا ملازمة
بين الخطاء والتقصير فان قلت قال الله سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومقتضى
ذلك الوصول الى الحق بعد الاجتهاد وهو ينافي ما ذكرت اجيب عنه بعد الاغماض عما ورد
على الاستدلال بهذه الاية لان الحق عدم وروده كما ذكرنا في شرح التجريد بالنقض و
الحل اما النقض فبالفروع فانها ايضا سبيل الى الله سبحانه بل هي اقرب الى كونها سبلا
من العقايد مع ان المجتهدين فيها مختلفون والحق مع واحد واما الحل فبان سبيله تعالى
ما يتقرب به العبد اليه في الدار الاخرة ويمكن ان يتقرب العبد الى الله بعنايته سبحانه
بواسطة ما فهمه بعد بذل الجهد والكد والسعي وان لم يكن مطابقا للواقع فان الكل كذلك
من حاجاته كما في الفروع هذا مع ان ههنا مرتبة اخرى فوق الاجتهاد الذي هو السعي في
تحصيل الدليل وهي المجاهدة بالارادة بالعبادة وقطع العلائق والرياضات الصعبة
الشرعية وتصفية الباطن وتهذيب الاخلاق مع ابتهال وتضرع الى مبدء الافاضة والحق
امكان الوصول الى الحق بتوسطها اذا تحققت شرائطها من صاحب الشريعة مع موهبة
من الله سبحانه كما يرشد اليه الكتاب والسنة والاثار بل المشاهدة والعيان والاعتبار فيمكن
حمل الاية عليها لا على الاجتهاد بل هي اظهر من المجاهدة فان قلت فعلى هذا لا يكون عدم الحق الا
لنقص بترك المجاهدة فلم حكمت بعدم اثمه بعد اجتهاده لان عدم الوصول اليه ح لا يكون
الا بالتقصير ولو في المجاهدة قلنا كلامنا في المسئلة الى الان كان مع قطع النظر عن هذه
المرتبة وحصر طريق تحصيل المعارف بالدليل والبرهان كما هو محط نظر الاكثر واما مع الالتفات
اليها فنقول المكلف على قسمين لانه اما يعتقد احد الطرفين بحيث لا يحتمل خلافه بسبب اجتهاده
في تحصيل الادلة او لا فالاول لا اثم عليه وان اعتقد خلاف الواقع لان التكليف بتحصيل غيره
وبالمجاهدة لتحصيله تكليف بما لا يطاق والثاني وهو الذي لم يعتقد شيئا ولو بعد اجتهاده
على قسمين احدهما من لم يحتمل ان يكون ههنا طريق اخر يمكن به الوصول الى الحق ولم يتفطن
بامكان الوصول بالمجاهدة فلا اثم عليه ايضا والثاني من جوز ذلك او ظنه او علمه وهذا ايضا
على قسمين لانه اما لا يمكن له المجاهدة فانها امر صعب ليست شريعة لكل وارد فلا اثم عليه ايضا
او تمكن منه ومع ذلك تركها ولم يصل الى الحق فنقول بكونه اثما وخلاصة المقام انه على المجاهد
المجتهد في الاول يمكن كون المجتهد مخطئا ولا اثم عليه وعلى شموله للثاني يكون كل مجتهد مصيبا

واما المخطئ فعلى التقديرين يمكن كونه اثما اذا كان مقصرا وغير اثم اذا لم يقصر فيما هو عليه
الثالث والرابع في الكلام في الشرعيات القطعية من الجهتين والمراد بالشرعيات
الفرعيات فيها وبالقطعية ما كان عليه دليل قاطع كان من شانه افادة القطع لكل مجتهد بعد التحري
واما ما لم يكن من شانه افادة القطع لبعض فلا انه بالنسبة الى من لا يفيد القطع له كالظنيات و
بالجملة لا خلاف في ان المصيب فيها واحد وغيره مخطئ لان المصوبة يقولون ان الشارع جعل
ما ادى اليه ظن المجتهد حكمه في حقه ولم يبين حكما اخر فيما ليس فيه قاطع واما ما فيه قاطع فحكم
الشارع فيه واضح ولا دليل على كون ما ادى اليه ظن غير المتحري في طلب ذلك القاطع حكما في حقه
فيكون خطاء وبعد ما عرفت من المراد من القاطع يظهر لك وجه اثم المخطئ **الخامس والسادس**
في الكلام في الشرعيات الظنية من الجهتين اما من جهة الاثم وعدمه فالاجماع القطعي وبطلان
التكليف بما لا يطاق يدلان على الثاني ولم يخالف فيه الا بشر المريسي وابو بكر الاصم والظاهر
ان نزاعهما لفظي حيث يقولان بقطعية جميع الادلة كما صرح به العضدي واما من جهة الخطاء و
التصويب فذهب الاكثر الى التخطئة ومعناها ان في كل مسئلة لله حكما خاصا من اصابه فهو مصيب
ومن لم يصبه فهو مخطئ وقال بعض العامة بالتصويب ومعناه انه ليس لله حكم معين في المسائل
التي لا قاطع فيها بل له حكم واحد عام وهو ان حكم كل احد ما ادى اليه ظنه او ظن مجتهده احتج
الاولون لشيوع التخطئة بين السلف ولقوله ع للمصيب اجران وللمخطئ واحد وبقوله تعالى وفيه
تبيان كل شيء وما فرطنا في الكتاب من شيء وباستلزام مذهب التصويب لبطلانه لا اجتهاد المخطئة
انه باطل ولاستلزامه تعلق القطع والظن بواحد لان كل مجتهد لو كان مصيبا فاذا ظن حكما حصل له
القطع وبقاء هذا القطع مشروط ببقاء ظنه فيلزم تعلق القطع والظن بواحد في زمان واحد لانه
لا حكم ح في الواقع الا ما استنبطه وباصالة عدم التعدد واجيب عن الاول بان التخطئة انما
انما هو في طريق الاجتهاد واما تخطئة المجتهد مع صحة طريقه فممنوعة ولو سلم فانما هي من التخطئة
ومثله غير مفيد وعن الثاني بعدم الثبوت وعن الثالث بانه لا يمكن ان يكون مدلوله ان فيه
الحكم الخاص لكل جزئي لوجود العمومات والحكم العام لا ينافي التصويب وعن الرابع بانه يستلزم
بطلانه في حق المخطئة لا مطلقا مع ان الكلام في الفروع وهذه مسئلة اصولية وعن الخامس بان
لهم ان يقولوا باختلاف المتعلقين مثلا يقولون ان المظنون بالقياس اشتراك العلة والاشتمال
وجود الحسن الخالي عن القبح وبالمصالح وجود المصلحة الخالية عن المفسدة وهكذا وعن السادس
بان المخطئة يقولون بتعدد حكم الله الظاهري ويثبتون لكل واقعة حكما واقعيا ايضا فالتعدد
انما هو على المخطئة دون المصوبة احتج الاخرون بانه لو تعين الحكم فالمخالف لم يحكم بما انزل الله

وبانه لو كان المصيب واحدا والمخطئ يجب عليه العمل بمقتضى ظنه فما يجب عليه مع القول ببقاء
حكم الله الواقعي في حقه او مع زواله والاول تكليف بالنقيضين والثاني بالخطاء او بعدم
العمل بالصواب واجيب عن الاول بان العمل بمظنونه ايضا مما انزل الله وعن الثاني باختيار
الثاني ونفي الباس عنه مع عدم ظهور الخطاء اقول لا يخفى ان اختيار وجوب العمل بمقتضى الظن
وزوال حكم الله الواقعي يستلزم انحصار الحكم في حقه في واحد اذ ما زال عنه لا يكون حكمه بل
التحقيق انه لم يكن له حكم اخر حتى يزول وكان الحكم واقعا في حقه او لا ما اداه اليه ظنه لان
حكم الله الواقعي الذي اتى به النبي مخصوص ان كان حكم هذا المجتهد الذي ادى ظنه الى خلافه
مطلقا سواء ادى اليه فهمه او الى خلافه فهو تكليف بما لا يطاق وان كان حكمه ذلك لو ادى اليه
فهمه فلا يكون حكمه مع اداء ظنه الى خلافه في اول الامر ايضا كما انه لا يصح ان يقال المسافر في الصلوة
حكمان وايضا الحكم لا يكون الا المحكوم عليه فحكم الله الواقعي ان كان اولا حكما لهذا الشخص مع هذه
الحالة اي الجهل ولا محيص يكون حكم الله الظاهري في اول الامر حكما له ايضا فيلزم وجوب شيء
وحرمته عليه مثلا لو ظن حرمة واجب وان كان الوجوب حكم العالم به والحرمة حكم الجاهل فلا يكون
للجاهل حكم زال وبتقرير اخر لا شك ان المخطئة يقولون ان تعبد الظان لحرمة السورة بظنه انما هو
لقول الشارع فيمتنع ان يكون قوله السورة واجبة شاملا لهذا الشخص مع هذه الحالة ويلزم
من ذلك انه لا مفر للمخطئة من القول بان حكم الله في حق المجتهد هو مظنونه وانه ليس له مع هذه
الحالة حكم اخر في الواقع الا ذلك بل الظاهر انهم لا يقولون الا بذلك ايضا فيكون قولهم في حق
المجتهدين بعينه قول المصوبة نعم بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان المخطئة يقولون ان الله سبحانه
نزل على نبيه احكاما خاصة لكل واقعة هي احكام لمن علم بها لا للمجتهدين وهي مخزونة عند
اهله ويجب على المجتهدين التحري في طلبه والمصوبة لا يقولون بذلك والحاصل ان ههنا امرين
احدهما ان هل لله سبحانه احكام مخصوصة في القضايا انزله على نبيه وهي احكام للعالمين بها وان لم
يكن حكما للمجتهدين ويقاس خطاء المجتهدين وصوابهم بالنسبة اليها ام لا والثاني ان للمجتهدين
هل حكم واحد واقعي تابع لظنه ولم يخطئ مجتهد فيما هو الحكم في حقه ام له حكمان وليس حكمه تابعا
لظنه والحق في الاول مع المخطئة لتواتر اخبارها بذلك وانعقاد اجماعنا عليه وفي الثاني مع
المصوبة ووجهه ظهر مما مر بل الظاهر ان المخطئة في الثاني ايضا موافقون لهم ونزاعهم في الاول خاصة
وعلى هذا فلا يترتب على هذا النزاع ثمرة في الاحكام وبما ذكرنا من كون قول كل مجتهد حقا
غير خطاء صرح الشيخ في العدة فان قلت كيف يجمع ما ذكرت مع ما عليه فقهائنا من تكليف كل
مجتهد بما ادى اليه ظنه وبين ما رواه امير المؤمنين ع في نهج البلاغة يرد على احدهم القضية في

حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم يرد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة
بذلك عند امامهم الذي استقضاه فيصوب اراءهم جميعا والههم واحد وكتابهم واحد ونبيهم واحد
فامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فقصر الرسول عن
تبليغه قلت طريق الجمع واضح فان امر الشارع بالعمل بمؤدى الظن انما هو بعد التحري في طلب الحكم
المنزل على النبي وعدم امكان الوصول اليه واما مع امكانه وقبل التحري فلا وكان الوصول
اليه ممكنا في زمانه ع وكان المخالفون لا يتحرون في طلبه بل يعملون بارائهم وبالاقيسة فلم يكن
حكمهم مؤدى ظنونهم مع ان الحكم بالراي مختص بهم دون من يستخرج الحكم من الكتاب والسنة
وكان سبب الاختلاف الاختلاف في فهم الحكم منهما فالمعول عندهم ايضا الاله الى احد والكتاب
والنبي الواحد وفرعوا على مسئلة التخطئة والتصويب في الفروع فروعا منها
في وجوب القضاء او الاعادة اذا ظهر الخطاء في القبلة للمجتهد فيها وعدمه فانه لا قضاء على
التصويب ولا اعادة اذ لا خطاء بخلاف التخطئة ومنها في حرمة انفاذ حكم حاكم راى خلافه
اذا لم يتم القضاء وكان بدونه فعلى التخطئة يحرم وعلى التصويب يجوز ومنها ما لو صلى مجتهدا
ومقلد مجتهد يرى وجوب السورة او التسليم مثلا خلف من لا يرى وجوبهما فعلى التصويب
يكون صلوته صحيحة وعلى التخطئة باطلة وفي هذه التفريعات نظر اما في الاول فلان الكلام
في المجتهد في نفس الاحكام دون موضوعاتها وقيل ايضا ان القضاء والاعادة بفرض
جديد وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل
اخر بعد الوقت الاول او الاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في حقه ولا الاعادة يدل على
التخطئة ولا عدمها على التصويب وفيه مضافا الى ان الاعادة ليست بفرض جديد ان عدم القضاء
وان لم يكن مبنيا على التصويب ولكن القضاء مبنيا على التخطئة والحاصل انه اما ورد لم
بالقضاء مع ظهور الخطاء في القبلة ام لا فعلى الاول فعلى التصويب لم يظهر خطاء فلا قضاء
وعلى التخطئة ظهر يوجب وعلى الثاني فعلى التصويب لا قضاء قطعا وعلى التخطئة يرجع الى
ان القضاء بامر جديد اولا فيظهر ثمر التفريع على التقديرين واما في الاخيرين فلانهما
انما يتفرعان على المسئلة لو كان مراد المصوب كون الحكم الله في حق الجميع واما على ما هو الحق
منهم فلا يظهر فرق على القولين ثم ان هذه الصلوة هل هي صحيحة من الماموم ام لا قد يقال بعدم
الصحة لان الواجب عليه ان تقتدي لصلوة صحيحة عنده لا عند غيره وفيه ان صلوة الامام صحيحة
عند الماموم ايضا اي اعتقاد ان الامام صلى صلوة صحيحة نعم لو صلاها الماموم نفسه لم يكن
صحيحة فهو اقتدى بالصلوة الصحيحة عنده ليت هذه الصلوة صحيحة في حقه لو صلى مثلها ولم يدل

دليل

دليل على لزوم هذه الصحة في صحة الاقتداء حتى يخصص بها عمومات ولذا يصح اقتداء الحاضر بالمسافر
وبالعكس نعم لو كانت المخالفة في امر يجب على الماموم الاتيان به ويوجب اتيانه انتفاء المتابعة
او مثل ذلك فلا يبعد البطلان واما لو ذبح مجتهدا ومقلد مجتهد يرى الاكتفاء بقطع الحلقوم
خاصة فقطعه كذلك فلا يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة الاكل من ذبيحته ولو غسل
مجتهدا ومقلده الذي يرى غسل الثوب مرة من نجاسة ثوبا كذلك لا يجوز لمن يرى وجوب غسله
منها مرتين الصلوة معه ولو باشره بالرطوبة نجس والفرق ان الصحة في الصلوة ومثلها من
العبادات بموافقة المامور به اي موافقة الفعل لما امر به غيره ولا يكون هذا الفعل
الشخصي صحيحا وفاسدا من جهتين اذ الفساد هو عدم الموافقة لما امر به فاعله لا غيره فلبس اربع
ركعات التي صليها الحاضر صحيحا وفاسدا من جهتي الموافقة لما امر به الحاضر وعدمها لما امر به
المسافر نعم لو قيل هذا الفعل فاسد من غير هذا الفاعل كالمسافر فمعناه انه لو فعل مثل ذلك
يكون فاسدا لا ان هذا الفعل الشخصي فاسد منه وبه يلزم اتصاف مطلق هذا الفعل بالصحة
والبطلان من الجهتين فيقال الصلوة الرباعية صحيحة من الحاضر فاسدة منه يلزم اتصاف مطلق
هذا من المسافر بمعنى صحة الفرد وفساده واذا كان هذا الشخص صحيحا مطلقا فيكون الاقتداء
به صحيحا اذا لم يثبت الا وجوب الاقتداء بالصلوة الصحيحة واما لزوم صحة مثلها من المقتدي
لو اتى به فلم يثبت واما غير العبادات فالصحة فيه بمعنى ترتب الاثر ويمكن ترتبه في الفعل بالنسبة
الى شخص دون اخر ولم يثبت في الافعال التي يصير متعلقا للاجتهاد ويختلف باختلافه من
المعاملات الا ترتب اثره بالنسبة الى من ادى اجتهاده الى صحته دون غيره والحاصل ان الثابت
من كل فعل اجتهادي في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده سواء كان حكما شرعيا او وضعيا
او متعلقا لاحدهما او موضوعا له فيكون شيء حراما في حق مجتهد وواجبا او مباحا في حق اخر
وقد يكون شيء صحيحا في حق الاول فاسدا في حق الثاني وقد يكون نجسا في حق مجتهد طاهرا في حق
اخر وقد يكون وقت يوما في حق مجتهد ليلا في حق اخر كما بين المبدئين اذا ظن احدهما ان
مبدا الليل الاستتار والاخر انه زوال الحمرة واللازم من اختلاف ثبوتها بالنسبة اليهم
اختلاف الاثار واللوازم فيما يترتب عليه اثر وكان له لازم فيجوز الافطار فيما بين المبدئين
لاحدهما ولا يجوز للاخر ويجب الاجتناب على من ظن الخمر نجسا دون من ظنه طاهرا ويجوز الاكل
لمن ظن حصول التذكية بقطع الحلقوم دون من ظن عدم حصوله الا بفري الاوداج وهكذا و
وجه الاختلاف ما مر من عدم ثبوت ازيد من ذلك وتعبد كل بما ادى الله اجتهاده دون
اجتهاد الاخر وعليه الاجماع ايضا كما على جواز الاقتداء المذكور فانا نرى كل احد من الصدر

كونه من اهل هذا الدين او مع كونه منهم **والثاني** على اقسام الاول ان يحكم بكذب النبي
في هذا القول بخصوصه ويقول ان كذبه من غير مصلحة او لخطاء او لمصلحة العوام او غيرهم او
يقول لا ادري سبب كذبه ثم قوله بذلك اما للعناد او للتشهي او لمصلحة دنيوية او لاجل
انه يخالف مقتضى عقله ولا يقبل تاويلا عنده الثاني ان يكون انكاره لاجل عدم ثبوت
هذا الامر عنده من النبي لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى اما لاجل عدم مخالطته اهل الا
سلام او لاجل كونه جديد الاسلام او لتقصيره في التتبع او لاحتياج ثبوت الضرورية على
قران قصر نظره عن دركها والثالث ان يكون لا لاجل عدم ثبوت الامر عنده من حيث المعنى بان
يسلم اللفظ ولكن لا يحمله على المعنى المثبت لهذا الضروري اما بحمل العام على بعض الافراد
او المطلق على المقيد او الظاهر في معنى على المجاز او ارتكاب حذف او اضمار وهذا قد يكون
بسبب حمله امرا خارجيا كانه اخرى او رواية قرينة على حمله وقد يكون مع تسليم عدم قرينة
مقالية ولكن يجعل ما يزعم دليلا عقليا قرينة عليه فهذه اقسام كثيرة ويمكن ابداء غيرها ايضا
ولكنها راجعة الى احد المذكورات ثم الكافر من جميع هذه الاقسام هو الاول والثاني بجميع
اقسامه واما الاقسام الاخر فليس شيء منها بكافر والوجه بعد ما تقدم ظاهر وفي بعض
الاخبار اشارة الى ما ذكرنا ايضا ولا فرق في جميع ما ذكر بين كون الضروريات من باب
الاعتقادات او الاعمال **منهاج** اختلفوا في تفويض الاحكام الى النبي والائمة
او المجتهد فالاكثر على العدم وطائفة على الجواز وهم بين قائل بجوازه عقلا وان لم يقع
وقائل بالوقوع ومراده في الجملة لا في كل الاحكام ولما كانت الاحكام منوطة بالمصالح و
المفاسد الواقعية فالحق امتناع التفويض الى من لا يتمكن من ادراكها وجوازه الى من يتمكن
لعدم دليل على الامتناع واما الوقوع فالحق وقوعه بالنسبة الى النبي والائمة لتصريح
المستفيضة من الاخبار الصحيحة وغيرها بركصحيحة زرارة وحسنة الفضيل ومرسلة الكافي و
روايتي ابن سنان والفحام وفي رواية اخرى لابن سنان ثم خلق محمدا وعليا وفاطمة فمكثوا
الف دهر ثم خلق جميع الاشياء فاشهدهم خلقها واجرى طاعتهم عليها وفوض امورها اليهم
فهم يحلون ما يشاؤن ويحرمون ما يشاؤن ولا يشاؤن الا ان يشاء الله وفي رواية
الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احللنا له شيئا من اعمال الظالمين فهو له حلال لان
الائمة منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وفي رواية رفيد اذا رايت
القائم اعطى رجلا مائة الف درهم واعطاك درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض الى
غير ذلك من الاخبار المتكثرة واكثرها صريحة في التفويض وما ليس بصريح فيصير صريحا بقرينة

المفوضات

المصرحات وارتكاب التاويل فيها فرع ما يوجبه ويدل عليه ايضا قوله ص لا مرتهم بالسواك
قوله في قضية قتل ابن الحارث لو سمعت ما قتلته وقوله ع في سؤاله عن الحج لو قلت نعم لوجب
وقضية عباس في الاذخر ويؤكده قوله تع وما حرم اسرائيل على نفسه وحمل الثلثة الاولى
على النص مع كونه خلاف الاصل والظاهر لا يعين التفويض وارتكاب المجوز فيها وفي الاخرين
لا دليل عليه احتج النافي له بقوله سبحانه فيه تبيان كل شيء وان اتبع الا ما يوحى الي وان
هو الا وحي يوحى وبالروايات الدالة على ان لكل شيء حكما والدالة على ان الله سبحانه ما
قبض نبيه حتى اكمل دينه وبتوقف النبي ص في بعض الاحكام وانتظار الوحي وبعدم تحويله
القبلة مع رضائه به حتى نزل قوله سبحانه قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة
ترضيها والجواب اما عن الاول فبانه ليس المراد ان فيه تبيان كل شيء بخصوصه اذ فيه من العمومات
ما لا يحصى فلو كان في القران ان ما حكم به الرسول فهو صواب وحكم النبي شيء يكون في القران
حكم ذلك الشيء ولو بالعموم ومنه يظهر عدم دلالة مثل رواية مرازم ان الله تعالى انزل في القران
تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان
هذا انزل في القران الا وقد انزله الله تعالى فيه ومنه يظهر الجواب عن الثاني واما عن الثالث
فبان الضمير راجع الى القران واما عن الرابع والخامس فبعدم منافاتهما للتفويض واما عن
السادس فلاحتمال ان يكون التفويض بعد الياس عن النص والوحي وهو الجواب عن الرابع
مضافا الى جواز عدم التفويض بعدا او اختصاصه ببعض الاحكام **منهاج** اذا اجتهد
المجتهد في واقعة واداه اجتهاده فيها الى حكم لم يلزمه تكرار النظر عند تكررها بل يكفيه الاستمرار
على الحكم الاول وعن الشهيد الثاني لزومه مطلقا وذهب المحقق الى اللزوم ان لم يتذكر
الادلة وعدمه ان تذكر وهو مذهب الرازي ونقل بعض متاخري اصحابنا اللزوم ان
زادت القوة بكثرة الممارسة لنا وجود المقتضي للحكم الاول بالاستصحاب وعدم المانع
اذ ليس الا المغير والاصل عدمه ويمكن استصحاب الحكم الاول ايضا واما استصحاب الظن به
فغير صحيح لانه ان كان ظانا بالفعل فلا حاجة الى استصحابه والا فهو يقطع بانتفاء الظن واما
انه لو راجع الادلة يحصل له الظن الموافق للاول فهو استصحاب لوجود المقتضي وعدم المغير
لا للظن ولنا ايضا على المخالفين الاولين استلزام قولهما للعسر والحرج وعلى الثالث ان
هذه الزيادة في القوة ان كانت شرطا في الاجتهاد فلا يكون الاول صحيحا والا فلا الباعث
على وجوب التكرر بحصولها الان تعين ان مرتبتها مع وجودها شرط لا مطلقا وقد يقال
ان حصل له تغير الاحوال وتبدل رايه في بعض المسائل الاصولية وحصل له شك في المسئلة

الاول الى هذا الزمان نتعبد بالائمة من غير تفحص عن بناسه في افعال الصلوة مع امكان
الاختلاف في الاغلب اذ ليس مجتهدان متحدين في الرأي في جميع افعال الصلوة وشرائطها ومقدماتها وامكان تقليد الامام مجتهدين او اكثر ولا اصل هناك يقتضي عدم الاختلاف
الفائدة الثانية وما يلحق بهذا المقام الكلام في كفر منكري ضروري الدين
وتحقيقه بعد مقدمات **الاولى** المراد بالكافر من حكم الشارع بكونه كافرا فهو من الامور
التوقيفية فلا نحكم بكون شخص كافرا الا بعد ثبوت تكفيره من الشرع **الثانية** الكلام تارة
يكون في كون شخص كافرا او غير كافر واخرى في كونه معاقبا مخلدا او نجسا او واجب القتل
وامثالها من احكام الكفار ولا شك في ثبوت هذه الاحكام للكافر في الجملة ولا في تخلف
بعضها عن بعض كذلك فهل الاصل فيمن يكون معه والكافر ثبوتها كلها او عدمه كلا
او التفصيل لا ريب انه لا ملازمة عقلية ولا لغوية بين كون شخص كافرا وبين ثبوت هذه
الاحكام كليا او جزئيا لم فان كانت ملازمة فانما يكون شرعية فاللازم الرجوع الى الادلة
الشرعية وليس التكلم فيه من شان هذا المقام بل الخلود وعدمه من مسائل الكلام والبواقي
من الفروع وان كان اصل كون الشخص كافرا او غير كافر من الفروع ايضا **الثالثة**
الكلام هنا في كفر منكر الضروري وعدمه من حيث هو منكر للضروري فلا ينافي تكفيره
او عدمه من جهة اخرى وبالعكس فانه يمكن ان يثبت من الشرع مثلا كفر مستحل ترك الصلوة
فيحكم بكفره وان لم يثبت كفر منكر الضروري **الرابعة** اعلم انه لو كانت هناك
اية او رواية تضمنت كفر منكر الضروري اي كان فيها هذا اللفظ او ما يدل عليه لم يكن
في المسئلة اشكال ولكن لم يرو اية ولم نعثر على رواية تضمنت ذلك ولا سبيل للعقل
الى درك هذا الحكم ايضا والاجماع وان انعقد عليه ولكنه لم ينعقد عليه مطلقا بل عدم
الاجماع على المطلق ثابت فانهم صرحوا بانه لا يكفر لو احتملت في حقه شبهة ومرادهم من
الشبهة ما يوجب اشتباه كون هذه الضروري من النبي بل القدر المحقق من الاجماع
كما صرح به جماعة منهم المحقق الخوانساري في بحث الاجماع من شرح الصدوق ليس الا
كفر من رجع الى انكار النبي وتكذيبه وهذا اي كفر منكر الله ورسوله او مكذب احدهما
ثابت من الروايات ايضا فالمناط في تكفير منكر الضروري هو تكذيبه الرسول فان كان انكار
الضروري بحيث يستلزم تكذيب الرسول يوجب الكفر والا فلا **الخامسة** ليس كل
ضروري من ضروريات دين النبي ضروريا لكل من امته بل لا يلزم ان يكون ضروريا لجميع
علمائهم ايضا فقد يكون شيء ضروريا عند البعض ونظريا او غير ثابت من الدين عند الاخر

ولذلك

ولذلك اختلف العلماء فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بالقطع والاخر عدمه وربما يحكم
بكون خلافه ضروريا وربما نقول بعضهم الاظهر انه ضروري او على احتمال فالحكم بكون
شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية **السادسة** يختلف الاشخاص في ثبوت كون شيء
ضروريا عنده وعدمه بحسب الاوقات والبلدان والتتبع والاطلاع والحدث وسبق
الشبهة والاعتزال عن الاسلام واما لم فان ضرورة الشيء ضروريا عن الدين في هذه
الازمان لا يكون الا بالتسامع والتظافر وانضمام القرائن وتختلف القرائن باختلاف
الاحوال والاشخاص والامكنة وقد يتفطن احد بقرينة لا يتفطن غيره بها فيمكن ان يكون
شيء ضروريا في صدر الاسلام اختفى بطول الزمان او في بلاد الاسلام دون غيرها او في
قبة الاسلام دون حواشي بلاده او في بلد بلد يكثر فيه العلماء والكتب دون البراري
ومواطن الاحشام او لمن دخل في الاسلام واهله وزاول كتبهم او كتب الفروع خاصة دون
غيرهم او لصاحب حدس دون اخر او لمن لم يسبق ذهنه شبهة او لم يقصر في الفحص دون غيره ومن
هذا القبيل انكار بعض حكماء الاسلام بعض الضروريات حيث قصر في الفحص مع ما اشرب
قلبه من قواعد الحكمة ولا يتوهم ان مثل ذلك يكون كافرا لتقصيره في النظر او في دفع ما سبق
الى ذهنه لانه لاجل تقصيره او مسبوقيته بالشبهة لقول انه ليس من النبي لا انه يكذبه غاية الامر
انه مقصر لو قصر وهو لا يوجب الكفر **السابعة** اعلم ان ما يثبت من النبي ضرورة
قد يكون باللفظ والمعنى معا وقد يكون باللفظ خاصة بان يثبت منه صدور هذا اللفظ و
وقع الخلاف في مراده او كان مظنونا متخرجا بالقواعد اللفظية وقد يكون بالمعنى خاصة
ككون صلوة الظهر اربع ركعات وقد يكون الثابت ضرورة امرا معلوما من جميع الجهات
وقد يكون مجملا ووقع الخلاف في تفاصيله كالمعاد الجسماني بالنسبة الى بعض تفاصيله والثاني
في الكفر هو الثبوت ضرورة **الثامنة** قد يقال ان كثيرا من المسائل الكلامية مما
فهم بعض حكماء الاسلام او الصوفية مخالفا لما فهمه السالكون مسالك الظواهر هل يوجب
خلافهم هذا خروج ما اقتضاه الظواهر عن الضرورية ام لا وهذا كلام سطحي خارج عن
قانون التحقيق او بعد ما علمت ان كون الشيء ضروريا يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال
والقرائن فربما كان ذلك ما نعا من الضرورية عند شخص غير مانع عند اخر فان العامي ربما
يسمع ان العالم الكذائي لا يقول بالمعاد الجسماني فيشك في ثبوته من النبي بل ربما يعتقد
عدم ثبوته والفقيه المتتبع مثلا لا يتفاوت الحكم والضرورة عنده بقول ذلك الحكيم اصلا اذا
عرفت تلك المقدمات فنقول ان المنكر للضروري على اقسام لانه ان كان لاجل عدم

وتساوى الطرفان فيجب عليه التكرر والا فلا اقول لو لم نقل بان عمل المجتهد بمقتضى اجتهاده
لاجل انه ظنه فسقوط هذا الكلام واضح وان قلنا به فغايته ما يحصل بجميع التغيرات الشك
في عدم المغير ولكن ظن بقاء ما كان حكمه او لا على ما كان بسبب ادلة الاستصحاب باق على
حاله لم يحصل له معارض حتى يزول هذا ثم انه لو كرر الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا فان
ادى اجتهاده الثاني الى مؤدى الاول والا فيرجع عنه ثم المقلد ايضا يرجع عن الاول لو علم
برجوع مجتهده والافضل يجب على المجتهد ان يعلم مقلده بذلك الاظهر العدم للاصل
ولا يتوهم ان الاول ح يكون منكرا لفعله فيجب ردع العامل به لان كونه منكرا بالنسبة
الى المقلد الغير العالم بالرجوع ثم وحكم في المعارج باولوية الاعلام محتجا بان المقلد
يبقى على ح بلا دليل وفيه ان الاستصحاب كاف له وتوهم ان دليل المقلد منحصر في فتوى المجتهد
فاسد لانه يعمل بالاستصحاب اجماعا والا لوجب عليه السؤال دائما منهاج لا يجوز
للمجتهد تقليد غيره في مسئلة بعد الاجتهاد فيها بالاجماع لان التقليد خلاف الاصل فيقتصر
فيه على موضع الدليل ولا دليل على جوازه هنا ولان ظن المجتهد لا بد وان يكون منتهيا
الى العلم فهو عالم بحكم المسئلة في حقه فما يخالفه خلاف المعلوم فلا يجوز العمل به فان قلت
ظن المجتهد الاخر ايضا كذلك قلنا نعم ولكن في حقه وحق من ثبت جواز تقليده له ثم لو حصل له
التردد في المسئلة بسبب مخالفة مجتهد اخر وحصل الظن بخلاف اجتهاد نفسه فهل يجوز له التقليد
او يجب عليه الفحص والنظر في ادلة المخالف او يعمل بمقتضى اجتهاد نفسه لازم قول من يقول بان
الحجة للمجتهد ظنه من حيث هو الفحص على الاول والتقليد على الثاني واما من لا يقول بذلك
فان كان له عام ولم نقل بوجوب الفحص عن المخصص فيعمل باجتهاده والا فيلزم عليه الفحص
مع الامكان بل كذلك مع احتمال وجود ما يعتبر عنده ما للمخالف هذا بعد الاجتهاد في
المسئلة واما قبله فكذلك ايضا الا مع ضيق الوقت عن الاجتهاد وفاقا لبعض المتاخرين من
اصحابنا والاكثر الى عدم الجواز مطلقا واحمد والثوري الى الجواز كذلك وابن شريح الى
جوازه فيما يخصه دون ما يفتي به وقال محمد بن الحسن من العامة بجواز تقليده للاعلم والشافعي
بجواز تقليد غير الصحابي من المجتهدين للصحابي منهم لنا ان التقليد خلاف للاصل فلا
يخرج منه الى القدر المجمع عليه او الثابت بظواهر التقليد والاجماع مفقود هنا والظواهر
غير معلومة الشمول له لا لفظا على الوجوب المنفي هنا اجماعا وارتكاب التجوز فيها ليس اولى
من التخصيص واما مع الضيق فينحصر المسلك به لعدم امكان الاجتهاد وعدم جواز ترك العمل
اجماعا وعدم قول بوجوب الاحتياط هنا وجواز التخيير مع انه لا مانع من شمول ظواهر التقليد له ح

[illegible]

فان

فان قلت الاجتهاد ايضا لا يفيد غير الظن والعمل بالظن خلاف الاصل قلنا جواز عمله باجتهاده
مجمع عليه مع انا لا نسلم ان العمل بالاجتهاد عمل بالظن لان الظن المنتهي الى العلم علم واستدل
ايضا بان التقليد بدل الاجتهاد الذي هو بدل عن الاخذ عن المعصوم او الظن بقول المجتهد
الذي هو التقليد بدل عن الظن بقول المعصوم الذي هو الاجتهاد الذي هو بدل عن العلم
به فلا يجوز مع امكان الاصل وفيه اولا منع بدليته له لجواز كون كل منهما بدلا عن قول المعصوم
وثانيا تجويز كونه بدلا اختياريا كالواجب المخير وقد يستدل ايضا بان العمل بالظن انما هو
فيما انسد فيه باب العلم وعمل المجتهد بظنه عمل بما علم انه مظنون وبفتوى غيره عمل بما ظن انه مظنون
فلا يجوز الثاني مع امكان الاول وفيه ان المتعلقين مختلف وعدم جواز العمل بالظن مع انفتاح
باب العلم انما هو مع اتحاد المتعلقين وقد يقال ان ظن المجتهد اقوى من ظن المقلد اذ احتمال
الخطاء في الاول من وجه وفي الثاني من وجهين ومآله الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد
او لا معنى لحصول الظنين في ان واحد احدهما اقوى وفيه ان كون ظنه اقوى من الظن الحاصل
من التقليد مطلقا ممنوع سلمنا ولكن وجوب متابعة الاقوى لا دليل عليه واما حصول ما لعدم
حصول الظن بالتقليد لامتناع اجتماع الظنين في ان فوا. اذ المفروض انه لم يجتهد بعد
ولم يحصل له ظن بالحكم موافق للغير او مخالف ولم يقلد ايضا بل لا ظن له اصلا ولكن له طريقين
محصلين للظن احدهما يفيد الظن الاقوى كما اذا كان هناك خبران ثقة وغير ثقة والنزاع في انه
هل يتعين سلوك احدهما او يتخير احتج المخالف الاول بعامة ادلة المنع وسلمه في سعة الوقت
والثاني بقوله سبحانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد الاخر من اهل الذكر و
اجيب بانه مخصوص بالمقلد بقرينة الشرط وكون المجتهد من اهل الذكر وفيه ان قبل الاجتهاد
لا يعلم فلا يصير الشرط قرينة ولا يكون من اهل الذكر فالصواب ان يجاب عنه وعن مثله من ادلة
التقليد بانه شامل للمقلد قطعا والامر بالنسبة اليه للوجوب اجماعا فلو كان شاملا لهذا المجتهد
ايضا فاما يلزمه وجوب التقليد عليه وهو خلاف الاجماع او ل الامر فيه الوجوب والا
باحة وهو اما غير جائز او مخالف للاصل او حمل الامر مطلقا على الجواز وهو تجوز ليس اولى من
التخصيص مع ان المستفاد من المستفيضة ان اهل الذكر المسئولين هم الائمة خاصة وادلة الباقي
غير معلومة مع انه يرد على الثالث انه ان اريد بعدم الجواز فيما يخصه انه لا يجوز الفتوى
لغيره بقول مجتهد اخر بان نسبه في نفسه فهو غير جائز للاحد لانه كذب وان اريد عدمه ولو
من غير نسبة رجع الى الخلاف في انه هل يجوز نقل فتوى الغير من غير نسبة اليه ام لا وان اريد عدمه
نسبة الى مجتهد اخر فلا وجه له بل يجوز بعد ان اجتهاد ايضا نعم ان اراد عدم الجواز في العمل

بما لا يخصه دون الافتاء كان يدفع اليه احد مالا ليصرفه فقيرا او عادلا وهو لم يجتهد بعد في
معنى الفقير او بعدا له فلا يجوز له الدفع الا فقيرا وعادل عند مجتهد اخر فهو صحيح والوجه ظ
الا اذا علم الدافع انه يريد الفقير والعادل عند المجتهد الفلاني هذا كله في غير المتجزي اي
من حصل تمكنه من الاجتهاد ببعض المسائل واما هو فيقلد فيما لا يتمكن من الاجتهاد فيه قطعا
لما مر من عمومات التقليد الخالية عن المانع منها منهاج صرح والده العلامة
في الكتابين بعدم جواز نقض حكم المجتهد وجوازه في فتواه قال في الايضاح ان الحكم لما كان
غايته قطع المنازعة لا يجوز نقضه لحاكم اخر بل يصير اصلا يجب ان يفعل غيره من الحكام ما لم
يخالف قاطعا والفتوى يجوز نقضها لمفت اخر اذا خالف ما ادى اليه اجتهاده وللمستفتين
اذا لم يقلدوه وبذلك صرح الشهيد في قواعده بل هذا الكلام متكرر في عباراتهم واستدلوا
على عدم جواز نقض الحكم بان جوازه يوجب جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت
مصلحة نصب الحاكم وبالاستصحاب ونفي العسر والحرج وادعوا الاجماع عليه ايضا والظاهر ان
دليلهم على جواز نقض الفتوى الاصل وكون كل مجتهد متعبدا بما ادى اليه اجتهاده وتحقيق
المقام يتم برسم ثلثة ابحاث الاول قال والد العلامة في بيان الفتوى هو اخبار عن حكم الشرع
في قضية خاصة والحكم هو الزام احد المتنازعين بما يقتضيه الاجتهاد لمصالح المعيشة ولم يذكر في
الايضاح القيد الاخير وقال الشهيد في قواعده ما ملخصه ان الحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل
الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما تنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش قال فبما
لا انشاء يخرج الفتوى والاطلاق والالزام نوعا الحكم وقال وبتقارب المدارك يخرج ما ضعف
مدركه جدا كقتل المسلم بالكافر فلو حكم به حاكم وجب النقض وبمصالح المعاش خرجت
العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها وكذا الحكم
بان مال التجارة لا زكوة فيه او ان الميراث لاخس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره
ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه
فالحكم المجرد عن الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان
في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من المعاش
كما لو حكم بصحة حج من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب
في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وقيل الحكم الزام خاص او اطلاق
خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى
في نظر المجتهد اقول مرادهم في تعريف الفتوى انه اخبار عن حكم الله في قضية خاصة اعم من ان يصرح

بكونه

بكونه حكم الله او يظهر بالقرينة الحالية واخبار اعم من ان يكون صريحا او ضمنيا وخصوصية
القضية اعم من ان يكون اضافية او حقيقية ومنه يظهر ان كل حكم يستلزم الافتاء ولا عكس فما
ذكره بعضهم من انه قد يحصل للحكم اعتباران باعتبار احدهما يكون حكما وبالاخر فتوى ليس في
موقعه والمراد بالانشاء او الالزام او الاطلاق اعم من ان يكون بالالفاظ الموضوعة للانشاء
او الخبرية الدالة على الانشاء والحكم بمادتها او بالقرائن الحالية او ان يفعل ما يستلزم الحكم
واورد على تعريف الحكم بالحدود وما يختص بحقوق الله تعالى اذ لم يكن هناك مدع حتى يقع الخصومة
وتلك ربما يكون حكما كما ينادي به قولهم في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز
في حقوق الله دون حقوق الناس واستدلالهم بعموم السارق والسارقة والزانية والزاني
وبثبوت الهلال فانه متعلق بالمعاد وينتفي فيه الخصومة غالبا مع انهم جعلوه من الحكم كما يدل
عليه استنادهم في كفاية قول الحاكم فيه بعموم ما دل على ان له ان يحكم بعلمه وبانه لو حكم بالبينة
يقبل والعلم اقوى وقد يجاب عن الاول بان المراد بالخصومة الماخوذة في الحد اعم من ان يكون
بالقوة ايضا اي مقصود الشرط قصد الحاكم لرفع الخصومة الفعلية او المقصودة فان النزاع قد يكون بعد
الرافع بالفعل وقد يكون قبله اذا كان هناك نزاع مقصود ويكون من شان الواقعة حصول النزاع
فيها مثل ما اذا زوج حاكم احد المتراضعين بعشر رضعات للاخر مع عدم تفطن احدهما بالخلاف
بل وعدم علمهما بالرضاع وكان قصد الحاكم دفع الخصومة لو علما واختصار الحدود من الثاني
فان المراد الحكم بثبوتها لموجبها وعدمه ولا شك ان الخصومة فيه بالتصديق والتكذيب مقصودة
اقول على ما ذكر يشترط في كونها حكما من ضم قصد الحاكم بل هو مما لا بد منه والا لدخل اكثر الفتاوى
بل جميعها وعلى هذا فلو لم يتفطن الحاكم بالحدود وبالنزاع المقصود ولم يكن ذلك قصده لزم عدم كونه
حكما بل يلزم جواز النقض لو لم يعلم قصد الحاكم وعدمه للاصل مع ان كلامهم مطلق وكلما مر من
الشهيد من الفرق في ذكره مال التجارة بين قول المجتهد واخذه مع ان في الاول قد يتفطن الحاكم
بالنزاع بين الحصر والمالك ويقصد دفعه وفي الثاني قد لا يتفطن بنافيه وكذا ذكروا ان المجتهد اذا
اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن فيه فهو حكم فانه غير مقيد بقصد دفع خصومة والحاصل
ان المقصود هنا تبيين معنى الحكم والفتوى على مصطلح القوم فاللازم اتباع ما يفهم من كلامهم
وليس فيه ما يشعر بذلك مع ان هذا لا ينفع للنقض بالحدود من حيث كونها من متعلقات المعاد
ثم اقول يمكن ان يجاب بوقوع الخصومة لان ثبوت موجب الحد اما بالشاهد او بمشاهدة الحاكم
او بالاقرار ويمكن جعل الخصم في الجميع هو الحاكم حيث انه المتكفل للنهي عن المنكر ولا ضير في اتحاد
الخصم والحاكم في مادة من جهتين بدليل ولا يلزم المراد جوازه وايضا سبب اجراء الحدود هو مما نقطع

العقل والنسل والمال والبدن والعرض وهذه من مصالح المعاش واجيب عنه الشاذ بان
المراد بامر المعاش ما لا اختصاص له بالشارع بل هو من موضوعات حكمه كالحكم في الهلال
يرجع الى انه هل تحقق لرؤيته وتم عدد الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي لكن
كان يرجع اليه ببعض الاعتبارات ولا باس به واما الايراد بعدم النزاع فيه فغالبا فلم اعثر
على جواب تام عنه وعنه يظهر اشكال تصحيح هذا الحد للحكم ومع ذلك ما جعلوه من خواص
الحكم من عدم النقض ولو من مجتهد اخر يشكل اجرائه في جميع موارد الحد وي فانه يكون نحو
قول المجتهد هذا اللحم مذكى وهذا الثوب نجس حكما سيما بعد الشارع والحكم بلزوم متابعته
مجتهد اخر لم يثبت لذلك فيه غاية الاشكال ولكن الحظ انه لا يترتب على تصحيح هذا الحد
بعض افراد الحدود كثير فائدة فان ما يتصور فائدة هو تعيين ما يجوز نقضه وما لا يجوز وما
يجوز التعدية عنه وما لا يجوز وهي انما يترتب لو كان هناك اية من الكتاب او خبر دال على
عدم جواز نقض الحكم وتعديته وجوازهما في الفتوى وليس شيء منهما متحققا او ثبت اجماع على
ذينك الحكمين واقعا على اللفظين وهو ايضا غير ثابت والمنقول منه غير مفيد مع انه لو فرض
ثبوت اجماع فانما هو في معنى خاص من معاني الحكم مع هذا الاجمال الواضح في معنى النزاع
والمعاش سيما مع الاختلاف في كثير من الموارد في كونه حكما ام لا فلا مجاز فر من القول مع انه
لو كان خبرا واية فلا وجه في حمل الفتوى او الحكم فيه على هذا المعنى اذ ليس من حقيقتها اللغوية
ولا الشرعية

البحث الثاني

قال بعض المعاصرين ما ملخصه بعد تحرير ان المراد هو
من نقض الفتوى ان كان نقضها بالحكم بعد المرافعة فله وجه في الجملة فان احد طرفي الدعوى
اذا ابنى مطلبه على فتوى مجتهد والاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى في
الجملة اذا خالف رايه وكذا اذا كانا مجتهدين وان كان المراد نقضها بالفتوى فان اراد
نقض المستفتين في هذه الواقعة اذا لم يعمل بعد بالفتوى او في واقعة اخرى ولو بعد العمل
في الاولى اذا تغير راي المجتهد او تبدل مجتهده فهو صحيح لا شك فيه واجماعهم منعقد عليه
وكذا من المفتين في الوقايع الحادثة لجواز عمل كل مجتهد بما راه وان كان مخالفا للاخر ان
اراد والاعم من ذلك حتى يشمل ابطالها من راس وتغييرها من الحين مطلقا ففيه اشكال
لان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل وضعي مثل
العقود والايقاعات فانه اذا افتى المجتهد باستقلال البكر وعقدناها في غيبة ابيها
بتلك الفتوى فالعمل عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار دائما او غيا
اولى امد وقطعه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك ومنها ما لا يستلزم الدوام مثل

الفتوى

الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدمها نجاسة الكر فان الحكم بوجوب الاجتناب
عن القليل الملاقي ليس حكما بنى وجوب الاستمرار اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزمه وكذا
الحكم بجواز الاستعمال فان استعمله فبعد تجدد الراي يحكم بالغسل بل كذا اذا افتى بنجاسة
ملح خاص وجواز النقض في الاول مشكل اذ العلة الموجبة فيه هي العلة المبقية ووقع عقد
صحيح يتوقف ازالة حكمه على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق ونحوه ولم يثبت ان تجدد
الراي من القواطع وكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته
لئلا يناقض المقصود منه فكذا مقتضى الرجوع الى المفتي ونصبه ان يتبعوا امر دينهم ومعاشهم
على قوله وعن امر المعاش ما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل للمستفتي الرخصة من الشارع
في ايجاد مثل ذلك الامر فقد حصل الرخصة لادامته وكما ان مخالفة الحاكم ينافي النظام فكذلك
خلاف المفتي في هذا القسم ولا يضر تجدد رجحان الحرمة من جهة تغير راي المجتهد حتى يستبعد جواز
التصرف مع رجحانها كما لا يضر ذلك في الحكم ويدل على عدم جواز النقض في هذا القسم الا
ستصحاب ولزوم الحرج والهرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال ولم يظهر على جواز
النقض في هذا القسم الاستصحاب ولزوم الحرج دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق
في كلام بعضهم فهو تم مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تداولها في زمن الائمة
بعيد ولو قلنا بالنقض في هذا القسم لزم ان نقول في النكاح المذكور ببطلان المهر المسمى ولزوم
مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه الى غير ذلك لانها من توابع
العقد الصحيح والمفروض انتفاؤه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير لا الابطال من راس
فيكون ذلك انفساخا من قبيل الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل بشيء من ذلك
احد مع انا لو قلنا بالانفساخ لم يكن من نقض الفتوى بل النزاع في جواز نقض النكاح وعدمه
نزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى لا في نقض الفتوى وح فلنا ان نقول ان الفتوى يجوز
نقضه مطلقا ويكون مثاله في العقود ان يفتي المجتهد بجواز تزويج الباكرة باذنها ثم تجدد
رايه قبل التزويج واما النقض بعده فهو نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف
الموارد فقد يجوز كما في القسم الثاني وقد لا يجوز كما في الاولى وبالجملة مدار الكل من زمان
غيبة الامام الى الان على العمل على الفتاوى في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات
اكثرها خلافية فلو قلنا بجواز نقض الفتوى فيلزم ان يلزم على كل مقلد ان يجري بيعه و
اجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه كلها في حضور المجتهد وبمباشرته او بمراجعته لو قلنا ان
يحصل ذلك يتحقق الحكم والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته بمجرد تبدل راي مجتهده او مجتهد

ثم يعدل يستبعد التصحيح ثانياً ثم لتغير ثالثاً وهكذا سيما مع قول الاكثر بل كلهم بعدم جواز تقليد
الميت والحاصل ان كلما دل على جواز العمل براي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره
يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه المعاملات ثم ذكر انه لا يمكن ان يكون بناء
العلماء في هذه الاعصار في عدم النقض في المعاملات على حمل افعال المسلم على الصحة
ولا على الحاق النادر بالغالب ثم قال وبالجملة تغير الراي في المعاملة او بدل المجتهد انما
يقتضي انشاءها لو اراده جديداً بالثاني لا ابطال ما يترتب على الاول ولو حصل به
انحاء الانتقالات فانه عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني
قال دليل لزوم ابطال اثار الاول فهذا كلام اخر وكلامنا مع ذلك المجتهد في هذه
المسألة نعم اذا ظهر بطلان اجتهاده السابق فهو مسألة اخرى ياتي ثم قال وبالجملة الكلام
في المعاملات مخالف للعبادات فلو تجدد رايه في قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها
وهو في الركعة الثانية يجب عليه القراءة فيها وهكذا في القبلة نعم يقع الاشكال فيما اذا
جعل فرش المسجد من اجر معمول من الطين النجس بتقليد من يرى الخزفية استحالة ثم تجدد
الراي او تغير المجتهد فهل يجب نزعه ام لا وانه مما يفيد الاستمرار ام لا ولا يبعد التفصيل
بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب واشكل فيه ان حكم بجواز بناء المسجد من ذلك
الاجر وقلنا بوجوب تبعيد جدران المسجد من النجس ثم قال فان قلت كثير مما ذكرتم
في نقض الفتوى بالفتوى يجري في نقضها بالحكم ايضاً مع انك قلت فيه بالجواز قلنا المتحقق
المخاصمة غالباً انما هو في اول الامر فلا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد
مدة فمع عدم ثبوت التراضي عليه نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم في النقض
بالفتوى واتباع رفع العسر في ذلك عن احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الاخر بخلاف
صور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو غالب المسائل الخلافية التي هي مورد العمل
ومع ثبوت التراضي عليه نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم في النقض بالفتوى
واتباع رفع العسر في ذلك عن الاول وحصول خلاف بينهما بعد فالحكم بجواز النقض
مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه ثم قال وفذلكة المقام في بيان حال حصول المخالفة بين
الرايين وما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها تخالف الرايين
مع قطع النظر عن المخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرايه السابق بسبب تغير رايه وتبدل
الحكم بالنسبة اليه كما اذا تزوج الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تغير رايه فالمشهور
بل ادعي عليه الاجماع البناء على الراي الثاني فيحرم عليه زوجته الان بلحقه حكم ما كرفيل

ذلك

ذلك وتامل بعضهم مع الحكم ايضاً واشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به الحكم لعدم دليل
عليه وغاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو الابتدائي لا استمراري
مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح من غير طلاق فيجوز لها التزوج اذا تغير رايه
بعد التزوج ثم ظهر له صحة الاول فيجوز له الدخول بها من غير عقد وهكذا فالظ عدم
التحريم بدون لحوق نكاح ايضاً والاجماع ثم ويؤيده حكمهم بعدم الحرمة اذا الحقه حكم لان
الدليل عليه ان كان هو الاجماع فهو ثم وان كان دفع التسلسل والحرج يلزم ذلك في
الفتوى ايضاً الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد اخر ولا شك انه ليس له مزاحمته ولا مزاحمة
مقلده والظ جواز بنائه على صحة ما حصل بفعلها الثالثة مخالفة لمن لم يكن مجتهداً ولم يعلم
من حاله انه مقلد والاظهر عدم وجوب المزاحمة حملاً على الصحة الرابعة مخالفة لمن علم انه بنى
امره على احد الاقوال بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلاً بوجوب التقليد او غافلاً
والاظهر وجوب مزاحمته في الارشاد ولكن الحكم ببطلان عقد احدثه كذلك مشكل مع كونه
موافقاً لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسألة الخامسة مخالفته
لمن يكون كذلك لكن لم يكن جاهلاً وغافلاً بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية
واما بطلان العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال ففيه الاشكال
ويمكن توجيه عدم جواز النقض فيه بانه ان كان لان مظنونه انه خلاف حكم الله فلا بد
من القول بالجواز فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضاً لانه مخالف بحسب ظنه لحكم الله وان كان لانه
لم يتبع فيه مجتهداً فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضاً وهو غير صحيح ثم اخذ في
بيان عدم مدخلية العلم والجهل في ترتب الاثار على الوضعيات وسياتي تحقيقه انشاء الله
عز شانه في اخر بحث التقليد انتهى اقول ان فيما ذكره غثاً وثميناً نذكر لك في قول موجز
ما يميز به كل منهما عن الاخر فنقول الكلام اما في صورة تغير الراي او تبدل المجتهد او في
صورة تفاوت راي المجتهدين والثاني يظهر حكمه مما نذكر في الكلام في الفذلكة واما
لبيان الاول فنقول ومنه جل شانه التوفيق اذا استقر راي مجتهد في زمان على فتوى
وعمل نفسه او مقلده بها ثم تجدد رايه فنقض الاول في الزمان الثاني يتصور على ثلثة وجوه
الاول ابطالها من راس والحكم بعدم كونها حكم الله سبحانه فيما مضى والحاصل جعلها لاغية
بالمرة حتى في الزمان المتقدم مثلاً اذا افتى اولاً بجواز الصلوة في مكان ثم تغير رايه يحكم
بوجوب قضاء ما صلى فيه واذا افتى اولاً بكون الفرض مبدء الليل ثم استقر رايه
بانه زوال الحمرة يحكم بقضاء الصوم الذي افطر قبل الزوال الثاني ابطال المتقدمة

في هذا الزمان الثاني يعني ان لا يعمل بالاولى في الثاني ومعنى اعمال المجددة على
الثانية الثالث ابطال الاثار المترتبة على عمل صادر في الزمان الاول بفتواه الاولى
التي لولا تغير الراي لقطع بترتب هذه الاثار على ذلك العمل مثل ان ينكح بالفتوى
الاولى باكرة بغير اذن الولي فانه يترتب على ذلك النكاح اثار لولا تجدد الراي
لقطع بترتبها عليه اما الاول فلا خلاف في عدم جواز النقض بهذا المعنى والاجماع
بل الضرورة ولزوم الحرج واستصحاب عدم شغل ذمته وعدم البطلان يدل عليه
ولولاه لزم على كل احد قضاء عبادته المبنية على راي مجتهد يتبدل كرارا وتغير رايه
ورد ما اشتراه واسترداد ما باعه وكذا في الزكوة المخرجة وغير ذلك وهو مما لم يقل
به احد واما الثاني فلا خلاف في جواز النقض بهذا المعنى بل وجوبه فانه لازم تغير
الراي وتعبد كل مجتهد باجتهاده واجتهاد مجتهده وهو ضروري واما الثالث فمطلق
عدم جوازه من عدم جواز النقض بالمعنى الاول لان العمل الصادر في الزمان الاول كان
صحيحا مستتبعا للاثر وقد صدر في الاول وبعد تجدد الراي لا يجوز الحكم بكون هذا العمل
باطلا في الزمان الاول وليس ح موجودا حتى يصير موردا للفتوى الثانية فما وقع لم يرد
عليه البطلان فلم لا يترتب عليه اثره والحاصل ان المفروض ان العمل المذكور مستتبع لاثره
ما لم يطرء عليه الفساد ولم يطرء عليه اما في السابق فظ واما في اللاحق فلعدم وجوده
وايضا لم يحدث في اللاحق الا استقرار الراي بان هذا العمل لو وقع في هذا الزمان لم
يترتب عليه الاثر ولا تاثير لذلك في ارتفاع اثر العمل السابق ومن متفرعاته ان ينكح باكرة بسبب
الفتوى بجوازه فلا ينقض بتغير الراي فانه يترتب على هذا النكاح حلية البضع ووجوب الا
نفاق والتمكين وغير ذلك وهذه اثار للنكاح الجائز بالفتوى ولو فرض لم ينتف جواز
وان انتفى جواز مثله في اللاحق فيحكم ببقاء هذه الاثار بعد التغير لعدم جواز النقض بالمعنى
الثالث الذي هو لازم عدمه بالمعنى الاول بل يدل عليه استصحاب الاستتباع ايضا فانا نقطع
في السابق بترتب هذه الاثار على ذلك العمل وانه مستتبع لها وشككنا في ان تجدد الراي
هل يزيل الاستتباع ام لا والاصل عدمه بل يدل عليه استصحاب نفس الاثر كالزوجية في
المثال ويدل عليه ايضا عمل السلف والخلف فانه لولاه لزم عدم الحكم بحلية ما اشتراه اهل
بلد من الاملاك والبيوت والحيوانات بعد موت مجتهدهم او تغير رايه وكذلك ازواجهم وغيرها
سيما على القول بلزوم البناء على الاجتهاد او التقليد في المعاملات اذ لا معاملة الا وفيها
خلاف من جهات شتى والحمل على العلم لو ثبت لا يفيد لان البناء على اجتهاد من تقدم صحيح

واحتمال

واحتمال الموافقة لا يثمر غالبا لاحتمال انه لا يعلم ان الاثر المترتب على العمل السابق هل هو مترتب
عليه بشرط اعتقاد الترتب او مطلقا فيكون هذا من المواضع التي ليس الاستصحاب فيه حجة وايضا
لو كان اثره هو المقيد بما دام الاعتقاد فلا يحتاج بطلان اثره الى صيرورة الفعل موردا
للفتوى الثانية بل بزوال الاعتقاد ولا يمكن القول بان الاصل عدم التقييد على
ما مر في بحث العام المخصص بالمجمل وايضا قد مر هناك عدم استصحاب الحكم السابق بعد ظهور
الخطاء والحاصل ان اثر عقد الباكرة بدون اذن الولي حين اعتقاد جوازه انما جاز ان يكون
الزوجية ما دام بقاء هذا الاعتقاد فلا يتم ما ذكر لانا نقول ان المجتهد اذا تعلق ظنه بشيء كجواز
العقد المذكور وكونه سببا للزوجية مثلا فههنا امران احدهما ما هو مظنونه وثانيهما حجية
ظنه اي سببية ما ظنه سببا وترتب الاثر عليه في حقه ولا شك ان مظنونه هو ان هذا العقد
اذا وقع يترتب عليه الزوجية مطلقا بل دائما ما لم يطرء احد المبطلات المقررة في الشرع اذ
دليل ذلك وسبب حصول الظن هو ادلة جزئيات الاحكام ولا شك ان شيئا منها ليس مقيدا
بانه سبب مثلا للزوجية حال ظن المجتهد سببيته بل مطلقة فيقتضي الدوام نعم حجية ظنه لسببية
شيء اي كونه سببا في حقه وترتب الاثر عليه يجوز ان يكون مقيدا به بل هو كذلك ولازمه عدم
السببية اذا تحقق بعد زوال الظن كما ان لازمه السببية قبل زواله بمعنى ان الواقع قبله يترتب
عليه ح ما ظن انه اثره والمظنون ان اثره الزوجية المطلقة او الدائمة فهو يترتب عليه قبل ارتفاع
الظن ويتحقق فيستصحب والحاصل انه قبل زوال الظن يظن ان هذا العقد سبب للزوجية
الى طرو احد المبطلات المقررة وظنه حجة ومقتضاه تحقق هذا المسبب ح فيستصحب والملخص
ان هنا امرين احدهما كون العقد المذكور كلما وقع يصير سببا للزوجية الدائمة وثانيهما
سببية العقد الواقع حال الظن جوازه للزوجية الدائمة والاول مقيد بحال بقاء الظن بكونه
سببا دون الثاني لان مظنونه حين ابقاء كونه سببا للزوجية المستمرة وظنه ح حجة في حقه
اي يترتب ح ما ظنه اثرا له في حقه فيترتب الزوجية المستمرة حال الايقاع والا لم يكن ظنه ح
ايضا حجة وهو باطل فبعد الشك يستصحب ولكن عدم النقض بهذا المعنى مختص بمثل النكاح المذكور
من العقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها واما سائر الاسباب مثل التطهير
والتنجيس والتذكية وامثالها فليس كذلك والتوضيح ان الافعال الجزئية المتحققة حال الراي الاول
من الاسباب والشروط والموانع على قسمين احدهما ما يكون تاثيره وعدم تاثيره بالنسبة الى
شخص خاص او اشخاص معينين من غير تجاوز عنهم اصلا كالامثلة الاولى فان العقد على الجزئي
الواقع على مراة انما يصير سببا لحليتها على الزوج المعين من غير مدخلية غيره اصلا واذا كان باطلا

يكون غير مؤثر في حقه كذلك وثانيهما ما ليس كذلك كغسل الثوب المعين من البول مرة فانه يصير سببا
لطهارة هذا الثوب لكل من يرى الاكتفاء بالمرة وغير مؤثر في حق كل من لا يراه كذلك وكذا
قطع الحلقوم في التذكية اذا قطعه فانه يصير المذبوح المعين حلالا على كل من يكتفي في التذكية
بقطع الحلقوم وعلى مقلديه ويكون حراما على كل من لا يكتفي فيها به فما كان من الاول فلا
يجوز النقض فيه ولما مر من الاجماع وسائر الادلة الدالة عليه واما ما كان من الثاني فانه ينتقض
بعد التغير فيقال ان من يرى غسل المرة غير كاف اذا غسل الثوب مرة يكون نجسا مادام على
ذلك الراي واذا ابدل رايه ورأى كفاية المرة يطهر له هذا الثوب وذلك لان هذا الغسل
الجزئي لذلك الثوب المعين مثلا حال الظن بعدم كفايته ولذا كان نجسا لكل من يظن كذلك وهذا
الغسل بعينه لهذا الثوب بعينه في هذا الحال سبب للطهارة في حق كل من يرى الكفاية بلا
جماع والضرورة ولانه لا يشترط في تطهير الثوب كون الغسل صادرا ممن يرى كفاية المرة ولا كون
الثوب ملكا له فاذا تغير رايه انتفى الاول واندرج تحت العنوان الثاني فلا بد وان يكون
الثوب طاهرا في حقه ولا يشترط ان يكون الغسل ايضا صادرا حال تغير الراي لان الطرح مجزي في
حقه ومظنونه الحاصل بسبب الادلة الشرعية ان الغسل مرة سبب للتطهير مطلقا وليس مقيدا بان
الغسل المحقق حال هذا الظن كذلك اذ لا يتقيد في شيء من الادلة الظنية بذلك اصلا ولذا ترى
المجتهدين اذا احدث الوقايع قبل اجتهادهم فيها واستفتي منهم يتاملون في حكم المسئلة
حدوثا ويحكمون على الحادثة السابقة بما استقرت عليه اراؤهم بعد الاجتهاد وليس المراد
ان الغسل السابق صار سببا الآن بل سببيته تحققت اولا ولكن لم يكن هذا الشخص داخلا
في عنوان من تحققت في حقه السببية ودخل فيه الآن كما ان من وقف شيئا على صنف فصار شخص
بعد مدة صنفا له فانه لو قيل فيه عليه لا يتحقق ح بل الدخول في العنوان تحقق في هذه الحالة
وعلى هذا فلا اثر للاستصحاب المذكور لثبوت السببية في حق من دخل في هذا العنوان و
لان عدم السببية اولا كان لمن دخل في عنوان اخر فقد تغير الموضوع واما الاجماع المذكور
فاختصاصه بالاول ظ بل يمكن دعوى الاجماع على النقض في الثاني وكذا الحال في غير
المثال ومما ذكرنا ظهر عدم صحة استشكاله في الآجر الذي جعل فرشا للمسجد او بني منزلا
الطبخ الواقع في حال الظن كونه مطهرا ظهر الآجر لمن يظن كذلك ولم يؤثر في حق من يظن عدم كونه
مطهرا بل كان نجسا له وقد اندرج هذا الشخص بعد تغير الراي في العنوان الثاني فيكون
نجسا له وربما يتوهم عدم النقض في القسم الثاني ايضا فيقال ان الطين قد طهر بالطبخ الواقع
في زمان كان الطبخ مطهرا وطهارته ذلك الآجر فما وجه تنجسه بعد ظن ان الطبخ لا يطهر

انما هو في الزمان اللاحق ولا زمان الواقع فيه غير مطهر وهذا لا يرفع طهارته نعم هذا الاجر
ما ورد عليه المطهر الذي لم يطرح عليه فتوى عدم المطهرية وفيه ان الطين قد طهر بالطبخ
الواقع في الزمان الاول لمن يراه مطهرا وكان نجسا لمن يراه نجسا سواء يراه ح كذلك او بعده
او ما توهم ان هذا الطبخ لم يصر مورد الفتوى عدم كونه مطهرا ففيه منع ذلك بل كان
في الاول مورد المطهرية في حق من يرى مطهريته وغير مطهر في حق من لا يراها فهو في الاول
مورد للحكمين بالاجماع ولا نقول انه صار نجسا ح حتى يتوهم ما وجه تنجسه بل نقول انه كان في
الاول نجسا في حق كل من يندرج تحت ذلك العنوان وظهر ايضا عدم صحة ما ذكره من جواز
نقض الفتوى بالحكم في الجملة ما كان من الاول كيف واذا لم يجز نقضها بالفتوى فيلزمه
عدم جواز نقضها بالحكم ايضا لان الحاكم لا يحكم الا بما يجوز له الفتوى به فانه اذا راى المجتهد
ان النكاح المتقدم لا ينحل اثره بتغير الراي كيف يجوز له الحكم بزوال اثره بعد التغير
وما ذكره في بيان تقييد جواز نقضها بالحكم ليس من الامارات الشرعية ومما ذكرنا ظهر وجه
عدم جواز نقض الحكم مطلقا لان اثار الحكم اثار لنفس قوله بخصوصه في حق الشخص الخاص لا للفتوى فانه
اذا قال المجتهد اذا شهد شاهدان بملكية شيء لشخص وهو في يد غيره فهو ماله لا يصير المال الذي
بيد غيره هذا الشخص ملكا له وان شهد الشاهدان بل يتوقف على حكم الحاكم بخصوصه وحكمه موضوعا
لسبب فتواه فيستتبع اثاره وذلك بخلاف مثل قوله هذا القدح من الماء الملاقي للمتنجس نجس
فان سبب نجاسته ليس قوله هذا بخصوصه بل بسببه اصل فتواه ومن هذا ايضا يظهر عدم اشكاله
في بعض الامثلة التي لم تذكر حيث توهم كونه حكما ونظيره ايضا وجرى الفرق بين الحكم المصطلح
والفتوى فيقال ان كلما يحتاج في ثبوت الحكم فيه انضمام قوله بخصوصه فيه ولا يكفي مجرد اخباره
عن حكم الله فيما يشمله فهو حكم وما ليس كذلك فهو فتوى ونظيره ايضا وجه تفرقة الشهيد بين قول المجتهد
في الميراث ذكوره وبين اخذه الزكوة فانه لم يصدق عمل في الاول فيجوز نقضه بخلاف الثاني بقي الكلام
فيما ذكره في هذا المقام فنقول ان بما ذكرنا ظهر صحة ما قاله في الصورة الاولى وكذا اما يصح ما
ذكره في الثانية من عدم وجوب المراجعة له ولمقلديه واما ما ذكره فيهما من جواز بنائه على صحة ما
حصل بفعلهما فان اراد انه يجوز له ان يحكم بكون ما فعلاه صحيحا في حقهما فهو كذلك وان اراد انه
يجوز له ان يحكم بترتب جميع الاثار عليه حتى ما يتعلق بهذا الحالف وفي حقه فليس كذلك بل الاثر
المترتب عليه اما في حق الفاعل او هذا الحالف فما كان من الاول فيحكم بترتبه وما كان من الثاني
فان كان مترتبا على صحته في حق الفاعل فكذلك ايضا وان كان مترتبا على نفس الفعل فلا مثلا اذا
طلق رجل زوجته بطلاق يصح عند مجتهد دون اخر فحكم الثاني بصحة الطلاق في حق الزوج

فلا يجب عليه الانفاق ولا عليها التمكين ويجوز لهذا الثاني تزويجها لنفسه او لغيره لان جواز
يترتب على صحة الطلاق في حق المطلق اذ بعد صحته في حقه تحقق البينونة فلا مانع من التزويج وان
كان من المخالف وكذا اذا زوج ابن هذا المجتهد بزوجة لا يرى المجتهد جوازه بتقليد من يراه
فيجوز لهذا المجتهد النظر اليها ويكون محرما له لانه اثر كونها زوجة للابن وقد تحققت زوجيتها
له وكذا اذا اشترى مجتهد او مقلده اثره وحللها المخالف في صحة الشراء واما اذا ذبح شخص
ذبيحة بتقليد مجتهد فلا يجوز للمخالف الاكل منه لان جواز اكله اثر لصحة التذكية في حق لا في حق
الذابح وعلى هذا فلو راى مجتهد جواز ادخال النجاسة الغير المتعدية في المسجد وادخلها
مقلده فيه وكان هناك مجتهد يرى وجوب تبعيدها منها فلا اثم على الاول في الادخال و
يجب على الثاني اخراجه لو تمكن وكذا لو بنى المسجد من اجر لا يرى نجاسته ويلزم على الثاني
تبعيده منه ويشكل فيما اذا وقف مجتهد شيئا يراه طاهرا على المسجد وشرط عدم اخراجه منها
واطلع مجتهد يراه نجسا والظاهر انه يجب عليه الاخراج لان شرط الواقف انما يخص من يراه طاهرا
هذا المجتهد ليس منه وان كان عاما فالظاهر فساد ذلك الشرط حيث شرط مخالفا للمشروع وهو
عدم اخراج من يجب عليه اخراجه ذلك الشيء فتامل ولو اشترى احد شيئا نبيذا وصححها
فيجوز للمجتهد الذي لا يراه كذلك شراؤه منه لان جواز شرائه اثر الملكية وقد تحققت في حقه
وكذا يجوز للثاني الاكل منه باذن المشتري اما لو عمل دبس مثلا من الزبيب من دون نقص
الثلثين بتقليد من لا يراه لازما لا يجوز اكله لمن يراه لان جواز اكله ليس اثر الحلية للعامل ولما
ماذكر في الثالث من عدم وجوب المزاحمة فهو كذلك اما لوجوب حمل فعل المسلم على الصحة لو
ثبت او لعدم دليل عليه فانه لم يعلم ضلاله حتى يرشده او يكون من باب النهي عن المنكر وهل
يبتني المخالف على صحة ما حصل بفعله ام لا فان قلنا بوجوب حمل فعل المسلم على الصحة او بعدم
وجوب بناء المعاملات على الاجتهاد او التقليد بل كفاية الموافقة لاحد الاقوال فيكون
حكمه كالثانية في جميع ما مر وان لم نقل بهما فاللازم التوقف في حق الفاعل بمعنى ان يق
لا اعلم انه صحيح في حقه ام لا وبناء المخالف على رايه فما يترتب على فعله في حقه مما ليس اثر الصحة
في حق الفاعل فيحكم بعدم محرمية زوجة الابن بل لا يتفاوت ذلك سواء كان راي الاب صحة
عقده ام لا وهكذا في ساير الامثلة واما الرابعة فما ذكر فيها من وجوب مزاحمته في الاثناء
فليس ببعيد واما في ابطال عمله او البناء على صحته فان قلنا بكفاية الموافقة لاحد الادلة والا
قوال فحكمها كالثانية والا فيحكم بالبطلان فيما كان في حق الفاعل او المخالف مما يترتب
على الصحة في حق الفاعل ويبني على راي المخالف فيما كان في حقه من غير ترتب على الصحة

في حق الفاعل واما الخامسة ففي البناء على الصحة وعدمه يتفرع على وجوب البناء على الاجتهاد
او التقليد وعدمه ويظهر الحكم على التقديرين مما مر هذا حكم صور المخالفة واما اذا وافق
عمله راي المجتهد فان علم انه بناء على اجتهاد او تقليد فحكمه واضح والا ففيه صور ثلث الاولى
ان لا يعلم البناء الثانية ان يعلم البناء على تقليد من لا يجوز تقليده غفلة الثالثة ان يعلم
عدم البناء مسامحة وحكمها تظهر مما سياتي من وجوب البناء في المعاملات على اجتهاد او
تقليد او عدمه بملاحظة الصور المتقدمة هذا حكم الفتوى ولو صدر حكم من حاكم في امر ما
فهو ان كان حكما لشخص او عليه فثبت ذلك المحكوم به له او عليه ويجب على ساير الحكام ومقلديهم
البناء عليه وقبول جميع الاثار المترتبة عليه ولو علم الحاكم الاخر مخالفة الاول معه في جهة الحكم
وهو اجماعي وان لم يكن حكما لشخص او عليه بل كان حكما بثبوت شيء او نفيه كحكمه بان اليوم اول الشهر
او هذا الجلد خز او هذا اللحم مذكى ففي وجوب قبوله على الحاكم الاخر ومقلده اشكال سيما
اذا علم ان جهة ثبوته مما لا يثبت بها عنده والاظهر العدم اذ شمول الاجماع لمثل هذا غير ثابت
كيف وقد وقع الخلاف في كون اشياء ذلك حكما ايضا ووجوب العمل بحكم هذا الحاكم لم يثبت
على الاطلاق الا في حقه واما مثل قوله صلوات الله عليه واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها
الى رواة احاديثنا وقوله فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فقد استخف بحكمنا فلا دلالة له فان
الظاهر من الاول الرجوع اليهم فيما يظهر من الاحاديث لا مطلقا فيختص الحوادث الواقعة با
لمحتاج حكمها الى الرجوع الى الحديث كما اذا قال المولى المسافر للعبد ارجع فيما يحدث ذلك
الى الامير فانه يظهر منه ان المراد ما من شان الامارة انجاحه على ان الظاهر ان المراد الحوادث التي
من شانهم بيان حكمها مع ان الثابت منه ليس الا الرجوع واما قبول ما يثبت عندهم فلا لجواز ان
يكون المراد الرجوع في السؤال عن مستند الثبوت واما الاخير فمدلوله قبول قولهم في حكم
الائمة وكون ذلك حكمهم ثم ولا يخفى ان ما يدل على وجوب عمل كل احد بقوله بحيث يشمل
موضع النزاع ايضا ثم ان ما مر في الفتوى انما هو اذا لم يكن احد المخالفين منازعا للاخر فيما
خالفه فيه بادعاء حق له واما اذا تنازعا كما اذا ادعى احد الشركاء الثلثة الشفعة بتقليد من يرى
ثبوتها مع زيادتهم عن الاثنين وانكرها الاخر بتقليد من لا يراه او تخالفا كالبكر المقلدة
لمن يرى استقلالها والولي المقلد لمن يرى استقلاله او الولد الاكبر المقلد لمن يرى الحبوة
مجانا وساير الورثة المقلدون لمن يعطيها اياه ارثا الى غير ذلك فاللازم الترافع الى الحاكم تراضيا
او وضعي المدعي منهما به عليه ثم وظيفة الحاكم هو الحكم عليهما بما يوافق رايه سواء وافق
احد المقلدين او لا لان الظاهر من الاخبار وطريقة العلماء ان كما ان حكم الله في حق كل مجتهد

ومقلد فيما لا نزاع فيه هو ما ادى اليه اجتهاده كان حكم الله في حق المترافعين ما ادى اليه
اجتهاد الحاكم وايضا ان تراضيا به فهو بناء منهما على تقليده فيكون رايه حكم الله في حقهما
وان كان باختيار المدعي فامر الشارع بقول المدعي عليه حكم من اختاره المدعي امر بتقليده
فيكون الحاكم مجتهدهما في الواقعة ولا ينقض تقليد غيره في مثلها سابقا اذ الاجماع على عدم
الرجوع عن التقليد بعد العمل لو سلم فمخصه فيما يحتاج الى الترافع ثم وايضا المتصور اما حكم
على كل منهما بما يوافق راي مجتهده او لو احد معين منهما كان او المختار او القرعة والاول
يستلزم جمع النقيضين والثاني الترجيح بلا مرجح والاخيران مما لم يقل بهما احد على الظاهر على ان
غير حكمه برايه يوجب حكمه بما لم يظهر عنده كونه حكم الله في حق المتنازعين او احدهما ولا ظن
كونه حكم الله الواقعي ثم لا فرق فيما ذكرنا فيما اذا كان الترافع بعد وقوع عقد من كل منهما او من
احدهما فيما فيه عقد كالباكرة لان وقوع عقد من شخص بتقليد من لا يقلده لا يسقط حقا
ثابتا لاخر بتقليد من لا يقلده لا يسقط حقا ثابتا لاخر بتقليد من يقلده ولا يوجب عدم سماع دعواه
فانه لم يعهد كون ذلك من اثار العقد على ان ما يترتب على العقد من الاثار انما يترتب في حق من
يقلده دون غيره

البحث الثالث

صرحوا بان عدم جواز النقض في الحكم او الفتوى
على القول به انما هو فيما اذا لم يخالف دليلا قاطعا وان خالف احدهما ينقض فتوى او احدا فان كان المراد
بالقاطع الضروري عند الكل او العلماء فهو كذلك لان مخالفته يدل على التقصير في الاجتهاد وان
كان القاطع عند شخص فهو ليس كذلك اذ كون شيء قاطعا عند شخص لا يستلزم كونه قاطعا عند اخر وكل
مكلف بما يودي اليه نظره وفسره النقض اي بالنص القطعي والقياس الجلي والعميدي بهما او
الاجماع وكان وجه النقض بما يخالف هذه الامور انه يدل على التقصير وعلى هذا فلا يختص بمخالفة
القاطع بل يعم مخالفة ما لو اطلع عليه هذا المجتهد لحكم بمقتضاه وكان عدم اطلاعه لتقصيره
وهذا ايضا مراد العلماء من ظهور بطلان الحكم حيث يقولون كل حكم ظهر بطلانه ينقضه الحاكم
ينقضه اي ظهر مخالفته للقاطع او تقصيره لا بمجرد تغير الراي وذكر المحقق الاردبيلي في تحقيق
ظهور البطلان ما مرجعه ايضا الى ظهور التقصير لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والا
عتماد على ما نقله بعض المصنفين وجعل معيار ما ذكرنا من مخالفته ما لو فرض اطلاعه عليه لتبعه
وكان عدم الاطلاع للتقصير قال فلا ينقض بمخالفته رواية لم يعثر عليها لكونها في الكتب الغير
المتداولة او نحو غيرها بها المعهود ولا بمخالفته بعض الترجيحات في تعارض الاحوال وامثاله
وينقض بمخالفته حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه فضلا عن الاية والاجماع والقياس الجلي ونحو
ها فانها كاشفة عن التقصير وقال الشهيد في س ويحصل ذلك اي ظهور بطلان الحكم بمخالفته

نقض

نص الكتاب او المتواتر من السنة والاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ مذكور في بابه فضلا
عن الاية والاجماع والقياس الجلي ونحوها فانها كاشفة عن التقصير وقال الشهيد في س
ويحصل ذلك اي ظهور بطلان الحكم بمخالفته نص الكتاب او المتواتر من السنة والاجماع او خبر
واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض
فيه الاخبار واستشكل الشهيد الثاني في غير الثلاثة الاول لان الخبر الواحد من المسائل
الخلافية ودليله ظني فمخالفته لا يستلزم البطلان اقول يمكن ان يكون نظر الشهيد ط الى
ان الخبر الواحد كالذي لم يقل احد برده او غرضه انه يظهر بطلان حكم من يعلم انه يعمل بهذه
الامور لو خالفها حيث ان مخالفتها دالة على التقصير ثم اقول قد عرفت ان جواز النقض في
صورة التقصير من جهة ان المخالفة يدل على بطلان اجتهاده وان مقتضاه ليس حكم الله في حقه
وقد عرفت في بحث العمل بالعام قبل الفحص ان من العلماء من يقول بعدم لزوم الفحص ومثله لا يجب
عليه الفحص فلو فرض عمله بعام وكان له مخصص لو تتبع اطلع عليه وعمل به ولم يتتبع لم يكن اجتهاده
باطلا وبالجملة نقول ان سبب جواز نقض الحكم وظهور بطلانه في صورة عدم الفحص ووجود ما لو
فحص لم يخالف ان كان عدم التتبع فنطالب من يقول بكون ذلك مطلقا سببا بالدليل
وليس له وان كان ظهور بطلان الاجتهاد فليس كذلك باطلاقه فان القائل بعدم لزوم الفحص
ليس تكليفه الفحص في اجتهاده على انا نفرق بين الكتب المتداولة وغيرها سيما مع وجود غير المتداولة
لا وجه له فالصواب ان يجعل المناط هو بطلان الاجتهاد كيف ما كان وهو ان حصل بالتقصير
ولكن مراتب التقصير في حق الاشخاص متفاوتة ولو لم يعلم صحة اجتهاد مجتهد في مسألة وبطلانه فالظ
انعقاد الاجماع بل الضرورة على البناء على الصحة اذا كان المجتهد عادلا كما نشاهد في تقليد
المقلدين للمجتهدين ومصاحبة المجتهدين مع المجتهدين ومقلديهم ولزوم العسر والحرج لولاه بل
التكليف بالمحال غالبا ولو قلنا باصالة الحمل فعل المسلم على الصحة لكان الامر اظهر

الفصل الثاني

في التقليد وهو في الاصل العمل بقول الغير من غير حجة وفي العرف عمل العامي بقول
المفتي ومن خلط بين المعنى الاصلي والطاري لقصور بعض عبارات الاصحاب وقع في حيص وبيص

منهاج

التقليد لازم على غير المجتهد وقيل يجب الاستدلال على الكل وهو
منقول عن بعض قدماء الامامية واكتفوا فيه على ما في الذكرى بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة
العلماء عند الحاجة او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع
فقد نص قاطع في متنه ودلالته عن ابن حمزة ايضا وقيل يجب على العالم لم يطرف من العلوم ولم
يبلغ رتبة الاجتهاد وهو قول بعض البغداديين من المعتزلة لنا وجوه منها الاجماع القطعي

مع غيره

بل الضرورة الدينية فانه قد اجمع السلف من الامة والخلف على ترك الانكار في تقليد غير العلماء
لهم من غير مانع لهم من الانكار بل ترغيبهم عليه وذمهم على تركها كذ ومنها بقاء التكليف وتوقف
امتثاله على المعرفة المنحصر طريقها في الاجتهاد والتقليد والاول متعذر في حق غير
المجتهد فتعين الثاني والقول بكونه مقصرا في عدم تحصيله الاجتهاد وتكليف الكل
به يوجب الحرج واختلال امر المعاش لانه ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج
الى صرف مدة العمر او اغلبه فيه سيما في امثال هذا الزمان قيل الاجتهاد في الاصول ما هو
للكل قطعا وهي اشكل من الفروع واكثر شبهة منها فمن تمكن منه فيها تمكن منه فيها قلنا
المسائل الاصولية المكلف به مسائل قليلة لا يستدعي صرف جميع الاوقات بخلاف الفروع
وايضا مسائل الاصول من النظريات العقلية ويكفي فيها بدليل عقلي واحد اجمالي وادلة
الفروع من الجزئيات المنتشرة واكثرها على مدلولات خفية محفوفة باختلافات واختلالات
غير مرجوة الزوال ومنها الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها ففي صحيحة ابي خديجة انظروا
الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا
وفي مقبولة ابن حنظلة ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا
وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا ولم يقبل
منه فانما بحكم الله استخف الحديث محل الاستدلال عموم قوله ع فاذا حكم بحكمنا ولا يمكن ان
يكون المعنى اذا حكم بما هو معلوم عند سامعه انه حكمنا اذ ح لا يكون حاجة الى قبول حكم الغير
والرجوع اليه بل تتمة الحديث الدالة على اختلاف الحكم صريحة في جهل السامع بالحكم فيكون
المعنى اذا حكم بحكم ينسبه الينا ويقول انه حكمنا يجب القبول وليس المراد بالحكم ما يكون
بعد الترافع لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وفي تفسير الامام ع فاما من كان من الفقهاء صائنا
لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وفي رواية معاذ بن
مسلم عن ابي جعفر ع فتعلموا العلم من حملة العلم والظن المنتهي الى العلم علم ويدل عليه ايضا
مفاهيم الاخبار المستفيضة الناهية عن الافتاء بغير علم ومن غير العلم بالناسخ والمنسوخ
والمحكوم والمتشابه والمبينة لصفات المفتي وامر الائمة بعض اصحابهم بالافتاء وامر الناس
بالرجوع اليهم وقد يستدل ايضا باية النفر والسؤال وفيه مناقشة من وجوه وبالتوقيع
الشريف واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا وفي دلالته ايضا نظر
احتج المخالف بان متابعة المقلد للمجتهد يودي الى احتمال متابعة الخطأ وفيه انه مشترك
مع ان ما اشترطوه لا يخرج عن التقليد ثم الاشكال في ان جواز التقليد وعدمه مسألة

اجتهادية

اجتهادية فتقليد العامي فيها يودي الى الدور قد مر ما يدفعه في مسألة التجزي مع ان
الاحتياج اليه انما هو في حق غير الغافل واما هو فيما في الكلام فيبقى الكلام فيما للعامي فيه
التقليد واطاعة المجتهد هل هو عام او خاص وان كان خاصا فالخصوصية ماذا لا شك
في وجوب طاعته وقبول قوله على غير المجتهد في كل حكم شرعي ووضعي وموضوعاتهما ومتعلقاتهما
التوقيفية والحاصل في كل ما يحتاج ثبوته الى قول الشارع وكل ما مر من الادلة يدل عليه
كذا لا شك في ان ما لا تعلق له بالدين والشرع لا يجب عليه قبول قوله وانما الاشكال في
موضوعات الاحكام ومتعلقاتها الغير التوقيفية ككون هذا الجلد خزا او هذا اليوم
اول الشهر او هذا الاناء مما وقع فيه البول مثلا او موت زيد او حياته او كون هذا ابا
لزيد وامثال ذلك ولا خلاف في وجوب طاعته وقبول قوله فيها ايضا اذا جعلت محلا للتنازع
ومورد للتخاصم والاجماع القطعي وطريقة الخلف والسلف ولزوم الحرج لولاه يدل عليه بل يدل
عليه الاخبار الغير العديدة الواردة في احكام الدعاوي والقضايا الخاصة واما اذا لم يكن
محلا للتنازع ففيه الاشكال والاصل يقتضي العدم وشيء من الادلة لا يدل عليه اذ لا اجماع فيه
ولا ينحصر طريق معرفته الى الاجتهاد او التقليد ولا يتوقف معرفته على صرف العمر واختلال المعاش
ولذا يطلع على كثير منها العامي ولا يطلع عليه المجتهد واما المقبولة فلمنع صدق حكمنا على شيء
من هذه الامور واما سائر الاخبار فلعدم عموم فيه

منهاج الاولى

اختلف العلماء
في جواز التقليد في اصول العقائد ولنقدم مقدمات

الاولى

لا شك ان المعتاد
في الاصول والمطلوب فيها هو الاذعان والاعتقاد على سبيل الجزم او الظن ولا ريب ان
تجويز الاعتقاد علما او ظنا بقول الغير مما لا معنى محصل له فانه ليس تحت القدرة حتى يصح تجويز
تحصيله من امر دون امر ويصلح للتنازع وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع وسائر الامور الحاصلة
من الجوارح فان المراد به فيها العمل بمقتضاه لا الاعتقاد به فلا بد من توجيه ذلك وقد يوجه
بان المراد ما خذ قول الغير فيها العمل بمقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يعتقد بنبوة
نبينا معنى تقليده في الاصول ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيته
بالخصوص اقول لا يخفى انه لا تقليد في الاصول ح حينئذ بل هو بعينه التقليد في الفروع غاية الامر
انه ان كان معتقد النبوة نبينا كان معتقدا لصحة تقليده وح يكون خاليا عن ذلك الاعتقاد
والصحيح ان يق ان ههنا مسئلتين احدهما انه هل يجب تحصيل القطع في الاصول ام يكتفي فيه
بالظن وثانيهما انه هل يكتفي فيه القطع او الظن الحاصل بالتقليد ام يجب النظر وبذل الجهد
والطاقة ولا يكفي التقليد ولو حصل به العلم ثم ان منهم من منع حصول القطع من التقليد ويقيس

طريق تحصيله بالنظر وهذا يقول بابتناء النزاع على وجوب تحصيل القطع او كفاية الظن فمن
يوجب تحصيل القطع لا يجوز التقليد ومن لا يوجبه يجوزه والى هذا يشير كلام شيخنا البهائي
في اخر هذا المبحث من زبدته والى اشتراط القطع يرجع الكلام والايراد عليه تارة بامكان حصول
القطع من التقليد واخرى بامكان عدم حصوله من النظر وثالثة بامكان القول بعدم لزوم
القطع وعدم جواز التقليد اقول اما الايراد الاول فكما ترى وسياتي واما الثاني ففيه ان
امكان حصول القطع من النظر يكفي للابتناء حيث يظن عدم حصوله من التقليد مع انه يجوز
كون بنائه على ما اشتهر من دعوى ان مسائل الاصول مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم واما
الثالث فوجهه انه يمكن الفرق بين افراد الظنون فان الظن الحاصل من النظر قد يكون مع بذل
المجهود واحساس العجز عن الزيادة بخلاف الحاصل من التقليد فان معه يمكن النظر فيمكن ان لا
يكتفى بالتقليد وان قلنا بكفاية الظن وتحقيق المقام ان ههنا اختلافات الاول انه هل يحصل
القطع من التقليد ام لا والثاني انه هل يودي النظر الى القطع ام لا والثالث انه هل يجب
القطع في الاصول ام لا الرابع انه هل يكفي التقليد فيها ام لا وهذه الخلافات مترتبة بعضها
على البعض فمن يقول بعدم حصول القطع من التقليد واداء النظر اليه البتة ووجوب القطع
في الاصول يلزمه القول بعدم كفاية التقليد بل يلزم القائل بالاولين القول بوجوب القطع
في الاصول لانه اذا كان النظر مؤديا اليه يكون تحصيل القطع ممكنا ومن يقول بالاول فقط يلزمه
القول بعدم وجوب تحصيل القطع لبطلان التكليف بما لا يطاق ولكن لا يلزمه القول بكفاية
التقليد لان هذا نزاعا اخر وهو انه على القول بكفاية الظن هل يجب تحصيل الظن الحاصل بالنظر
بعد احساس العجز ام يكفي المطلق الى غير ذلك من الصور المترتبة على هذه الخلافات واللازم
في تحقيق مسئلة كفاية التقليد وعدمها تحقيق ما يترتب هذه المسئلة عليه من الخلافات المذكورة
وقد تقدم واحد منها في بحث الاصابة والتخطئة وان الحق عدم لزوم اداء النظر الى القطع و
ياتي البواقي ايضا **الثانية** اعلم انا سنبين ان التقليد قد يفيد القطع وهو اما
للعوام والاطفال والنساء الغافلين عن تجويز الخطاء او للذين زالت عنهم الغفلة ولا يكون
ذلك الا بتقليدهم للعالم بل الجامع من العلماء ولكن ذلك مع ندوره لا يكون الا بعد علمهم
في ان هؤلاء الاشخاص لا يجوز عليهم الخطاء فهو بهذا راجع الى الاجتهاد وقد يفيد الظن وهو
يتصور في حق الجميع فالتقليد على قسمين المفيد للقطع والمفيد للظن ثم التقليد كما عرفت هو
الاخذ بقول الغير هذا الغير اما يكون مجتهدا كاملا في الاصول نظير المجتهد في الفروع
او يكون كل من يفيد قوله القطع او الظن فمحل النزاع يحتمل لوجوه النزاع في التقليد مطلقا

وفي التقليد المفيد للقطع وفي المفيد للظن مطلقا وفيه مع كونه تقليدا للمجتهد في الفن تدقيق
ان قول من يقول برجوع الكلام الى اشتراط القطع يشعر بان النزاع في الثالث وفيه انه
يمكن ان يكون بناؤه على عدم حصول القطع من التقليد فلا ينافي ذلك كون النزاع في الاول
وقد يتوهم يكون النزاع في الرابع واما تقليد الاباء والامهات بل العلماء مع عدم معرفة
انهم مستحقون للاعتماد فخارج هذا المقام عن مطرح الانظار لانهم يقولون بجواز التقليد
في الفروع وعدم جوازه في الاصول والموضوع واحد الا ان ينفكك لفظ التقليد في
عنوان المسئلتين اقول مقابلة الفروع لفظ التقليد في عنوان المسئلتين اقول مقابلة الفروع
لا تقتضي التخصيص بتقليد المجتهد تقليد المجتهد احدافرد التقليد لا احدها ثابتة ولو صح ذلك
لزم التفكيك على ارادة تقليد المجتهد ايضا لان المراد بالمجتهد الذي يقلد في الاصول
ليس المجتهد في الفروع والظاهر من بعض ادلة الطرفين عموم النزاع وكيف كان فاللازم تعميم
العنوان والكلام على الجميع **الثالثة** قد عرفت ان منهم من خص النزاع بالرابع
فاعلم انه قال ان النزاع انما هو في صورة امكان تحصيل القطع فيختص النزاع بغير العوام الغير
القائلين لتحصيل القطع ونظره الى ان بعد عدم امكانه لا وجه للنزاع بين الظنون اذ لا يظهر
فرق بين الظن الحاصل بالدليل او بغير الظن المحض فقال وعلى هذا فيظهر ان الحق مع جمهور
العلماء حيث قالوا بعدم كفاية التقليد اقول يجوز شمول النزاع للعوام وغيرهم حيث
ان مذهب الجمهور امكان تحصيل القطع للكل وح فيرجع النزاع معهم في هذه المقدمة ولا
يكون الحق معهم **الرابعة** اعلم اولا ان من البديهيات ان كلا من العلم والظن
لا يحصل الا من دليل والدليل اطلاقان احدهما ما هو مصطلح الاصوليين وهو ما يفيد العلم
بشيء او الظن وبعبارة اخرى ما يستلزم العلم به العلم او الظن بشيء اخر مفردا كان او مركبا
وبالجملة ما يمكن به التوصل بصحيح النظر الى مطلوب جزئي مفردا كان او مركبا وهو يشمل الامارة
ايضا وثانيهما ما هو مصطلح المنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا وهو قول من
قضايا متى سلمت لزم لذاته قول اخر وذلك يختص بالبرهان وقد يسقط قيد الاستلزام ليدخل
جميع الطرق الستة والنظر الماخوذ في تعريف الدليل الاصولي هو ترتيب القضايا الموصلة
الى المط التي هي الدليل المنطقي ثم الدليل لا يوصل النظر الماخوذ الى المط الا بالاستدلال
والنظر وهو على قسمين اجمالي وتفصيلي والمراد بالاجمالي هو الحكم بوجود المدلول بعد العلم
بوجود الدليل من غير التفات الى كونه دليلا والى ترتيب القضايا بل الاكتفاء بما هو مركوز في
الخاطر والتفصيلي هو الحكم به بعد ترتيب القضايا والالتفات الى الاستدلال فلا يحصل الا

والانتقال من المبادي الى المط باهل النظر والمطلعين على شرايط البرهان والاقيلزم عدم
حصول يقين بمطلوب جزئي لاحد وظ ان كل الناس يستندون اعتقاداتهم في معاشهم الى
مبادي هي مترتبة في اذهانهم على ترتيبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون لها نعم لو سئلوا عن
سبب الاعتقاد يستدلون عليه بدليله وان لم يكن بطريق علم الميزان بل قد يوجد تلك
المبادي للحيوانات ايضا اذا عرفت ذلك فاعلم ان من يقول بوجوب الاستدلال في العقايد
واخذها من الدليل لم يرد الدليل المنطقي والاستدلال التفصيلي والا لزم وجوب معرفة
شرايط البرهان وكيفية الترتيب بل وجوب تعلم علم المنطق على كل احد ولم يقل به احد ايضا
ولا وجه لتخصيص العقايد بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب المعقولة فانا نعلم قطعا انه لا يلزم
من العامي من معرفة الصانع بدليل المصنوعات انه بد من معرفته بالنار من مشاهدة الدخان
مع انه لا يحتاج فيها الى دليل منطقي واستدلال تفصيلي ولم يدع احد كون ذلك من الامور
التقليدية فالمراد به الاستدلال الاجمالي الحاصل بالعلم بالدليل الاصولي وعلى هذا فيتولد
اشكال وهو انه لا شك في ان مرادهم من التقليد ليس مجرد الاخذ بقول الغير مع عدم حصول
علم ولا ظن به ولا اخذ لمن يقلده بل القول بمثل قوله من غير تاثير في القلب بل هذا البديهة
اخذ بقول الغير في الاعتقادات بل هو القول بمثل ما قال ومثل ذلك لا يعبا به العقلاء خارج
عن مطارح الانظار بل مرادهم منه حصول اذعان ولو ظني في القلب بقول الغير وعلى هذا فنقول
لا ريب في ان مثل هذا التقليد وحصول العلم او الظن منه لا يكون الا استدلالا اجماليا او
يكون دليله قول المجتهد بل كان في الفروع ايضا فالتقليد ايضا استدلال فكيف يقولون بشرط
الاستدلال ولا يكفي التقليد وما وجه تخصيص التقليد بالنزاع دون غيره من الاستدلالات
العلمية او الظنية وتوجيهه ان الاستدلال له انحاء متكثرة ولكن الاصوليين سموا ما كان بالاخذ
بقول الغير تقليدا وما كان بغير ذلك كله اجتهادا فالاستدلال عندهم على قسمين الاجتهاد
والتقليد وجرى اصطلاحهم على تسمية الاجتهاد استدلالا وان كان التقليد ايضا نوع استدلال
فمرادهم من الاستدلال في هذه المسئلة هو الاجتهاد فنزاعهم في انه هل يجب الاجتهاد او يكفي
التقليد وان كان في الاجتهاد ايضا نزاع اخر وهو انه يلزم الاجتهاد المحصل للقطع او يكفي
ما يحصل منه الظن فيصح المقابلة ووجه تخصيص التقليد بالذكر اما ورود الذم عليه بخصوصه
في الايات والاخبار او لاجل انه لما ثبت جوازه في الفروع كان معرضا للجواز في الاصول
ايضا فقيدا وان لم يفد الا الظن ولم نقل بكفاية الظن في الاصول فلذا خص بالنزاع
دون ساير طرق الاستدلال **الخامسة** اعلم ان النظر والاجتهاد كما قد يفيد العلم

يمكن حصول العلم من التقليد ايضا وهذا شاهد محسوس بيان ذلك ان الانسان له جنود متفرقة
وفيه اصناف مختلفة وله افراد متفاوتة فربما يحصل العلم للبعض بدليل لا يحصل للبعض الاخر
به ولا شك في ان بعض افراد الانسان يكون بحيث ليس له قوة النظر والاستدلال اصلا بل لو
القي اليه دليل لا يفيد له شيئا من العلم او الظن ككثير من اهل البوادي والقفار بل النساء
والاطفال ولا يخطر ببالهم شبهة احتمال الكذب خصوصا بالنسبة الى العالم او ابويه او استاده
وكثيرا ما يكون بحيث يحصل له القطع بقول من اشتهر في العصر بالاجتهاد والصلاح بل يعلم
قوله كالوحي المنزل من السماء كما شاهد كثيرا وبعد استماع شيء منه يعتقد بحيث لا يزيله
اصلا ومنهم من ترقى من هذه المرتبة فلا يحصل له العلم الا بالسماع والتواتر ولكن من دون
استدلال بان قول هذا الجم الغفير لا يكون الا صادقا وهكذا وبالجملة حصول العلم منه لبعض
الاشخاص ظاهر ويؤكده ما مر في بحث الاخبار من حصول العلم بخبر الواحد احيانا اذا عرفت تلك
المقدمات فاعلم انا قد اشرنا الى ان ههنا مسئلتين احدهما وجوب تحصيل العلم او كفاية
الظن في العقايد وثانيتهما كفاية التقليد وعدمها والكلام في الاولى في تعيين مقدار الواجب
من الاعتقادات وفي الثانية في تعيين طريق اخذها ففيهنا مقامان الاول في بيان الاولى
فنقول اختلفوا في وجوب تحصيل العلم بالاصول او كفاية الظن فالظ من الاكثر الاول ونقل
الاجماع عليه العلامة في الباب الحادي عشر والعضدي وغيرهما والمستفاد من كلام المحقق الطوسي
في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن ضوله ايضا وكلام المقدس الاردبيلي كفاية الظن وهو الظاهر
من شيخنا البهائي والمنقول عن المحدث المجلسي وبعض افاضل المتاخرين ايضا وقال منه في بيان
الاخباريين من الامامية كان عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد والمستفاد منه
كون عملهم في الاصول بالظن ولكن لاعتقادهم افادة الاحاد للقطع لا يدل على تجويزهم كفاية
الظن ايضا مستند الموجبين للقطع الاجماع والايات كقوله سبحانه فاعلم انه لا اله الا الله امر بتحصيل
العلم فكذلك الامة لوجوب التاسي وقوله عز شانه وليعلموا انما هو اله واحد
والاخبار كما رواه ثقة الاسلام عن العالم من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه ونفعه ايمانه ومن
دخل فيه بغير علم منه خرج منه كما دخل فيه وما رواه عن حمران عن ابي جعفر الايمان ما استقر
في القلب ولا شك انه لا استقرار الا مع العلم ورواية الزبيري عن الصادق ع فاما ما فرض
على القلب من الايمان فالاقرار والمعرفة والعقد والرضا والتسليم بان لا اله الا الله وحده
لا شريك له الها واحدا لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وان محمدا عبده ورسوله والاقرار بما جاء من
عند الله من نبي او كتاب فذلك ما فرض الله على القلب من الاقرار والمعرفة في مكاتبة الفضل

عن الصادق ع الايمان هو الاقرار باللسان وعقد في القلب وما ورد في وجوب معرفة الرسول
والامام كقوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والظواهر الناهية عن اتباع
الظن وغير العلم كما مرت طائفة منها واحتج المكتفون بالظن بوجوه منها ان المشاهد العيان في كثير
من الاصول عدم حصول العلم لكثير من المكلفين فلو وجب تحصيله لزم التكليف بما لا يطاق ومنها
انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به بالتواتر ثم انه كيف يحصل له العلم بطبقات
التواتر وهو شان من حصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود هند فاني لهم
العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس في الكتب الان ما يحصل به التواتر لكل احد وكذا الخبر
المحفوف بالقرائن لكل احد غاية الامر حصول التواتر بالخبر لبعض اهل العلم وكذا الكلام في
العصمة مع ان تميز المعجزة عن السحر ليس شان كل احد ومنها تقرير المعصومين في اعتقاد امامتهم
بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والنسوان الغائبين لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار
ويستحيل عادة حصول التواتر لهم ومنها انه لو وجب العلم يلزم كون المشتغلين بالنظر اذا لم يبلغوا
بعد غايته وماتوا كانوا كفارا خالدين في النار ومنها انه ورد ان الايمان مستقر ومستودع و
الثاني لا يكون الا عن ظن ومنها ان عدم الفرق بين المكلفين يوجب العسر والحرج بل التكليف
بما لا يطاق اذ اثبات عينية الصفات والتجرد ونفي الرؤية والعصمة وامثالها ليس شان كل
احد ومنها ما رواه الشيخ قدس سره في كتاب الغيبة عن صاحب الامر ان جماعة يموتون لهم الخفية تقيمون
نحو علي لمحبتهم اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظ ان هؤلاء هم المقلدون
ولا يحصل من التقليد الا الظن اقول لا يخفى ان مراد الموجبين للعلم اما وجوبه على كل احد وفي
كل المعارف وح اما يقولون بوجود دليل مفيد للقطع يمكن لكل احد الوصول اليه ومن لم
يصل اليه فلتقصيره كما ذهب اليه جماعة او يقولون عدم امكان الوصول لبعض او في بعض
العقايد فان كان الاول فالكلام معهم في ادعائهم وجود الدليل المذكور وقد عرفت عدم
ثبوت وجوده وان كان الثاني فبطلان التكليف بما لا يطاق يرد عليهم او مرادهم ان الواجب
في العقايد تحصيل العلم والسعي فيه ولبداهة تقييد كل تكليف بالقدرة لا حاجة اليه بل هو امر
ثابت والمقصود ان الواجب على كل من امكن له العلم تحصيله والسعي فيه فمن وصل اليه فقد امتثل
ومن لم يصل مع الامكان فقد ترك الواجب ومن لم يتمكن فلا يجب عليه وان وجب عليه
السعي حتى يظهر عدم الامكان ولا يجب عليه تحصيل الظن من حيث هو وان كان حصوله لازما
للسعي في بعض الاوقات فان كان ذلك مرادهم يكون صحيحا اما وجوب تحصيل القطع على من امكن
في حقه فلما مر واما عدمه مع عدم القدرة فظ واما عدم وجوب تحصيل الظن فلعدم الدليل

وعدم

وعدم امكان العلم لا يدل على وجوب تحصيل الظن غايته سقوط تحصيل العلم كما انه اذا لم
يمكن تحصيل الظن كما نشاهد لبعض في بعض يسقط هو عنه ايض ثم مراد المكتفين بالظن
ان كان اكتفاؤه به في الكل للكل فبطلانه ظ لايجابه تقييد الاخبار والايات من غير مقيد
وشيء من الادلة التي ذكروها لا يدل عليه اما الاول فظ واما الثاني فلعدم جريانه
فيما طريقه العقل خاصة مع ان القرائن المنضمة مع اخبار المعجزة والامامة لكثير من الناس
ممكنة واما الثالث فلاختصاصه مع ان التقرير انما يكون حجة لولا مانع من الانكار ولا شك
ان الائمة لم يكونوا متمكنين من انكار ذلك على الجميع واما مع التمكن فلا نم التقرير واما
الرابع فلوروده على القول بكفاية الظن ايض اذ تحصيله ايض قد يحتاج الى سعي والحل ان
مثله ان لم يقصر او لا لا بحث عليه اصلا وان قصر فيلتزم كفره وعقابه واما الخامس
فلمنع ان الايمان المستودع لا يكون الا عن ظن واما السادس فظ واما السابع فلا دلالة
له على كفاية الظن اصلا كما لا يخفى وان كان مرادهم ان الواجب تحصيل العلم في حق من امكن له
ومن لم يتمكن منه يجب عليه تحصيل الظن ففيه مضافا الى انه قد لا يتمكن من تحصيل الظن ايض فلا وجه
للتعميم انه لا دليل على وجوب تحصيل الظن لمن لم يتمكن من العلم اذ لا نفي لانسداد باب العلم وهو
لا يدل على وجوب تحصيل الظن اذ القدر المعلوم ان المكلف به هو العلم فاذا لم يمكن لم يصر
المكلف به تحصيل الظن ولم لا يسقط كما في العاجز عن تحصيل الظن وليس هذا نظير الفروع اذ فيها
يقال ان لنا تكليفا لا بد من تحصيله ولا يمكن التحصيل بالعلم فينحصر في الظن واما هنا فنعلم ان
لنا تكليفا ونعلم وهو العلم فاذا لم يمكن سقط هذا التكليف ولا دليل على وجود تكليف
اخر فالتحقيق في المسئلة على ما بلغ اليه فهمي القاصر ان ما تعلق به الامر هو العلم ولكن بطلان
التكليف بما لا يطاق قيده بالقادر والمتمكن ولو ببذل تمام مجهوده وصرف جميع اوقاته وترك
جميع علايقه والمسافرة الى البلاد النائية وملاحظة الاديان المختلفة فمن علم عدم قدرته على
العلم ليس عليه تكليف فيما لم يتمكن منه بعلم ولا ظن نعم يجب عليه السعي حتى يعلم عدم التمكن وقد
يستلزم ذلك تحصيل الظن فهو من لوازم المامور به الذي هو السعي وليس مامورا به بنفسه و
الفائدة تظهر في الثواب والملخص انا نشارك المكتفين بالظن في عدم كفر من بذل جهده
ولم يحصل له العلم بل الظن معاقبا ولكنهم يقولون بانه لاجل انه امتثل بتحصيل ما يجب عليه من
الظن ونحن نقول لانه امتثل بالاتيان بالواجب عليه من السعي ويلزم على ما قلنا انه لو علم احد
بعدم حصول العلم له في مسئلة ولكن احتمل حصول الظن لا يجب عليه السعي وعلى ما يقولون يجب ولكن
هذا فرض غير محقق اذ لا يعلم ذلك الا بعد السعي هذا حال تكليف المكلف وعقابه وعدمه واما

لبيان حاله في الدنيا نقول انه قد اجبنا لانه كما مرت الاشارة اليه على ان اجراء الاحكام الدنيوية
انما هي بظاهر اقوالهم دون ما اعتقدت عليه سرائرهم والاخبار بذلك مستفيضة روى سماعة
عن ابي عبد الله ع انه قال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق وروى حمران عن ابي جعفر
الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله وصدقه العمل بالطاعة والتسليم لامر الله والا
سلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقنت الدماء
عليه جرت المواريث وجاز النكاح وفي رواية محمد بن حفص عن ابي عبد الله ع والاحكام تجري على
القول والعمل في اكثر من تشهد له المؤمنون بالايمان ويجري عليه احكام المؤمنين وهو عند الله
كافر وقد اصاب من اجرى عليه احكام المؤمنين بظاهر قوله وعمله الى غير ذلك وعلى هذا فنقول ان
الذي لم يحصل له العلم ان لم يقر بعدم حصوله بل اقر بما يقر به المسلمون يجري عليه احكامهم نعم ان ظهر
عنه ما يدل عليه يحكم بكفره ان اوجبه وعدم قبحه ان اوجبه ويلزم القائلين بالاكتفاء بالظن
انه لو قال احد اني اظن ان محمدا رسول الله حكم باسلامه لانه يعلم ان القدر الذي يتحقق به الاسلام
مطلقا او في حق غير المتمكن من العلم هو الظن والظاهر انه لم يقل به احد **المقام الثاني**
في بيان المسئلة الثانية وهي انه هل يجب تحصيل العلم او الظن على القول به بالنظر والاستدلال ام
يكفي التقليد فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم وجوب النظر ونسبه العميدي
الى المحققين وبه صرح الشيخ في العدة وان جعل المقلد للحق معفوا عنه كما ياتي وقيل يحرم النظر
وقيل يكفي التقليد وهو مذهب العنبري والحشوية والتعليمية وذهب اليه بعض اصحابنا احتج
الاولون بوجوه الاول ان التكليف بتحصيل اصول الدين ثابت والبراءة اليقينية لا تحصل الا
بالنظر وفيه ان المسلم انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين لا انا مكلفون باحد الامرين
المبهم فلمن يدعي كفاية التقليد ان يقول الاصل براءة الذمة عن النظر والثاني قوله تعالى قل انظروا
وقوله تعالى اولم يتفكروا في خلق السموات والارض وفيه ان الايتين واردتان في مقام الذم
على منكري الصانع الذين لم يحصل لهم العلم بالتقليد ولم يقلدوا احدا والخصم يقول بوجوب
النظر على مثله فلا يتم القول بانه لو كفى التقليد فلم يحسن ذمهم على ترك النظر بل على تركه وترك
التقليد لان المذمومين منهما كانوا من الذين لا يفيد التقليد العلم في حقهم لانهم كانوا سمعوا
المعارف من النبي واصحابه وهم لم يحصل لهم علم ولا ريب في ان الطريق ينحصر لمثله بالنظر مع انه
ان كان حصل لهم العلم ايضا كانوا جاحدين فلا يمكن اسكاتهم الا بالاستدلال والثالث ما ورد
من الاخبار الدالة على ان الله يسئل في القبر عن الدليل على العقايد وفيه انا لو سلمنا وجود خبر دال على ذلك
نقول انه لا يدل على السؤال عن الدليل التفصيلي ولو سلم اختصاص الدليل به فهو خبر خاص

واما الاجماع فيقول المجتهد ايضا دليل للمقلد والرابع الظواهر الناهية عن التقليد مثل قوله
عز شانه واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا او لو كان اباؤهم
لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا
او لو كان بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون ونحو ذلك وروى
في الكافي عن العالم ع انه قال من اخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه زالت الجبال قبل ان
يزول ومن اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال وفيه ايضا عن ابي الحسن موسى عليه السلام
في باب مسئلة القبر انه يقول للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد ص الى ان قال
فيقول من اين علمت ذلك فيقول سمعنا الناس يقولون فقلته فيضربه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان
الانس والجن لم يطيقوها والايراد بان المنازع فيه من الاصول فاثبات احد طرفيه بالاخبار غير
صحيح والتمسك بهذه الظواهر تقليد لانه اخذ بقول الله جل شانه والائمة مردود بانه ليس
من التقليد المنازع فيه ولو سلم فانما هو جري للمستدل على طريق خصمه مع انه انما هو من باب
تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو في نفس الامر ثابت بعد المعرفة بالله
وفراغهم من تحصيل اليقين والحاصل ان الاستدلال بها انما هو بعد معرفة كون هذا الكلام
صدقا مطابقا للواقع ويشترط الجواب عن الايراد بانها لا يفيد القطع اذ لا يفيد ظواهر الالفاظ
غير الظن مع ان مثل هذا الظن خارج قطعا بل للمستدل ان يقول اجتماع هذه الظواهر بعضها
مع بعض سيما بانضمام القراين الخارجية يفيد القطع نعم يرد على الدليل ان اكثر تلك الظواهر
واردة في حق المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا او اقيمت عليهم الحجة وكانوا يقصرون
في النظر ولا يدل على ان الجاهل والغافل والذي حصل له الاطمينان ولو بتقليد غيره ايضا
على ذلك وبتقرير اخر هذه الظواهر واردة في النهي عن التقليد مع بقاء علم او ظن في خصوص
المقام لان كون عبادة الاصنام مذهبا لاباءهم بعدما قامت البراهين الساطعة عليهم لا يبقى
معه الظن بحقيتها كما يشهد به حكاية ابراهيم على نبينا وعليه السلام مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم
هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد
ذلك حرقوه الاية هذا مع ان الخصم لا ينكر انه على العالم ارشاد المقلد للباطل بان يقول
هذا الذي يقلده ليس اهلا للتقليد وهو خاطئ ويقيم البرهان عليه وانما يقول لو قلد و
حصل له العلم ولم ينبهه احد على خطائه لم يكن اثما سيما اذا كان مقلدا للحق واما الروايتان
فاولهما لا يدل الا على ان المقلد في الدين يرجع بالتقليد ايضا ويكون تابعا للرجال بخلاف
الاخذ من الكتاب والسنة فانه لا يرجع وهو كذلك ولا يضر الخصم نعم يفيد المقام المرجوحية وهو كذلك

وثانيتهما خارجة عما نحن فيه لان مفادها انه انما قال بذلك في القبر لمجاهد من الناس في الدنيا
لا على انه قال به في الدنيا ايضا كما يدل عليه تتمته كما في امع ان القول في الدنيا من دون اثر في
القلب خارج عما نحن فيه والخامس انه يجب في الاصول تحصيل العلم كما مر والعلم لا يحصل من التقليد
لجواز الكذب على من يقلده في كل حال ولانه لو حصل منه العلم لم يكن تقليدا لانه لا يحصل
العلم الا بعد العلم بان المخبر صادق فيما اخبر وهذا العلم اما يكون ضروريا او نظريا والاول
باطل قطعا والثاني لا يحصل الا بالدليل ولانه لو افاد العلم لزم اجتماع النقيضين اذا قلد
اثنان المجتهدين المختلفين وفيه منع عدم حصول العلم من التقليد كما مر قوله لجواز الكذب
على من يقلده قلنا ان اريد في الواقع فهو مسلم ولا يضر لانه يمكن ان لا يتفطن به المقلد فيحصل له
العلم من قوله وان اريد جوازه عند المقلد فمم لجواز كونه غير متفطن بذلك قوله لم يكن تقليدا
قلنا مم وتوقفه على حصول العلم بانه صادق مطلقا غير مم لجواز حصوله مع الغفلة عن ذلك
كما يحصل العلم من الاخبار المتواترة من دون تفطن قوله لزم اجتماع النقيضين قلنا انه لازم
اذا ادعي الاطراد والخصم لا يدعيه مع انه يلزم لو كان المراد من العلم هنا الاعتقاد
الجازم المطابق للواقع وليس كذلك بل المراد هو الجزم والسادس الاخبار الدالة على ان
الايمان هو ما استقر في القلب ولا استقرار الا بالاستدلال وفيه منع المقدمة الاخيرة
احتج المحرم للنظر بوجوه ثلثة الاول النهي عن الكلام والخوض في مسئلة القدر كما ورد في
احاديث كثيرة وفيه ان القائلين بالوجوب لا يقولون به في كل مسئلة بل فيما يجب معرفته و
مسئلة القدر ليست منه بل مما يحرم النظر فيها لانه مظنة الوقوع في الشبهات التي لا يرجى
الخلاص منها الا لذوي النفوس القدسية ومنه يظهر الجواب عن الاخبار المتكثرة الناهية
عن التفكر في الله والمراد به في ذاته كما في احاديث اخر وقد روى ابو بصير عن ابي عبد الله ع
انه قال تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله وفي حديث حريز تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا
في ذات الله وعمومه يجوز النظر في كل شيء سوى ذات الله والثاني ان النظر في الاصول
بدعة لعدم نقل الاستدلال من احد من الصحابة والتابعين وعدم امرهم ع احدا من الامة
به والا لنقل الينا لتوفر الدواعي كما نقل بحثهم في المسائل الفقهية وامرهم باخذها
وفيه منع ذلك فان من اليقينيات التي لا يتطرق فيه شبهة انهم كانوا يستدلون على الاصول
ويطلبون الدليل عليها من الرسول وال الرسول كيف مع ان جميع المعجزات التي نقلت
عنهم وردت في مقام اثبات نبوته وصدق مقالته وكلت طلبهم المعجزة وليس هو الا
الاستدلال والنظر والكتاب الكريم مشحون بالمناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء

السابقين

السابقين وامر نبينا ص بقوله عز شانه وجادلهم بالتي هي احسن والاخبار التي وردت في مناظرات
اهل الكتاب لا سيما من ائمتنا واصحابهم ومباحثهم مع الكافرين بلغت حدا تجاوزت حين
الاحصاء كالادلة التي ذكروها للديصاني وابن المقفع وعبد الملك وجاثليق وراس الجالوت
وغيرهم ومناظرات هشام بن الحكم مع الكفار والعامة مشهورة والثالث ان الشبهات في
الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع فيها والوقوع فيها مضر ودفع الضرر المظنون واجب
واجيب بان هذه المظنة يجري في التقليد ايضا اذ لا بد للمقلد من مقلد وهو اما مقلد او ناظر
فعلى الاول ننقل الكلام الى مقلده فيتسلسل او هو باطل فينتهي الى شخص يجوز له النظر والمظنة
يجري فيه ايضا وضلاله يستلزم ضلال المقلد فيلزم المحذور مع زيادة هو احتمال كذب
المقلد بالفتح اقول وللخصم ان يقول انه ينتهي الى المعصوم وعلمه ليس بالنظر ولو كان فلا يطلق
في حقنا الوقوع في الشبهة وايضا مراتب الاشخاص في العلم وصفاء النفس وقوتها على دفع الشبهات
متفاوتة فيحتمل ان لا يقع بعضهم في الشبهة ولا يكون مظنة الوقوع في حقهم فالحكم بحرمة النظر
على الجميع لا وجه له والاولى ان يجاب بمنع كون كل نظر مظنة الوقوع في الشبهة وانما هو على
طريق اهل الكلام من كثرة التدبر والغور والغوص في المسائل واما في النظر بمعنى الرجوع الى
ما تطمئن به النفس وان كان من قبيل كف الدولاب وبعرة البعير فلا والواجب من النظر هو
بالطريق الثاني احتج المجوز للتقليد بوجوه منها ان معرفة الاصول بالاستدلال صعب لا يتمكن
منه كل احد بل يستحيل في حق اكثر الناس كاغبياء الترك واجلاف العرب واكثر النساء والاطفال
في اوايل البلوغ واكثر من يتمكن منه يتوقف على صرف برهة من عمره في تحصيله وربما ادى الى
استيعاب الوقت واختلال المعاش واجيب بانه ليس المراد الاستدلال بالبراهين الكلامية
والبراهين الحكمية بل اللازم معرفة دليل جزئي اجمالي يوجب الاطمينان ولو بمجرد اتفاق
العلماء واجماع العقلاء وهذا يحصل بادنى نظر ويتمكن منه كل احد ولذا اكتفى النبي بقول
الاعرابي البعرة تدل على البعير اقول اذا كان المقصد اللازم ما يوجب الاطمينان فلم لا يكتفي
بالتقليد لو اوجبه ومنها انه لو وجب النظر لزم الدور وقد قرر بوجوه الاول انه لو وجب
فالوجوب انما يثبت بالشرع لتوقفه على العلم بصدق الرسول وهو على النظر في معجزته و
وجوبه على وجوب النظر في معرفة الله الثاني انه لو وجب والوجوب انما يثبت بالشرع لتوقف
على العلم بصدق الرسول وهو على النظر في معجزته ووجوبه لا يكون الا شرعيا لكان وجوبه
موقوفا على معرفة الله وانه يجب اتباعه وهي موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله عز شانه
والثالث ان وجوب النظر نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر فيجب

ذلك ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله واجب بمنع كون وجوب النظر شرعيا بل هو
عقلي والاستدلال ببعض الظواهر انما هو من باب مناظرة المجتهدين بعد فراغهم عن تحصيل
المعرفة اقول لا يخفى ان هذا انما يتمشى على غير التقرير الاخير واما عليه فلا لعدم ابتنائه
على الوجوب الشرعي ويمكن الجواب بعد تسليم ان الوجوب لا يثبت الا بالشرع اما على التقرير
الاول فبان اللازم ان العلم بصدق الرسول يتوقف على النظر على وجوب النظر فيها
فتوقف وجوبه على وجوب النظر في معرفة الله لا يوجب دورا واما على الثاني فبان
توقف معرفة الله على وجوب النظر تم اذ يمكن معرفته بالنظر وان لم يكن واجبا واما
على الثالث فبان النظر في الدليل لا يتوقف على وجوبه بل وجوبه يتوقف عليه وقد
يجاب عن هذا التقرير بمنع توقف وجوب النظر في الدليل على وجوب النظر في معرفة الله
بل يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشتركة بين التقليد والاجتهاد وفساده ظ ثم ان الدور
لو صح لكان واردا على القائل بوجوب التقليد ايضا بل يرد عليه انه لا يجوز ذلك الاستدلال
بهذه الادلة لكونه عين النظر الا ان يمنع كون هذه المسئلة اصولية ومنها ان النبي صلعم كان
يكتفي من الكفار في حكمه باسلامهم بالشهادتين بلا تكليف استدلال ولو كان واجبا لكلفهم
ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة وبتقرير اخر لو وجب النظر فلا معرفة الا بعده و
لتوقف الاسلام على معرفة الله ورسوله فلا يحصل معرفتهما الا بعد النظر مع انه صلعم كان
يكتفي في حكمه بخروجهم عن الكفر بمجرد اظهار الشهادتين واجيب بان اكتفائه منهم بها لانتفا
سبق الباعث على الاسلام فان اللازم من النظر هو حصول ما يشهد بسببه عقل الناظر
بثبوت المنظور فيه وهو يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص تتفاوت جودة قرائحهم ووقدة
اذهانهم ولما كان في عصره صلعم بواعث الاطمئنان من معجزاته وصفاته واخلاقه وشمائله
كثيرة فكان اكثر العقول يشهد بحقيته بملاحظة واحد منها وان كانوا لا يطلعون الا لعصبية
او عناد وكان النبي صلعم عالما بذلك فيجري اظهار الشهادتين كان يكتفي منهم لذلك
اقول لا يخفى ان اثبات هذا المطلب في حق جميع الكفار مشكل والاولى ان يجاب بان
لكل من الايمان والاسلام اقساما الايمان والاسلام بالقلب وبالجوارح وبالقول
ولكل منها ثمرات وفوائد فثمرة الاول النجاة من النار بشرط عقد القلب على مقتضاه
والعزم على الاقرار لا محض العلم والا لزم اسلام المعاندين الجاحدين لما استيقنت
به انفسهم وثمرة الثاني هو الفوز بالدرجات ومرافقة الصديقين بشرط اجتماعه مع
الاول والحكم بالصلاح والعدالة لذواتهما ان لم يجامعه في الواقع وثمرة الثالث

حقن الدماء والحكم بالطهارة وعدم الاهانة وامثالها من الاحكام الدنيوية وعلى هذا
فمراد المستدل ان كان اكتفاء النبي صلعم منهم بالشهادتين في الاسلام الذي لا يتحقق الا با
لاذعان فهو غير مسلم وان كان اكتفائه في اجراء الاحكام الظاهرية عليهم فهو مسلم
ولكن القائل بوجوب النظر لا يقول بوجوبه لاجل ذلك بل للخلاص من النار ثم وجوب
ذلك عليهم لا يقتضي تكليفهم به دفعة لانه ايضا كسائر الواجبات التي لا يكلفهم بها
مجملا ومنها انه لو وجب النظر لكان الايمان والعدالة موقوفا عليه مع ان السلف
اجمعوا على قبول شهادة العامي مع عدم تحصيله المعرفة بالنظر وجوابه انه ان اريد اجماعهم
على قبول شهادة مطلق العامي حتى من يعلمون منه عدم النظر فهو ثم وان اريد اجماعهم
على قبول شهادة من لا يعلمون منه النظر فلو سلمناه فنقول يمكن ان يكون بناءهم على اصالة
الايمان والعدالة كما هو راي طائفة منهم او نقول لا يلزم من اجماعهم على قبول شهادة
العامي قبول شهادة من لم يحصل النظر اذ النظر لا ينحصر بالعالم بل يمكن من العامي ايضا ومنها
ان قول من يوثق به كالنبي والامام بل العدل العارف اوقع في النفس وادخل في الاطمينان
مما يفيده هذه الدلائل المدونة اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف دركها على
استقامة قريحة وخلو ذهن وصفاء نفس ولا يمكن الوصول اليها الا بعد شكوك وشبهات
واجيب بان اوقعية قول ثقة غير النبي صلعم ممنوعة كيف مع انه مستند الى النظر مع احتمال كذبه و
الاختلاف بين الانظار ليس باكثر من الاختلاف الحاصل بسبب احتمال الكذب في التقليد
وعلمه في النظر على ان الاختلاف في الانظار انما هو في افرادها لا في افادتها العلم
للناظر فان المفروض ان نظر كل احد يوجب اطمينانه واما قول النبي صلعم وان كان اوقع ولكنه
ليس تقليدا فان قيل المراد من التقليد ههنا ليس هو المصطلح في الفروع بل المراد هو الاخذ
بقول الغير وجعله دليلا على الحق سواء كان معصوما او غيره والاستدلال على صدقه ليس يخرجه
عن التقليد لانه ليس استدلالا على الحق والا لكان الاخذ بقول المجتهد ايضا استدلالا
قلنا فرق ظاهر بين الاخذ بقول شخص لكون قوله مطابقا للواقع وبين الاخذ به لدليل دل
على اخذه مع قطع النظر عن مطابقة الواقع وعدمها او الحكم الظني به والاول ليس تقليدا قطعا
والاخذ بقول المعصوم من الاول وبقول المجتهد في الفروع من الثاني اقول يرد على
هذا الجواب ان منع اوقعية قول الثقة ولو كان غير المعصوم باطلاقه ليس في موقعه فان من
الناس من يحصل له الاطمينان والعلم من قول شخص ما لا يحصل من الف دليل بل لا يفهم
الدليل اصلا ومنها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان اهل الذكر ائمة من

لهم الكبائر والسر في الجزم بالعقوبات قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاستدلال سوى كونه مقدمة
للايمان وقد عرفت في المباحث السابقة ان الواجب التوصلي واجب مشروط وجوبه بعدم تحقق
ذي المقدمة من طريق اخر فان حصل من طريق اخر سقط وجوبه لعدم تحقق شرطه ولا عقاب على تارك
ما لم يتحقق شرط وجوبه نعم قد يكون الطريق الاخر فيلزمه عقاب من حيث مباشرة هذا الطريق
وقد لا يكون كذلك وانما لم يتعلق الامر لعدم كونه موصلا الى المط بالاختيار فلا يصلح لكونه متعلق
الوجوب التوصلي لانه تكليف فلا يتعلق بغير الاختياريات كما اذا وقع الثوب النجس في الماء دون
اختيار المكلف وح لا يتحقق اصلا الا على ترك ذي المقدمة لانه لم يتركه ولا على ترك المقدمة الواجبة
لعدم تحقق شرط وجوبه ولا على التوصل بالطريق الاخر لعدم تعلق نهي به والامر في المعتقد الحق بالتقليد
من هذا القبيل لوصوله الى الحق وعدم ثبوت حرمة التقليد واما ادلة حرمة الظن فمنها هنا لا يثبت
تحريم التقليد لما عرفت من امكان حصول العلم منه ومن هذا التحقيق الوجيه ظهر فساد ايرادات
اوردها بعضهم على الشيخ منها ان وضع الخطاء عن مقلد اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم لان
المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر ومطمئنين بما اخذوه فكلهم متساوون في العفو
لئلا يلزم الظلم وان كانوا متفطنين بوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في ظلم
الاختياري ايضا فلا وجه للعفو عن بعض دون بعض ووجه الفساد انا نختار انهم متفطنون
بوجوب الاستدلال ولكن مقلد الحق تركوه لسقوط وجوبه في حقهم لعقيدتهم الوصول وهم
تركوه مع عدم الوصول وعدم سقوط الوجوب في حقهم ونختار ثانيا عدم التفطن ولكن
كيف يتساوون مع انهم اتوا بالواجب الاصلي وهم لا يأتوا به فعقابهم من هذه الجهة لا من جهة ترك
الاستدلال واما عدم تكليف الغافل من جهة الغفلة فهو امر اخر والفرق بين الفريقين الفرق
بين شخصين كان لهما ثوبان نجسان يصلي احدهما مع ثوبه من غير ازالة النجاسة وكان الاخر ولكن
وقع ثوبه من غير اختيار في الماء وطهر وكلاهما متساويان في عدم تحقق الغسل المامور به منهما
ولكن ثوب احدهما نجس والاخر طاهر ومنها ان ما استدل به الشيخ قدس سره على ما ذهب
اليه من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر لان ترك الواجب
مما يجب النهي عنه وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان شان العلماء تكميل نفوس العامة
ووجه فساده ان التقليد لم يكن منهيا عنه بل كان الاستدلال واجبا مشروطا لم يتحقق شرطه
فهم لم يرتكبوا منكرا ومثلهم مثل المصلي مع الثوب النجس الذي طهر بوقوعه في الماء ومنها
ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان يختص بالتاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع
الى عدم كونه معصية فاطلاق القول محل نظر ووجه فساده ظ مما مر الثانية في بيان

اقسام الناس واحكامهم من جهة معرفة اصول الدين وعدمها فنقول الانسان على نوعين
لانه اما لا يتفطن بوجوب معرفة اصلا او يتفطن به والاول على صنفين احدهما من ليس من شانه
المعرفة والتفطن كالمجانين وثانيهما من من شانه ذلك ولكن لم يتفطن كمن نشاء في بادية ولم يسمع
بصانع ولا دين ولم يخطر بباله وجود اله ورسول وتكليف وعذاب وثواب وهذا النوع
بصنفيه يلحق بالبهائم لا يتعلق به تكليف اصلا واما بالنسبة الى الاحكام الدنياوية فان كان
من نبت من الشايع اجراء احكام المسلمين عليه كمجانين اهل الاسلام فلا اشكال والا فلا لظ
اجراء احكام الكفار عليه واما النوع الثاني فالكلام فيه اما في الاحكام الدنيوية او العذاب الاخروي
ولبيان الاول نقول هذا النوع بجميع اصنافه لا يخرج عن قسمين اما يظهر الشهادتين مع عدم
ظهور منافيهما قولا او فعلا او ليس كذلك فالاول يجري عليه احكام المسلمين مطلقا والثاني
يجري عليه احكام الكفار ولبيان الثاني نقول ان هذا النوع لا يخلو عن ثلثة اصناف لانه اما لم
يحصل المعرفة او حصلها والثاني اما حصلها بالاجتهاد او التقليد فالاول على قسمين لانه اما لم
يكن من تحصيل المعرفة اصلا او كان متمكنا ولو بقطع البلاد وترك الاهل والاولاد والاول ليس
معاقبا والثاني معاقب والصنف الثاني على ستة اقسام الاول من حصل المعرفة العلمية بالاجتهاد
ووصل الى الحق وهو قد وصل الى المرتبة العظمى وفاز بالموهبة الكبرى ثم من حصل المعرفة العلمية
به ووصل الى الباطل والموافق لقواعد العدلية عدم عذابه بل كونه مثابا ثم من حصل المعرفة
الظنية الحقة ولم يتمكن من الزايد ولا عقاب عليه ايضا ثم من حصل الظنية الباطلة مع عدم
التمكن من الزايد وهو ايضا كسابقه الخامس والسادس من حصلها بالظن حقا او باطلا مع التمكن
من الزايد وهما معذبان والصنف الثالث فالكلام فيه اما على القول بعدم جواز التقليد
في الاصول او على القول بجوازه فعلى الاول نقول هذا الصنف ايضا على ستة اقسام المقلد للحق
مع الجزم وهذا مؤمن مثاب وليس وجوب النظر اصليا حتى يكون واجبا براسه ثم المقلد للحق
مع الظن وعدم التمكن من النظر وهذا ايضا لا يعاقب من هذه الجهة ثم الثاني مع التمكن من
النظر وتركه وهو معاقب وليس بمؤمن ولا مسلم الا على القول بكفاية الظن ثم المقلد للباطل مع
الجزم والظاهر عدم العقاب او كونه من المرجين لامر الله د الرابع مع الظن وعدم التمكن من
العلم وهذا ايضا كسابقه الخامس مع التمكن وهو معاقب وعلى القول بجواز التقليد يتحقق
تلك الاقسام ايضا وحكمها يظهر مما مر ثم لو قلنا بكون وجوب النظر اصليا حكمه الاقسام وتغاير
الاحكام ويمكن ابداء اقسام اخر يظهر حكم الجميع من الاحاطة بما ذكرنا ثم ما ذكرنا في بعض
الاقسام من عدم العقاب فرضنا عدمه من هذه الجهة فلا ينافي ما ورد في بعض الاخبار من

ان يكون في الفروع او الاصول وكلك لا تعلمون وفيه ان الخصم لعله يقول ان ادلة وجوب النظر
قيدته مع انها مختصة بحكاية تنبيه الانبياء كما يدل عليه سند الاية وايضا وري في الاخبار
ان اهل الذكر هم الائمة مضافا الى انه انما ينفع لمن يجوز النظر والا فلا انه ظاهر في الوجوب
وليس تخصيص المسئول بالفروع اولى من حمل الامر على الرخصة ومنها قوله تعالى عليكم بدين
العجايز حيث ان دينهن التقليد دون النظر لعدم قدرتهن عليه قال والذي طاه انه غير
ناهض اقول ذلك لان المذكور في الالسنة والمستفاد من كلام محققي البهائي في حاشيته ده
ان هذا هو حكاية دولابها وكفها ليدعن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع والذي
ذكره القوشجي في شرح التجريد وغيره هو ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان
فقالت عجوز قال الله سبحانه هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده
الا الكافر والمؤمن فقيل عليكم بدين العجايز وكيفما كان يكون استدلالا مع انا لا نسلم عدم قدرة
العجايز على النظر ان هذا الكلام ليس من كان قوله حجة بل هو من سفيان الثوري ومنها انه
لو وجب النظر لزم كفر اكثر الناس لانهم لم ياخذوا عقايدهم بالدليل والنظر وهو خلاف الاجماع
فانا نرى العلماء يعاملون معهم معاملة المسلمين ويباشرونهم ويقبلون شهاداتهم وجوابه
انه لم يدع ان حصول الايمان يتوقف على النظر بل يقول انه واجب وليس كل واجب من اجزاء
الايمان فالمعتقد للحق بالتقليد وان ترك الواجب الا انه محكوم عليه بالايمان كما صرح
به جماعة كالشيخ والمحقق طه وسياتي تحقيقه ومنها ان الاصول اغمض ادلة من الفروع واذا
جاز التقليد في الفروع مع سهولة ادلتها فالاصول اولى به فان مناط تجويز التقليد هو لزوم
العسر والحرج لولاه ولزومه في الاصول لولا التقليد اشد وفيه ان اغمض ما يطلب به اليقين
من ادلة الاصول ممه فانها لا يحتاج الى تتبع ولا الى الاخذ من افواه الرجال ولا المقدمات
ولم يقم دليل على وجوب ان يزيد مما يقتضيه هذه الادلة ومع ذلك هي امور عقلية وجدانية
بخلاف ادلة الفروع فانها متشتتة متفننة على ادلة مخالفة متعارضة لا مدخلية لادراك العقول
فيها ولها مقدمات وشرايط يحتاج الوصول الى كل منها الى صرف برهة من العمر مع ان مسايل
الاصول التي يجب معرفتها مسايل قليلة لا يحتاج الى كثيرة بخلاف الفروع فان مسايلها
غير محصورة وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة الاقوال باجمعها والحق ان يقال ان الانسان اما غافل
بالمرة عن وجوب المعرفة والكلام فيه او عالم به وهو اما حصلت له المعرفة والعلم بشيء من الاصول
او بجميعها بتقليد شخص كابيه او معلمه بحيث لا تزلزل له ولا يخطر ببالهم سواه فهو ليس مكلفا بازيد
من ذلك لكونه تكليفا بما لا يطاق كما ياتي تفصيله في بعض المناهج الاتية او لم يحصل له ذلك بل

وبل

بر بعد تحصيل المعرفة او حصل شيئا ولكن لم يزل فيه ويجب على مثل ذلك النظر والاجتهاد لا ماني
مريل لانه لولا وجوبه لجاز له التقليد فيه ايضا فالجايز له اما مطلق التقليد سواء كان تقليد المحق
او المبطل او تقليد المحق والاول باطل ضرورة لاستلزامه جواز اعتقاد الباطل والثاني ما يكون
الجايز تقليد من يدعي كونه محقا وبطلانه ايضا ظ اذ كل يدعي ذلك او تقليد من يعلم المقلد كونه
محقا وعلم بحقيته اما بالتقليد فيلزم التسلسل او بالنظر فيجب عليه النظر وهو المطلوب وههنا فائدتان
ينبغي التنبيه عليهما الاولى اختلف القائلون بوجوب النظر وعدم كفاية التقليد
في ان النظر هل هو من الاجزاء الايمان فلا يتحقق مع التقليد او هو واجب اخر فالظاهر من العلامة في
الباب الحادي عشر والشهيد في الالفية وبعض اخر عدم تحقق الايمان مع التقليد وصرح والد
العلامة في بدايته واجباخر وهو صريح الشيخ في العدة ومال اليه المحقق بل ذهبا الى انه مع كونه
واجبا اخر لا يؤاخذ بتركه بل هو معفو عنه اذا كان معتقدا للحق في الواقع والتحقيق انه لا شك ان
كلا من الاصول التي امر باعتقاده امر واقعي والحق فيه واحد وان مطلوب الشارع من الامر باعتقاده
اعتقاد ما هو الحق والوصول اليه ولم يثبت كون شيء داخلا في الايمان وشرطا له الا ذلك الاعتقاد
ولكن الاعتقاد لكونه امرا توليديا لا بد له من مولد ويستلزم تعلق الامر به تعلقه بمولده من باب
المقدمة ويختص مولده الذي امر به التقليد لما مر من انه ان كان التقليد مطلقا يلزم الامر بما
هو ليس مقدمة الواجب بل مقدمة الحرام وان كان تقليد المحق فلا يتحقق ذلك الا بالاستدلال
فانحصرت مقدمة الواجب المامور بها في الاستدلال فهو مامور به ولكن قد يتفق لنا ان النظر
تقليد المحق والاعتقاد بالحق فهو قد وصل بالمط من باب الاتفاق ولكون الاستدلال واجبا
توصليا يسقط وجوبه عنه كما ذكرنا في بحث مقدمة الواجب من ان الواجبات التوصلية واجبات
مشروطة بعدم الوصول الى ذي المقدمة من طريق اخر وعلى هذا فلا يلزم من عدم الاستدلال عدم
الوصول الى المط اي عدم حصول معرفة الحق فانها قد تحصل بالتقليد ايضا فالمقلد للحق واجد
لذي المقدمة وان كان تاركا للمقدمة المامور بها ثم نقول لم يثبت علينا من الايمان والكفر
سوى ان الايمان هو اعتقاد الحق والكفر هو اعتقاد خلافه ولم يدل خبر او اثر او اجماع على مدخلية
شيء اخر فيهما ان لم نقل بعد على خلافه واما وجوب الاستدلال فانما هو بالدليل المتقدم الدال
على انه واجب توصلي ولم يثبت منه توقف الايمان عليه فثبت من ذلك صحة ما ذكره الشيخ والمحقق
من كون النظر واجبا اخر وليس جزء الايمان بقي كلام اخر وهو ان الشيخ ذكر ان ترك هذا الواجب
ايضا معفو عنه ولا يوجب فسقا فقيل انه لا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر
اقول هذا غفلة عن حقيقة الامر كيف مع ان كونه صغيرة لا يوجب الجزم بالعفو وقد يرتكب المقلد

[illegible]

اقامة الحجة على بعض هذه الاقسام في الغيبة **منهاج** يشترط في المفتي الاجتهاد ووجهه
ظ وا العدالة للاجماع واية النبأ وما رواه الصدوق في الخصال فاتقوا الفاسق من العلماء وفي
تفسير الامام فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه
فللعوام ان يقلدوه يدل بالمفهوم على انه ليس لهم تقليد غيره وفي مصباح الشريعة لا يحل الفتيا
لمن لا يستفتي من الله عز وجل بصفاء سريرته واخلاص عمله وعلانيته وبرهان من ربه لان من افتى
فقد حكم وفيه ايضا المفتي يحتاج الى معرفة القران وحقائق السنن الى ان قال ثم العمل الصالح
ثم الحكمة ثم التقوى ويدل عليه ايضا الاصل لان التقليد خلاف الاصل خرج العادل بالدليل فيبقى
الباقي فان من ادلة التقليد الاجماع ولزوم الحرج وعدم جريانهما في غير العادل ظ واما الروايات
فان كان ظاهر كثير منها بعمومها العموم كرواية ابن حنظلة وابي خديجة حيث ان في احدهما انظروا
الى رجل منا علم شيئا من قضايانا وفي اخرى وعرف احكامنا ولكن يظهر الاختصاص بعد التامل
اذ لا سبيل الى معرفة كون الرجل عالما بالقضية وعارفا بالاحكام الا بقوله بعد كونه مجتهدا ولا
شك ان قوله لا يفيد العلم بذلك نعم قام قول العادل مقام العلم بالاجماع والضرورة بل انتفاء
المفسدة لولاه وبقي سواء وقد يق مكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق وفيه انه ان اريد الوثوق
الظني فلا دليل على كفايته وان اريد العلمي فكيف يمكن تحققه فان مسائله الاصولية تتشعب شعبا كثيرة
ويتوقف على مقدمات والعلم بصحة الاستنباط يتوقف على العلم بها في الجميع وهو مما لا يتصور
امكانه الا للمجتهد اذ المجتهد ذلك في حقه واطلع في كل جزئي مما يتوقف عليه مع انه يمكن ان يكون
لبعض الادلة معارض اطلع عليها هذا الفاسق وخطر بباله شيء يوهن دلالة بعض ادلته ولم يظهر
واما الحاكم فاشتراط العدالة فيه يظهر مما مر والمشهور واشتراط الاجتهاد فيه ايضا بل ادعي الاجماع
عليه واستدلوا بالاصل واشتراط اذن الامام فيه ولم يثبت لغيره لاختصاص الاجماع بتنفيذ
موجباته للعلم او المعرفة الجازمة في الظن مضافا الى المتواترة الناهية عن العمل والقول
والمعتبر للعلم في الفتوى خرج ظن المجتهد فيبقى الباقي اقول قد مر ان الظن لا يعمل به ما لم
يثبت دليل وجوب العمل به الى القطع فان اثبات الظني بالظني مع اطباق العقلاء على عدم
جوازه يفضي الى الدور او التسلسل واذا انتهى الى القطع يكون الحكم مقطوعا به وهذا
هو المراد من قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وليس فيه ابتناء على التصويب كما ظن وعلى
هذا فالمقلد اذا علم فتوى مجتهد في جميع تفاصيل حادثة بين متنازعين من مقلديه يعلم حكم الشرع
في حقهما لان حكمه ولو كان مظنونا الا انه معلوم الاعتبار بالنسبة اليهما فذلك المقلد عالم
عارف بحكم الشارع في حقهما فيكون ماذونا بالاخبار المتقدمة خارجا عن تحت الاصل فيجوز له

القضاء

القضاء ايضا والاجماع المدعى غير ثابت ثم هل يشترط في المجتهد الذي ينفذ قضاؤه او فتواه مقلده
ان يكون مجتهدا مطلقا او يكفي المتجزي الحق هو الثاني لان المراد بالمتجزي من قدر على استنباط
بعض الاحكام وردها الى ماخذها المعلومة اعتبارها عند العالم بعدم توقفها على غيرها فيقتله
الاجتهاد ولا يعارضها المقبولة من حيث اشتمالها على الجمع المضاف لعدم دلالتها على عدم جواز
الرجوع الى العالم بالبعض فان اثبات الشيء لا ينفي غيره وتحقيق ان الدليل على كون ظن المجتهد
حجة هو الاجماع ودليل انسداد باب العلم وشيء منهما لا يجري في المتجزي اما الاجماع فلاختصاصه
بالمطلق واما دليل الانسداد فانه هل يشترط في الرجوع الى المفتي والحاكم العلم باجتماع الشرائط
فيه او يكفي الظن المصحح به في كلام الاكثر هو الاول وقيل يكفي شهادة العدلين ايضا وقال بعض
بكفاية غلبة الظن وقال هذا الظن يحصل برؤيته منتصبا للفتوى في مشهد من الخلق واجتماع المسلمين على
استفتائه واختاره بعض من عاصرناه دليل من يقول باشتراط العلم الاصل واشتراط صحة التقليد
ونفوذ الحكم بوجود هذه الشرائط والعلم بالمشروط لا يحصل الا بعد العلم بالشرط ودليل المكتفي
بالظن اطلاق اية السؤال استدل به وعدم وسيلة للمقلد لتحصيل العلم بالاجتهاد ذكره العلامة
والاصل ولزوم العسر والحرج لولاه اقول شمول اطلاق الاية لمن ظن اجتهاده ثم كان كونه من
من اهل الذكر من اهله غير ثابت واما الدليل الثاني ففيه انه ان اريد انه لا وسيلة الى العلم بصحة اجتهاده
فهو كذلك ولكن لم يقل احد باشتراطه بل اكتفوا فيه بقوله بعد ثبوت عدالته وان اريد انه لا وسيلة الى
العلم بكونه مجتهدا فرده السيد في الذريعة بقوله ط وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا
ويقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم ان الناس عالمون بالنجارة والصياغة
في البلدان وان لم يعلم شيئا من النجارة والصياغة اقول يمكن الفرق بان للصنائع اثارا خارجية
يعرفها كل احد من العوام بخلاف الاجتهاد فالعامي لا يمكنه المعرفة بنفسه فالاولى ان يجاب بان العامي
وان لم يتمكن من العلم بنفسه الا ان غيره من اهل العلم وان لم يبلغوا رتبة الاجتهاد يتمكنون من معرفته
لا بل يمكن حصول العلم للعامي ايضا بان يجتمع جماعة من اهل العلم على اجتهاده سيما بعد شهادة واحد
او اكثر من مجتهدي عصره به ايضا مع ان عدم تمكن العامي لا يثبت كفاية الظن على الاطلاق بعد تمكن
غيره ولا يتوهم ان العالم الغير البالغ رتبة الاجتهاد كيف يمكن له فهم بلوغ غيره رتبته اذ شرائط
الاجتهاد هو العلم بمقدماته ووقوع الرد وامكان العلم بحصول اكثر هذه المقدمات للعالم بديهي
وما يتوهم فيه عدم الامكان هو القوة وما يدفع التوهم فيها ان فهمها لا يحتاج على وجودها
بل فهم ذلك سهل على اكثر الطلبة المحصلين لطرف من العلوم الا ترى انه يقدر على فهم كون الشعر
موزونا والخط حسنا من لا يقدر على نظم شعر او كتابة سطر واما الدليل الثالث ففيه ان مراده

من الاصل اما لزعدم لزوم تحصيل العلم بتحقق الشرائط وعدم وجوب تقليد المعلوم اجتهاده وهما
معارضان باصالة بقاء اشتغال الذمة بالعبادة وعدم وجوب ما حكم بوجوبه او حرمة ما حكم بحرمته
وهكذا او عدم وجوب اتباع من ظن اجتهاده ومحصل هذا مع ان جميع ادلة التقليد مختص بالمعلوم اجتهاده
كما لا يخفى ومن ذلك يظهر فساد ما قيل من ان اشتغال الذمة بازيد من الاخذ من ظن اجتهاده غير
معلوم فان ذلك انما يفيد لو لم يعارضه اصل اخر وثبت من ادلة التقليد جواز الرجوع الى القدر
المشترك واما لزوم العسر والحرج الذي تمسك به فنقول ان قلت المجتهد المعلوم اجتهاده نادر
قلنا اولا انه ليس كذلك لانه ان امكن الوصول اليه يقلد والا فعلى المكلفين ما عليهم لولا المظنون
اجتهاده ايضا وثانيا ان الغالب ان من يظن اجتهاده يكون معاشرا مع اهل العلم وهم يتمكنون من
العلم بكونه مجتهدا او غير مجتهد فاما يظهر عدم اجتهاده او يعلم اجتهاده في الغالب ومن هذا
يظهر ان الحق اشتراط العلم بالاجتهاد وهل يقوم فيه شهادة العدلين مقامه ام لا يظهر ذلك
ما يدل على قبول شهادتهما مطلقا او في خصوص المقام فالظاهر هو الثاني هذا في الاجتهاد واما
العدالة فالمعتبر فيها الظن الحاصل بالمعاشرة التامة على القول بكونها ملكة والعلم بحسن الظاهر على
القول به كما هو الحق ويكفي فيه العدلين ثم انه ما ذكرناه من الاكتفاء بالانتصاب للفتوى يكفي
شاهدا لبطلانه ما نشاهد في هذا الزمان من انتصاب كثير من لم يحصل له من العلم نصيب فضلا عن
بلوغ درجة الاجتهاد ولهذا المنصب الخطير ورجوع الناس اليه جيلا بعد جيل وتراكمهم عليه وقد
يكون فيهم اهل الفضل والذكاء **فائدة** الفاسق يعمل لنفسه باجتهاده اجماعا اذ كل
مكلف يعمل وقال والدي العلامة في بيان المانع من العمل بقول الفاسق احتمال كذبه في فعله المجتهد
جائز والمستفاد منه انه لو علم صدقه من الخارج يجوز العمل بقوله وهو مشكل لورود النهي عن اتباع
الفاسق فيمكن ان يكون العدالة شرطا كما في امام الصلوة وشهود الطلاق وايضا يستفاد منه
انه لو عرض المجتهد العادل فسق يجوز العمل بما اخذ منه قبل عروضه والظاهر عدمه وهو كذلك للامر
منهاج اذا كان مجتهدان متساويان فالعبرة بالخيار فيهما اجماعا لبطلان الترجيح بلا مرجح
ولو تفاوتا في العلم فالمشهور لزوم الرجوع الى الاعلم مع الامكان بل نفى الخلاف عنه وذهب
بعض المتاخرين منا الى التخيير ومنع المولى الاردبيلي في شرح الارشاد وجوب تقديم الاعلم في المحاكمات
ويظهر منه منعه في الاستفتاء ايضا وهو مذهب اكثر العامة وهو الحق للاصل واطلاق اخبار التقليد
كما احتج الاكثر بان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى فيجب الرجوع اليه وبمقبولة ابن حنظلة
ورواية ابن الحصين والتبري حيث وقع فيها السؤال عن اختيار كل من المتنازعين رجلا او
اختيارهما رجلين فاختلفا في الحكم فاجاب ع بان الحكم ما حكم به الاعدل والافقه والاصدق كما في

فاحكم

٢٥١

الاولى او الافقه والاعلم والاورع كما في الثانية او الاعدل والافقه كما في الثالثة وباصالة
حرمة العمل بالظن وعدم حجية قول الغير خرج الاعلم بالاجماع واما عن الاول فبانه مبني على القول
بان متابعة المجتهد لاجل كونه محصلا للظن بحكم الله الواقعي وهو ممنوع كما ياتي بل يجوز ان يكون تعبدا
ومع ذلك فلا وجه لاعتبار الاقوى بل لا معنى للاقوى سلمنا ولكن وجوب متابعة الاقوى ممنوع سلمناه
ولكن الكلام في كون الظن الاقوى من قول الاعلم بل مع تجويز موافقة بعض المجتهدين الاعلم للادون
لا يصير الظن بقوله ادون بل وكذلك لو لم يكن ذلك الموافق للادون اعلم من الاعلم بل ولا المساوي
ايضا ومن هذا يظهر عدم ترتب فائدة على التمسك باصالة عدم اعلمية الغير مع انه لا يكن ذلك
الدعوى اذا لوحظت فتاوى الاموات ايضا هذا كله مع انه قد يتمكن غير الاعلم من الاسباب
ما لا يتمكن منها الاعلم فيكون الظن الحاصل من قول مثل ذلك الادون اقوى واما عن الاخبار
فبانها مختصة بالاختلاف في الحكم بعد الترافع اليهما من المتنازعين فلا يمنع من جواز الاستفتاء
عن غير الاعلم او من امضاء حكمه بعد تراضيهما وحكمه مع ان الاخبار انما يدل على اشتراط الاعلمية
او الاورعية وتقديم الاعلم ايضا واما عن الاصل فبانه يزول باطلاق الاخبار واختصاص السؤال
في بعضها بالمتنازعات غير مضر لان العبرة بعموم الجواب ووقوع لفظ الحكم في بعضها لا يخصصه
بالقضاء اذ لم يثبت كونه حقيقة فيه واما عن الاجماع فنمنعه على انه لو سلم فانما يسلم في الاعلم في
عصره الذي لم يكن اعلم منه او المساوي من الاموات ايضا لان منهم من يجوز تقليد الميت **فائدة**
الاختلاف في مراتب العلم على وجوه اذ قد يكون بزيادة القوة وادقية النظر فيكون احدهما ادق
نظرا واعمق فكرا من الاخر وقد يكون بزيادة الاطلاع في الفقه واكثرية المؤانسة بكلام الفقهاء
فيكون احدهما اكثر علما في الفقهيات من الاخر وقد يكون باطلاعه على علوم اخر مما لا يطلع
الاخر عليها او اطلع وليس من فنه وقد يكون بزيادة الاطلاع على العلوم الاخر من الاخر اما من العلوم
التي ليست من مقدمات الفقه او فيما هو من مقدماته وعلى هذا فعلى القول بتقديم الاعلم فان
كان احدهما اعلم من جميع الوجوه فلا اشكال وكذا اذا كان احدهما اعلم فيما له مدخلية في الفقه
وانما يقع الاشكال في البواقي والظاهر التساوي **منهاج** اذا كان هناك مجتهدان
فالمقلد اما قصد تقليد احدهما وعقد قلبه عليه والتزم مذهبه مطلقا او في مسئلة ام لا وعلى الاول
فاما تلا وعمل بقوله فيما عقد قلبه على التقليد فيه ام لا فان لم يعمل لم يجز تقليد الاخر ايضا فيما لم
يعقد عليه على بعدم جواز العدول فيه ويجوز في غيره والحق جواز تقليد كل منهما مطلقا ولتقدم مقدمة
هي ان من الامور الثابتة بالاجماع بل الضرورة ان افعال المقلدين يصير موارد للاحكام الشرعية
بتقليد المجتهدين والظاهر ان ورودها عليها ليس بعد انقضاء الفعل وتمامه ولا حال الشروع

تقول الاعلم اذ مع ... اذ مع من ... قول غير الاعلم
لقول مجتهد اخر حي ... ما اذا ... غيرهم
العلماء اعلم ولكن حصيل الظن ...

... لم يقلده ... الاول ...
... فلا ... الصلاة ...

في الفضل حتى يكون الانقضاء او الشروع جزء علة الحكم بل بعد اطلاع المقلد على راي المجتهد في مسئلة وعقد قلبه على اتباعه فيها بل لا يبعد ان يرد بعد عقد القلب وان لم يطلع على الراي مثلا شرب الماء القليل الملاقي للنجس محرم على من قلد القائل بنجاسته ولم يصر ذلك حراما عليه بسبب انقضاء الشرب ولا بالشروع فيه بل حرمته عليه انما هو في حال الاطلاع على راي المجتهد مع كون قلبه معقودا على تقليده ولذا لو سئل هذا المقلد عمن لا يرى نجاسته قال اني مقلد للقائل بالنجاسة وليس في قلبه الرجوع فمع هذه الحالة هل يجوز له شربه يجب بالعدم ويقول له يجوز الشرب مع نفي عقد القلب عن تقليده ثم تقليد المجتهد في مسئلة يمكن ان يراد به ذلك المعنى وعقد القلب على اتباعه فيها وان يراد به العمل برايه فيها كان شرب الماء المذكور بتقليد من لا يرى نجاسته وظاهر من يمنع من العدول مع التقليد ارادة المعنى الثاني بل هو ظاهر الاكثر حيث يقولون ذمنا نقل الاقوال انه قال بعضهم ان التزم مذهب مجتهد فليس له تقليد غيره وقال بعضهم بالجواز وفصل ثالث فقال بالجواز فيما لم يقلد وعدمه فيما قلد اذا عرفت ذلك فنقول اما جواز تقليد كل منهما مع عدم عقد القلب ولا التقليد فللاجماع واما مع عقد القلب بدون العمل فللاصل الخالي عن المعارض وما يمكن ان يستدل به على عدم جواز الرجوع ح هو ما عرفت من صيرورة فعل هذا المقلد موافقا لما هو راي من عقد قلبه على اجتهاده بعقد القلب والشك بعد قصد الرجوع في انه هل يرتفع هذا الحكم عنه ح ام لا ومقتضى الاستصحاب عدمه ولكن ذلك الاستصحاب ليس بحجة لمعارضته مع استصحاب التخيير فانه قبل عقد القلب كان مخيرا بينهما وبعد عقده وصيرورته حكمه راي احدهما شك في ان هذا الحكم هل هو باق بعد تغيير القصد حتى يرتفع التخيير او التخيير باق حتى يرتفع هذا الحكم وليس مرجح فيعمل بمقتضى الاصل وايضا يعارضه استصحاب عدم كون راي هذا المجتهد حكما له فانه قبل ورود الشرع لم يكن هذا حكمه سواء مع عقد القلب او مع عدمه وبعد وروده وعقد قلبه علم كونه حكما حال عقد القلب وما بعد تغييره موضع الشك فيستصحب العدم ومثل هذا من المواضع التي ذكرنا عدم حجية الاستصحاب فيه في بحثه واما جواز العدول مع العمل بقوله و تقليده فيه فلما مر ايضا من الاصل وعدم الدليل احتج من منع عن العدول ح بالاجماع وبالاستصحاب ويرد على الاول منع الاجماع فانا لم نر هذه المسئلة في كتب اصحابنا الا في كتاب العلامة وقليل من المتاخرين منه ومحض اختيارهم لا يثبت الاجماع مع ان ثبوت الاجماع الكاشف في مثل هذه المسئلة التي لم يكن في عصر الامام عنها عين ولا اثر مما لا سبيل اليه وان اراد الاجماع المنقول فلم ينقله الا ابن الحاجب والعضدي والعميدي ودعوى اجماع الاولين غير مفيدة لنا واما العميدي فكلامه محتمل لانه قال اذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في حكم حادثة وعمل

على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه في مساويه في ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المص انتهى ويظهر من اخر كلامه ان مراده من ذلك الحكم الذي ادعى الاجماع على عدم جواز الرجوع فيه هو ذلك الحكم بعينه وفي معنى ذلك الحكم بعينه ومساويه ابهام والمتبادر من الرجوع في ذلك الحكم بعينه بعد العمل انه اذا عمل به لا يرجع عنه ولا ينقض عمله السابق وهو كذلك ولم يقل به احد كما مر فهو لا يفيدهم ولعل من ذهب اليه دعوى الاجماع في المتنازع غفل عن اطراف كلامه فلا نقل اجماع من اصحابنا هنا اصلا ولا يبعد حمل كلام ابن الحاجب والعضدي على ذلك ايضا مع ان فيما نقلناه عنهم في اول المسئلة تصريح بالخلاف فيما بعد التقليد ايضا ويرد على الاستصحاب ما مر مع انه لو تم لا فتوى عدم جواز الرجوع مع قصد التقليد من غير مدخلية العمل فيه وهم لا يقولون به واما ما قيل من انه يوجب اختلال النظام فلا وجه له لانهم صرحوا بجواز الرجوع في غير هذه المسئلة وفي هذه المسئلة قبل العمل وفيها بعد العمل مع موت مجتهده او ظهور فسقه او ظهور اعلم منه على قول وبعد جوازه في هذه الصور المتكثرة وعدم اختلال النظام كيف يختل في صورة واحدة ولا يتوهم انه يمكن حمل كلام المانع ح على المنع من ابطال العمل السابق لانه صرح بجواز العدول مع الموت او طريان الفسق مع ان السابق لا يبطل بشيء منهما اجماعا

منهاج مشافهة المستفتي غير لازم للاصل والاجماع وعمل السلف والخلف بل الحكاية كافية وهل يجب ان يكون مفيدة للقطع او يكفي الظن مقتضى الاصل وان كان الاول الا ان ما استقر عليه عمل السابقين واللاحقين من رجوع النسوان الى ازواجهم واهل القرى والبلدان الخالية عن المجتهد الى عادل مطلع على فتاويه مع عدم انكار احد من العلماء عليهم بل امرهم بذلك يثبت الاجماع بل الضرورة على كفاية الظن الحاصل من قول العدل الواحد سيما مع ضم قرينة معه ويؤكده لزوم العسر والحرج في الاكثر لولاه والاحوط الحرص في تحصيل القرائن مهما امكن وهل يجوز الرجوع الى كتاب المجتهد من دون لفظ نعم مع الامن من التزوير والغلط للاجماع عليه وفي الروايات ما يدل عليه وافتاء غير المجتهد بمذهب المجتهد من دون ان يحكي عنه فان كان مع ما ينبئ عن كون نفسه مجتهدا فغير جائز وكذا بدونه اذا لم يكن عدم اجتهاده معلوما عند السامع وان كان معلوما فان علم ان السامع يجوز له العمل بهذا الفتوى بان يقلد من يفتي برايه فيجوز والا فلا

منهاج المشهور بين اصحابنا عدم جواز تقليد الميت بل قال ثاني الشهيدين في كتاب اداب العالم والمتعلم لا نعلم قائلا بخلافه ممن يعتد بقوله وقال بعض مشايخ الكبيرة في احدى فوائده ان الفقهاء اجمعوا بان الفقيه اذا مات لا يكون قوله حجة وقال في الاحوف وربما جعل من الملكوك من مذهب الشيعة ومعظم العامة ذهبوا الى جوازه مطلقا واختاره جماعة من الاخباريين مناو ذهب

بعضهم الى جوازه مع عدم المجتهد الحي ونقل فخر المحققين عن والده واستبعد وحمل كلامه على محل اخر ونقل السيد الصدر عن بعض المتاخرين الميل الى الجواز استدامة لا ابتداء ونقل عن الفاضل ركن الدين الجرجاني في شرح المبادي والشيخ علي بن هلال رحمهما الله ثالث الاقوال بزيادة تقديم الحاكي عن الميت على كتبهم والحق هو الاول للاجماع المحقق ولاصالة عدم جواز العمل بالظن والتقليد وعدم التعبد به وعدم الخروج عن عهدة العبادات وعدم ترتب الاثر على المعاملات به خرج الحي بالاجماع ولزوم العسر والحرج والاخبار فبقي غيره فان قيل الايات والاخبار شاملة للميت ايضا قلنا اين الشمول فان السؤال في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر حقيقة في الاستعلام عن حي و الانذار في قوله سبحانه ولينذروا لا يكون الا من حي ولو سلمناه من الميت فهو مجاز وكذلك النظر في خبر ابي خديجة ونظرائه في رواية ابن حنظلة ان اريد به معناه الحقيقي فلا يتحقق الا بالنسبة الى الحي وان كان المراد معناه المجازي فهو متعدد مثل اسئلوا وارجعوا واعرفوا ولم يثبت منه ما يشمل الميت ايضا بل نقطع من ذلك ان قلنا لا دلالة بوجه الرجوع الى الحي فهو ايضا دلالة على الخطا فان قيل لا نم الاجماع على خروج الحي فان من يقول بتقديم الاعلم اذا جوز تقليد الميت يمنع من تقليد الحي الغير الاعلم والقائل بان التقليد لاجل كونه مفيدا للظن لا يجوز تقليد الحي الذي لا يحصل الظن بفتواه فلا مانع من دليل خروج الحي لا يخص بالاجماع ان مخالفة هؤلاء القليلين غير قادح في الاجماع على انه لم يظهر من القائلين بجواز تقليد الميت القول بتقديم الاعلم بل صرح بعضهم بالعدم واما القائل بان مناط التقليد هو الظن فانما هو بعض المعاصرين واقوالهم غير معتبرة في الخلاف والوفاق وقد استدل له واطال المنع بوجوه كثيرة اخر غير تامة لا فائدة في ذكرها قد ذكرناها في شرح التجريد ثم ان صاحب الوافية بعد نقله دليل اصالة حرمة التقليد والعمل اجاب ولا بمنع عموم النهي عن التقليد واتباع الظن وقال بل هو مختص بالاصول وثانيا بان المسوغ للتقليد ليس الا لزوم العسر والحرج دون الاجماع قال وكيف يمكن دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب وايضا العلم بدخول قول المعصوم او تقريره في مثل هذه المسائل الاصولية التي علم عدم الكلام فيها في عصر المعصوم غير ممكن الى ان قال ثم الوجه الاخير وهو لزوم العسر والحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من ترجيع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل وامثالهم لكن تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الاحياء للاندفاع بتقليد الميت ايضا اقول اما منع عموم النهي عن اتباع الظن ودعوى اختصاصه بالاصول ففساده يظهر مما ذكرنا في اوايل الباب واما جوابه الثاني ففيه ان مخالفة بعض العلماء لا يقدح في تحقق الاجماع واما دعواه ان هذه المسائل ما علم عدم التكلم فيها في عصر المعصوم فممنوعة لما ذكرنا اخيرا في الاستدلال على جواز التقليد

من رجوع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم واضرابه مردود بانه من اين حصل هذا العلم مع ان لنا ان ندعي العلم على خلافه كيف وقد قال ع لابان بن تغلب افت وقال في بني فضال خذوا ما رووا ودعوا ما راوا ونعلم قطعا ان جميع الناس في عصر الائمة من عوام العرب والعجم والنساء منهم والعقلاء في اوائل بلوغهم لم يكونوا يعملون بالاخبار سيما في عصر الجواد وما بعده الذي شاع التشيع في الاطراف ايضا وظهر وجود الكذابة وورد النهي عن الاخبار والاخذ بكل خبر ولم يكن الجميع متمكنين من نقد الاحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها ثم ما ذكره بعد الاستدلال بامر الائمة من ان تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ففيه انه لا عموم فيه بل كان الامر بالاخذ عن هؤلاء وهم بعد احياء فادخال الميت يحتاج الى دليل واما ما ذكره اخيرا من ان العسر والحرج كما يندفع بتقليد الحي يندفع بتقليد الميت ايضا ففيه ان العسر وان اندفع بكل منهما ولكن لكون التقليد خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بقدر الضرورة والضرورة تقدر بقدرها فاللازم الاكتفاء في التقليد بما هو الامر المتيقن فاللازم الاكتفاء باقل ما يدفع العسر ويلزمه الاكتفاء في التقليد باحد الامرين تقليد الحي او الميت ولكن الثاني خلاف الاجماع فيتعين الاول وعدم كفايته في بعض الاحيان في دفع العسر لا يوجب تجويز تقليد الميت مطلقا وسياتي تحقيقه ثم ان بعض المعاصرين بعد نقله الدليل المذكور قال تحقيق المقام يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته فجدد الكلام فيه وذكر انه الحق واستدل عليه ببعض ما سبق وظهر فساده الى ان قال هذا حال المجتهد واما العامي فاما نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدي وبمقتضى الدليل مثل قوله لابان افت وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس وامثال ذلك او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم له منسد ولا مناص عن العمل بالظن والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني لامكان القدح في الاول ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن من جهة تقليد غيره سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن اقول رجوع المقلد الى العالم فيما يعلم تعبدي من جهة ما ذكرنا من الادلة واكثرها دليل المجتهدين على وجوب تقليد العامي واما مستند العامي نفسه فهو الضرورة الدينية الثابتة لكل عامي حتى النسوان والاطفال لانهم يرجعون فيما لا يعلمون الى العلماء وليس علم كل عامي بانه ما لا يعلمه من احكام الله يجب اخذه من العالم اضعف من علمه بوجوب صلوة الظهر وكونها اربع ركعات وايضا ما يصير سببا لضرورية الاحكام من التداول والاشتهار سلفا وخلفا حاصل هنا ايضا ولو قلنا بكون الاجماع نظريا فلا يحتاج الى النظر اكثر مما يحتاج اليه هذا الدليل العقلي كما ياتي في قوله غايته هو الثبوت في الجملة

ويحتاج في تعيين من يقلده الى الظن قلنا اشياء يظهر وجهه بعد رسم مقدمة نافعة هنا وفيما بعد
وهي ان من يصلح للتقليد ووصل وجوب تقليده الى حد البلاهة هو العالم الفقيه وله اصناف
كثيرة الحي والميت والاصولي والاخباري والاعلم والادون والاورع وغير الاورع الى غير ذلك
ولكل افراد ولكل فرد اجتهاد في حكم تقليد الاخر كما ان الحي منهم من يقول بجواز تقليد الميت
ومنهم من يقول بعدمه والاموات كلهم يقولون بجواز تقليد الحي من حيث هو حي والادون يقول
بجواز تقليد الاعلم والاعلم منهم من يقول بعدم جواز تقليد الادون ومنهم من يقول بجوازه
وكل من الاصولي والاخباري يجوز تقليد الاخر ثم لو وجد فرد آن منع كل منهما عن تقليد الاخر
فلكل منهما حكم للعامي لانه سئل انك تمنع من تقليد ذاك وهو من تقليدك وانا غير قادر على
الترجيح انه يجب عليك تقليدي بل يحكم بالتخيير اذا عرفت تلك المقدمة فنقول قد ظهر بالبديهة وضرورة
للعامي وجوب الرجوع الى العالم في الجملة فيما لا يعلم ومسئلة تعيين المرجع ايضا مما لا يعلم فيجب فيه
الرجوع الى العلماء ولما لم يمكن له تعيين احدهم للرجوع في هذه المسئلة فيجب عليه الرجوع فيها
الى كل من صنفين متقابلين اذا تمكن والحاصل انه كما ان المرجع في الجزئيات الفرعية صنف واحد
مرجعه في هذه المسئلة حيث تمكن الصنفان معا فان جوز كل منهما تقليد الاخر فيعلم جواز تقليد
كل منهما وان منع احدهما عن الاخر والاخر جوز تقليد الاول يقلد المجمع عليه وان منع كل منهما عن
الاخر فليسئل عن كل منهما تكليفه مع هذه الحالة وحينئذ يجوز كل منهما تقليد الاخر لا محالة وبالجملة
طريق تعيين المرجع قطعي وليس باب العلم فيه منسدا ثم نقول تمسك العامي بهذا الدليل العقلي
يتوقف اولا على فهمه انه مكلف بالحكم الواقعي حتى يفهم انه لا مناص عن العمل بالظن به وهو موقوف
على فهم ان لله عز شانه حكما واقعيا وهو يتوقف على الاجتهاد في مسئلة التصويب والتخطئة ثم
الاحاديث والايات والاجماع الدالة على ان لله حكما واقعيا ثم على اثبات حجية الكتاب والخبر و
الاجماع ثم يتشعب منه شعب غير عديدة وثانيا على فهم سد باب العلم فانه يحتاج الى الفحص وتتبع
ولا يكفي فيه الظن وثالثا على فهم انه اذا انسد باب العلم يجب العمل بالظن وليس هنا شيء يتعبد به
ورابعا على فهم انه اذا انسد باب العلم ووجب العمل بالظن هل يجب العمل بكل ظن او انه ظن خاص
كتقليد الاصولي الحي المطلق او غيره والرجوع الى بطلان الترجيح بلا مرجح او وجوب دفع الضرر
المظنون وامثال ذلك انما يمكن بعد حصول مرتبة كاملة من العلم كيف وجميع هذه المسائل
مطرح انظار ارباب الصدور والمتلبسة من فنون العلوم وخامسا على فهم انه ليس لبعض هذه الظنون
كتقليد الحي مثلا مرجح وانه هل يكفي المرجح الظني ام لا وسادسا على فهم انه هل يجوز العمل بظنه
في كل مسئلة ام لا فان مبنى الدليل العقلي على بقاء التكليف فلا بد ان يفهم في كل مسئلة انه يثبت فيه

تكليف

تكليف سيما مع جهله وسد باب العلم سيما اذا كان هذا العامي من قرع سمعه تحريم وضح عن ابتغاء ما لا
يعلمون ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وسابعا على رد الايات والاخبار الناهية عن الظن فانه
ربما كان يفهم ظاهر ايات القران ويتنزل لذلك وبالجملة استدلال العامي بهذا الدليل انما يمكن
بعد خروجه عن مرتبة التقليد وح ايضا يعلم فساده ثم قال بعد كلام والحاصل ان العامي في ذلك
كاحد العلماء ومناطه هو حصول الظن فلو عرف حقية طريق الاصولي مثلا ثم دار امره في الفروع
بين حي وميت وحصل له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله للامارات الخارجية
فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت منعه عن ذلك اذا لم يحصل له ظن بقوله بان
ما فهمه غلط والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن والدليل على حجية
هذا الدليل العقلي فنقول انك تقول بحجية ظن المجتهد لهذا الدليل ومع ذلك تقول بعدم
جواز عمله بظنه الا بعد الفحص والتفتيش فيما له مدخلية في تحصيل الظن فالمقلد الذي يعتمد على هذا
الدليل اذا حصل له الظن بقول مجتهد فهل يجب عليه العمل به من دون فحص او يجب عليه الفحص فان قلت
بوجوب الفحص عليه جاءت الطامة الكبرى في تفسيق جميع اهل الاسلام من غير المجتهدين وبطلان
جميع عباداتهم ومعاملاتهم اذ لم يسمع الى الان من تفحص وتتبع بعد السؤال عن المجتهد فانه يمكن
ان يرتفع ظنه بعد العلم بمخالفة بعض الاموات فيجب عليه الفحص عن قول جميع الاحياء والاموات
في هذه المسئلة مهما امكن بل من المقلدين من يفهم ظواهر الحديث والاية وربما يرى ولا اجماع
مخالفة حديثا واحاديث فيجب عليه الفحص وان قلت بعدم وجوب التفتيش لا عليه ولا على المجتهد
بل يحكم بما ظن انه حكم الله ابتداء فجاءت المصيبة العظمى في انهدام اساس الدين والشريعة وان
قلت بوجوب الفحص على المجتهد دون المقلد قلت ما الفارق بينهما مع ان دليلهم واحد وانما
هو سبب الفحص من الاختلاف والتعارض فيهما موجود فان قلت الفارق الاجماع حيث نرى ان
المقلدين لا يتفحصون ولم ينكر عليهم احد من العلماء قلت لعل عدم انكارهم لاجل انهم يرون
تقليد المقلد تعبديا فلذلك ما كانوا ينكرون بل ينادي بذلك كلماتهم ولا يلزم منه عدم
انكارك مع قولك بانه من باب الظن سلمنا ولكن هذا الدليل ان كان يلزمه وجوب العمل بالظن
من غير فحص المجتهد وان لم يلزمه ذلك بل يحتمل معه وجوب الفحص وعدمه وكل منهما يحتاج الى الدليل
فالعامي من ان يحصل له ذلك الدليل وكيف يفهم الاجماع على ذلك وان قلت يحصل ذلك بعدم
امكان معرفة الاجماع على التقليد فكيف يحصل معرفة هذا الاجماع عليه ثم قوله المعيار في التقليد
حصول الظن والمعتمد للمقلد هذا الدليل العقلي ان اراد انه معتمدهم ومعيارهم البتة وكل من
يقلد فهو لاجل ذلك فهو باطل اذ لو سئل المقلدون عن وجه التقليد وسببه وترجيح الحي او الاعلم

فلا يجيء احدهم بذلك بل يجيب بما يجب لو سئل عن سبب كون صلوة الظهر اربع ركعات وان اراد انه يمكن
ان يكون المعتمد ذلك فلا يترتب عليه فائدة ثم قال فان قلت شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد
الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس
حكم الله فيصير هذا من قبيل القياس قلت اما اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية
الشهرة هو الظن وما ذكرنا برهان قطعي لا يخصصه الظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية
في غاية البعد وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع بل زعم متابعة الظن وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن
للظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا ورابعا انا نقول بمنع حصول الظن اصلا مع حصول الظن في
المسألة الفرعية التي قلد فيها الميت قال فان قلت المسألة الاصولية احق بالتقليد وحصول الظن في
الفروع تابع واجاب بما حاصله ان الظن الحاصل من الشهرة ان حكم الله الظاهري متابعة الاحياء
ومن قول الميت ان حكم الله الواقعي كذا وقد حصل للمقلد ظنان فعليك بنيان لزوم ترجيح بناء المقلد
على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح تكليفه
عن الواقعي ولان التتبع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل القرب الى نفس الامر بحسب ما يقتضيه الدليل
اقول فيه ان المقلد اذا راى شهرة عدم جواز تقليد الميت او سمع من احدهما اذا سمع دعوى الا
جماع من بعضهم يحصل له الظن والغالب انه غير متمكن من فهم ان هذا من المسائل الاصولية والاجماع
فيه بعيد وكذا عدم مقاومة هذا الظن للظن الحاصل من الدليل العقلي وان الظن الحاصل منه
ارجح وان الترجيح به جائز وان مراد الشارع تحصيل القرب الى نفس الامر والحاصل ان جميع ما ذكر
امور من شأن المجتهد ان فهمه مع ان جميع ما ذكر محل بحث ونظر مما علم ذكرنا في مسألة الظن ثم قال
بعد كلام فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس هو محض الاجماعات المنقولة بل هو انحصار
المناص في الظن والاعتماد على اصالة حرمة الظن غير واضح اذ على فرض تسليم عموم ما دل عليها فهو
مخصص بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان المجتهد والمقلد مجمل فيه كان العام المخصص بالمجمل
لا حجية فيه وان اردنا ان يثبت القدر المعين فلا يمكن الا بالظن ولا تفاوت بين المجتهد اقول انا نسلم
ان الدليل ليس محض الاجماعات ولكنه ليس انحصار المناص في الظن بل الضرورة وسائر ما مر ولما
قوله الاعتماد لخ فيه اولا منع انه لا يمكن اثبات قدر معين الا بالظن بل الظنون المعلومة في كل
من المجتهد والمقلد متحقق وثانيا انا نسلم انه لا يمكن الا بالظن فنقول انه لما كان دلالة العام على
افراد الحجية فبلزوم خروج ما ظن خروجه لانه لا يكون مظنون الدخول فما لم يعلم خروجه ولم يظن
فهو داخل فلا اجمال ولا يخرج العمومات عن الحجية ثم قال والحاصل ان الاستدلال بحرمة العمل بالظن
استدلال بالظن فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد الحي ان الظن حرمة العمل بغيرها

فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت حكم الله فكيف يقول اني اظن انه ليس حكم الله اقول فيه مضافا
الى منع كون الاستدلال بالعمومات على اصالة حرمة الظن ظنيا على ما سبق من طريق الخلف انه لا منافاة
بين حصول الظن بان ما قاله الميت حكم الله والظن بحرمة العمل برايه بانه ليس حكم الله فان المظنون
في الاول هو انه حكم الله الواقعي اي ما اخبر به الامام وفي الثاني انه ليس الحكم الظاهري اي ما
هو الحكم في حقه ولا منافاة كما مر مرارا الا ترى انه لو قال الامام لك لا تعمل بما ظننت انه حكم الله
في الواقع يحصل لك العلم بعدم حجية الخبر الصحيح لك مع افادته الظن بما حكم به الامام واقعا
كيف ولو لم يجتمع الظنان لزم بطلان قول القائل لا نعمل بالظن او لا نقف ظنا مع انه صحيح قطعا
ثم قال بعد كلام ظهر وهذه وكما علم ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة علم ايضا انه
ليس محض لزوم العسر والحرج حتى يقال بانه قاعد بتقليد الحي لانه مع انه لا يتم باطلاق المنع بل هو
اعتراف بجوازه اذا لم يوجد الحي والمطلوب العموم يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال
وجوب الاجتهاد على العوام ردا على فقهاء حلب لا لاصل جواز التقليد بل الدليل عليه ما ذكرنا اولا
بل الضرورة الدينية والاخبار واما قوله لا يتم باطلاق المنع ففيه انه يتم بملاحظة ما اختاره من
عدم جواز خلو العصر عن المجتهد الحي ودليلهم على ذلك لا ينحصر بما يتوقف على لزوم تقليد الحي
ليلزم الدور واما قوله هذا الاستدلال لابطال وجوب الاجتهاد ففيه انه يلزمه ثبوت جواز
التقليد بل لعدم الواسطة سلمنا عدم الملازمة ولكنه لا ينافي اثبات جواز التقليد به ايضا ولا شك
انه يدل عليه ثم قال بعد كلام ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظن مبطل
للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فباطل اقول قد سبق ما يدل على فساده في مسألة العمل بالظن
ثم قال ومما يؤيد ان بناء المقلد على الظنون لا محض التعبد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين وعدم
جواز تقليد المجتهد لمجتهد اخر مع تعليلهم بان ظنه اقرب وارجح اقول ان اراد ان نفس تقديم
الاعلم وعدم جواز تقليد المجتهد لغيره يؤيد ذلك فهو بعيد لجواز استنادهما الى التعبد كما يدل
عليه تعليلهم بالاجماع وبان الاصل عدم جواز التقليد فيقتصر فيه على موضع اليقين وان اراد ان
التعليلين يؤيد ففيه انه يعارضه تعليلهم بالاصل والاجماع مع ان امثال هذه الادلة مذكورة
في كلمات العامة الذين بناؤهم على الظنون وان ذكرها بعض اصحابنا فانما هو ماخوذ من كلامهم غفلة
عن حقيقة الحال وكيف يؤيد ذلك مطلوبك ولا يؤيد تصريحهم في مسألة جواز التقليد بانه
للاجماع والاية والاخبار مع عدم اشارة الى الظن مطلوبنا ثم اقول انه على فرض تسليم جميع ما
قال لا يتم اطلاق مطلوب من جوز تقليد الميت لكل احد بان ذلك ان هذا الدليل العقلي مما تكلم
فيه اعلام العلماء ومنهم من يقولون بعدم تماميته وفساد مبناه فاذا كان هكذا حال العلماء

فهل لا يمكن ان يكون المقلدون ايضا كك وانت تعترف بانه لابد لكل مقلد من مستند تفصيلي يتعلق
المكلف بهذا الدليل العقلي او تفطن ولم يتم في نظره وظن تماميته دليل الحرج اوغيره فهل انت
تقول ان تكليفه اتمام هذا الدليل بمحض انك نظنه تماما او تقول انه مكلف بما فهمه دليلا
والاول ظاهر البطلان فبقي الثاني وعلى هذا فلا زم تخصيص جواز تقليد الميت بمقلد يكون
مستند تقليده ذلك الدليل لا مطلقا بل هو ايضا بقيد اولا بعدم حصول ظنه بتعين تقليد الحي
لاجل الاشتهار ادعا التماع من جمع من احياء المجتهدين وثانيا بحصول الظن له بقول الميت ثم ان
من المفاسد التي يترتب على القول بكون مناط التقليد حصول الظن انه لو حصل ظن المقلد بقول
مجتهد في مسئلة ثم طرء عليه الفسق يجوز له تقليده فيها وان خالفه الاخرون اذ ظا ان محض طرو
الفسق يجوز له تقليده فيها وان خالفه الاخرون اذ ظا ان محض طرو الفسق لا يوجب زوال الظن
وانه لو حصل للمقلد ظن من غير جهة التقليد كرؤيا او من قول من يعلم انه ليس بمجتهد جاز له العمل به فان
قلت ان امثال تلك الظنون خارجة بالاجماع قلنا كانك نسيت ما كنت تقول الى الان ان هذه
المسائل ليست من المتداولة في زمن الائمة ودعوى الاجماع في مسائل الاصول بعيدة مع انه لو خرجت
هذه الظنون بالاجماع فلم لا يخرج الظن الحاصل من قول الميت بالشهرة والاجماع المنقول
مع انك تعترف بحجيتها ونقضها قولك باصالة حجية الظن هذا ثم ان بعض من ظهر وجه تجويز هذا
القائل لتقليد الميت وقد استدل لو ابوجوه اخر ايضا منها ما ذكره السيد نعمة الله في بعض رسائله وهو
ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان فيها ما
يحتاج الى البيان وليس كل احد يقدر عليه فالمجتهدون بذلوا جهدهم فيما يحتاج الى البيان واما الاختلاف
بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار او فهم معانيها حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة
للاختلاف فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الاخبار لان الكل احكام الله واحكامه
لا يموت بموت الناقلين لها وجوابه ان فتاوى المجتهدين وان كانت بيانات ولكنها ليست بيانات
قطعية لما مر من وجود بواعث الاشتباه وعدم القطع بكون الاخبار اقوال الحجج بل هو ظني والعمل بالقول
الظني ثم بيانه الظني يحتاج الى دليل ولم يثبت دليل على ازيد من تقليد الحي واما ادلة حجية الاخبار
فلم يثبت منها حجية تلك البيانات ايضا ولبعض مشايخ والدي ره كلام في فوايده يصرح بالغرض ولعلم
هذا يعجبني ذكره قال ره ما خلاصته وما قيل ان ظن المجتهد اذا كان من دليل شرعي فيجوز تقليده حيا
وميتا لان المستند لا يموت والا فليس بحجة اصلا فهو من المزخرفات لان كونه من الدليل ان اراد ان يكون
مطابقا للدليل وموافقا للحق فيه ان ظن اليهودي والصبي اذا طابق بنفس الدليل الشرعي يكون
حجة بل لا معنى لحجية هذه الظنون بل الحجة ليست الا نفس الدليل الشرعي يكون حجة بل لا معنى لحجية هذه

وليس

وليس مستند المقلد نفس الدليل بل ظن المجتهد والا فهو لا يعرف الدليل اصلا وان اريد مجرد كونه من
الدليل باي وجه يكون ففيه ان هذا لا يستلزم حقيته ولذا فهم كل من الدليل خلاف ما فهمه الاخر
حتى ان الاخباريين لا يتفقون على فهم الى ان قال وان اراد الدليل الشرعي بحسب الواقع فالعامي
من اين يعرف الدليل الواقعي من غيره وايضا لم يقل احد ان دليل المجتهد يموت بل يقولون دليل
العامي يفوت بموت مجتهده لما عرفت ولان مستنده اذا كان ظن المجتهد لا دليل ظنه فاذا مات
ذهب المستند كما ان المجتهد اذا تغير ظنه لا يكون السابق حجة ولا ينفع ان دليله بعد باق والسبب
بعينه موجود في الموت ولا يرد ان الموت مثل صورة تغير رايه ولما لم يظهر بعد على مقلده والا
ستصحاب حجة فيعمل به للقطع بزوال الظن بالموت فاما تغير بصورة اخرى او لم يبق شي منه اصلا
وايضا المستند ليس نفس الظن من حيث هو بل لادلة التي مرت وهي مختصة بحال الحيوة انتهى ومنها انه
النقض وقد عرفت ما يصرح بالجواب عنها مع ان في دلالتها على الانفاد والتقليد نظرا ومنها انه يلزم
كون المجتهد شريكا في الاحكام الشرعية وفيه انه ملتزم في ثبوت هذا الحكم الشرعي لهذا المقلد
والمفتي المعلوم وهل النزاع الا في ذلك ومنها استصحاب جواز تقليد المقلد الذي مات مجتهد
بل يمكن التعميم فان المجتهدين كانوا في حيوتهم بحيث يجوز لكل من يطلع على فتاويهم تقليدهم وفيه
انه يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع وقد عرفت مع ان في حجية ذلك الاستصحاب نظر كما مر ومنها
ترحم ابي جعفر ابن بابويه بعد ملاحظة كتابه ومظانه كتاب الفتوى وفيه منع كونه كتاب الفتوى بل الظ
في ذلك العصر كتاب الاخبار مع ان في ترحمه لا دلالة على جواز تقليده لو كان كتاب فتوى ايضا كما
يترحم المانعين من تقليد الاموات لهم اذا عثروا على كتاب حرزهم منهاج ثبت مما ذكر
ان طريق اخذ الاحكام في هذه الازمان منحصر بالاجتهاد او تقليد المجتهد الحي وان من كان سلكه
احدهما يكون ممتثلا مثابا ومعاملته صحيحة واما من لم يكن سلك احدهما فقد اختلف فيه فالمشهور ان
الرعية صنفان مجتهد ومقلد ومن اخطا الطريقين بطلت عبادته وان كانت على جادة الصواب
وموافقة لفتوى الفقيه الحي ويؤدي هذا الموهي قولهم الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور
وذهب جماعة من المتاخرين الى ثبوت الواسطة بالتفصيل الاتي والكلام اما في العبادات او المعاملات
وفي الاول اما في العقاب وعدمه او في الصحة والبطلان او في القضاء والاعادة وفي الثاني بحث
في الصحة والبطلان ثم يجري في المواخذة ايضا اذا كانت المعاملة مما يترتب عليها مع فسادها عقاب
فههنا اربع مقامات ولنقدم مقدمة هي ان التارك للطريقين اما جاهل بالاحكام كلها او بعضها
او عارف ثم الجاهل على قسمين لانه اما جاهل بوجود الحكم او بنفس الحكم مع علمه بوجود حكم
كمن يعلم ان للخمر حكما ولم يعلم انه انجاسة او الحرمة ... الجاهل بجعض كيفيات الحكم

او بحمار كن يعلم ان للمطلقة الرجعية حكما وانه وجوب الاعتداد ولكن لا يعلم قدر العدة او يعلم وجوب
التشهد ولم يعلم كيفيته والقسم الاول اما يكون تاركا للواجب او آتيا به على سبيل الاتفاق من غير ان
يتفق شرعيا وكذا الثاني واما غير الجاهل فهو على ثمانية اقسام لانه اما اخذ الحكم ممن لا يجوز تقليده
اتفاقا مثل ابيه العامي او امه او استاده الغير المجتهد او اخذ من المجتهد الميت او من كتب الاحاديث
من غير ان يكون له مرتبة الاجتهاد او من نفسه بمجرد استحسان وظن منه او قياس كمن يمسح التراب
على وجهه ويديه ورأسه ورجليه بدلا عن الوضوء بظن انه الحكم او شرب قطرة من الماء في الصوم
لظن منه ان الغرض منه الجوع والعطش وامثال ذلك وعلى التقادير الاربعة اما يكون ما اخذ وأتى
به مطلقا مطابقا للواقع اي فتوى المجتهد الحي او لا ومن صور عدم المطابقة ما اذا تعلم عن اهله
ولكن على غير وجهه اما لسهو المعلم او المتعلم وعلى التقادير الثمانية للعارف ويعد بريا القسم الاول
من الجاهل اما يكون غافلا اي لم يتفطن بالخلاف اصلا ولم يخطر ببال الجاهل بوجوب السورة مثلا
لم يحتمل عنده وجوب شيء غير الفاتحة اصلا او لا اتى بما اخذ باحد الوجوه الاربعة في العارف لم
يجوز خلاف ما اخذ ولم يخطر بباله وجوب الاخذ من المجتهد الحي وغير غافل وهو على قسمين لانه
اما يكون الخلاف مرجوحا عنده او لا يكون مرجوحا فهذه خمسة وثلثون قسما وهنا قسم آخر وهو
التارك للطريقين مع احتماله اذا عرفت ذلك فنقول اما المقام الاول فتفصيله ان
كلام الاكثر وان خلى عن ذكر المواخذة والعذاب وانما اكتفوا ببيان الصحة والبطلان والقضا
وعدمه ولكن في كلامهم اشارات الى عقاب التارك للطريقين باقسامه سوى المحتاط نعم جماعة من
المتأخرين تعرضوا له صريحا فيظهر من بعض مشايخنا لزوم العقاب عليه بجميع اقسامه ولكن الظاهر منه
انه نفى جواز الغفلة بمعنى عدم التفطن اصلا ويظهر من بعض الاخبار بين التفصيل فجعل الاحكام
على ثلثة اقسام ما ثبت بالضرورة من دين الاسلام وما ثبت بالاجماع وما وقع فيه الخلاف وحكم
بعدم المعذورية في الاول والمعذورية في الثالث وذهب الاول في الثاني الى المشهور والثاني
فيه الى بعض المحدثين وفصل بعض مشايخنا المتأخرين تفصيلا آخر فجعل الحكم على قسمين الاول
ما هو جزء الاسلام او لازم البين والثاني ما لم يكن كذلك وجعل المكلفين بالنسبة الى الثاني
على ثلثة اقسام من لم يبلغ اليه وجوب المعرفة ومن بلغه ولم يسئل ومن سئل وتعلم عن غير اهله
فحكم بعدم معذورية الاول ومعذورية الثاني وعقاب الثالث على ترك السؤال بل نفى البعد
عن عقابه على كل ما ترك من الواجبات وظاهره الشامل في الرابع وصرح والدي العلامة قدس سره في
الانيس بعقاب الجميع وقال طاب ثراه في بحث المواقيت من كتاب المعتمد ما خلاصته ان غير المجتهد والمقلد اذا
عمل واعتقد شرعيته من طريق غير معتبر كالاخذ العامي من الكتب ومثله جازما بصحته من غير تطرق شك له

فالظاهر

فالظاهر بطلان عمله لانه على هذا التقدير لو كلف بغير ذلك كان تكليفا بما لا يعلم وكذا من ترك ايضا
جاهلا بوجوبه ولم يتطرق له شك ولم يختلج بباله احتمال الوجوب اصلا فهو ايضا معذور ولا يأثم
بالترك وكذا حكم الجاهل في جميع الاحكام الى ان قال واما من ترعرع عن درجتهم وسمع ببعثة النبي
ومجيئه بالاحكام وقد وقع في اكثرها الاختلاف ولا طريق الى درك ما يلزم العمل به الا بالاخذ
من المجتهد فمثله لا يكفيه الاخذ من امثاله لامتناع ان يجزم بذلك بكونه حكم الله سبحانه من دون
عروض شبهة له فوظيفته مثله الاخذ عن اهل الاجتهاد انتهى وحاصله المعذورية في جميع اقسام الغافل
الاحدى عشر وتضمنه عدم العقاب على المحتاط كما هو الظاهر وان لم يصرح به بقي اربعة وعشرون
اخر يحكم ما عليهم بالعقاب وان كان في شمول كلامه لمن اخذ من المجتهد غير مطابق سهوا مع احتماله
عدم المطابقة مطلقا خفاء وبالجملة ما حكم به من عدم المواخذة على الغافل باقسامه فهو كلام
والموافق لقواعد العدلية وغيره خروج عن مذهب الامامية وتجويز للتكليف بما لا يطاق فان
من اعتقد انه لا حكم لله عز اسمه في هذه الواقعة او اعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه او امه
ولم يختلج بباله احتمال آخر سواء كالاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل وغيرهم
واكثر رجالهم فهو مندرج في عنوان الغافل وظاهر ان تكليف الغافل قبيح عقلا وسمعا بالكتاب
والسنة والاجماع وقد صرح بمعذورية بعض الاقسام وعليها ابو ابراهيم ع في صحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما
اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك
فقلت بأي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة فقال
عليه السلام احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك انه لا
يقدر على الاحتياط معها الحديث ودعوى عدم امكان حصول الغفلة بهذا المعنى يرجع الى
النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها مع ان هذه الدعوى يشبه المكابرة نعم يستبعد
الغفلة في الامور الضرورية من الدين والتي هي كاجزاء الاسلام او في الامور العامة البلوى
لمن زاول الشريعة وخالط اهلها وبالجملة لا يمكن الارتياب في ان الغافل عن وجوب المعرفة او
الذي اوجب معرفته ان ما يفعله ابوه هو الصحيح وليس الصلوة مثلا غير ما يفعله ولا يحتمل تزلزل
في خاطره لا يكلف بالرجوع الى المجتهد وهل هو الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفى ممن
بلغت فطنته الى ان هذا الشخص مجتهد بتقليده ذلك وان لم يكن كذلك ولا فرق بين ما نحن فيه وبين
ذلك ثم لا يخفى ان حصول المعرفة الاجمالية بان لله احكاما والتفطن به لا يوجب عدم المعذورية
الا بعد [illegible] ما جعله تحت هذا العنوان ايضا فان المعرفة الاجمالية قد يحصل بذلك ولكن تحقيق

ان هذا الشئ لا حكم له البتة او ان هذا الحكم الجزئي ليس لاكم المنه او اخذ نعم اذا حصلت تلك
المعرفة بحيث يكون هذا ايضا مما يحتمل ان يكون حكم له او يكون الحكم غير ما ظن فهو يخرج فرض
عنوان الغافل واما سائر الاقسام فالظاهر انه لا ريب في عدم عقاب القسم الاخير الذي هو المحتاط
فان الاحتياط امر مرغوب عقلا منه وبالية شرعا وهو اما واجب او مستحب فرعاية يكون مطلوبا
فلا معنى للعقاب عليه ولكن مراعاته ليس شان كل احد بل العلم بمواقعه وكيفيته صعب جدا لا يصل
اليه غالبا الا من له دربة تامة في الاحكام الشرعية والرجوع الى قول الغير فيه ليس احتياطا بل هو
تقليد له واما بواقي الاقسام فالظاهر انه لا ينبغي الارتياب في كونهم اعني معاقبين لاجل التقصير
ولاجل جزئيات الاحكام ايضا اذ يجب عليهم امتثالها مع عدم المطابقة للواقع وكذلك لاجل
التقصير مع المطابقة بل لجزئيات الاحكام ايضا اذ يجب عليهم امتثالها والطاعة الشارع فيها
والاطاعة والامتثال لا يتحقق الا بعد الاتيان بالمامور به لاجل انه مامور به ولا يكفي محض
التطابق ولا يوثق بهذه الحيثية الا مع العلم بانه المامور به ولا علم بانه المامور به في شئ من
هذه الاقسام كما ياتي وايضا ذمتهم مشغولة بالجزئيات ولا تبرء الا بالاتيان بها صحيحة وسياق
عدم صحتها منهم ويدل الاخبار على عقاب هذه الطوائف ايضا فمنها ما يعم الجميع ومنها ما يدل
على عقاب بعض اقسامها ففي المستفيضة عن رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم وهو لا
الطوائف باجمعهم تاركون لهذه الفريضة فيعاقبون وفي مرسلة يونس قال سئل ابو الحسن عليه السلام هل
يسع الناس ترك المسئلة عما يحتاجون اليه فقال لا وليس المراد المسئلة عن كل احد بل عن اهله
كما امر الله تعالى به بقوله عز شانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي مرسلة السبيعي قال
سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم
مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من
اهله فاطلبوه وهذا صريح في وجوب طلب العلم من اهله على كل احد فالجاهل باقسامه والعارف
الآخذ عن غير اهله كل تارك للواجب الامر الاخير بطلان تكليف ما لا يطاق وفي رواية علي بن
ابي حمزة تفقهوا في الدين وفي رواية مفضل من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة
والفقه هو الفهم فلا يفيد مجرد المطابقة الاتفاقية وفي صحيحة ابي البختري فانظروا علمكم هذا
عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا الحديث وفي رواية محمد فتعلموا العلم
من حملة العلم وفي صحيحة الحلبي لا خير في علم ليس فيه تفهم وفي اخرى الا لا خير في عبادة لا فقه
فيها وفي ثالثة لا خير في شئ ليس له اصل ينفي الخبر عن عبادة هذه الاقسام فلا يكون عبادة لانها
خير البتة وفي صحيحة الفضلاء انما هلك الناس لانهم لا يسئلون وفي صحيحة مومن الطاق لا يسع

الناس حتى يسئلوا ويتفقهوا الحديث وفي مرسلة يونس اف لرجل لا يفرغ في كل جمعة لامر دينه
فيتعاهده ويسئل عن دينه وفي رواية طلحة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قرات في كتاب علي ان الله
لم ياخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال يدل على
وجوب طلب العلم على الجاهل وفي رواية اخرى العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا
تزيده سرعة السير من الطريق الا بعدا وفي رواية الصيقل لا يقبل الله عملا الا بمعرفة ويدل
على عدم المعذورية في بعض الاقسام ايضا صحيحة ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن امراة
تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيها
تصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت
قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهي
تعلم ان المراة المسلمة لا يحل لها ان تزوج زوجين قال ولو ان المراة اذا فجرت قالت لم ادر او
جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وفي حسنة الكناسي قال
سالت ابا جعفر عليه السلام عن امراة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها
عليها الرجعة الى ان قال قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امراة اليوم
من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة الى ان قال قلت فان كان تعلم ان عليها عدة ولا
تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسئل حتى تعلم وفي رواية المشايخ
الثلثة عن الصادق عليه السلام ان رجلا جاء اليه فقال ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت
المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شئ اتيته برجلي انما
هو سماع اسمعه باذني فقال له عليه السلام اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل
اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا
عجمي لا جرم اني تركتها واني استغفر الله فقال له عليه السلام قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت
مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة الحديث وما
ورد من ان القضاة اربعة ثلثة في النار وعد منهم من قضى بجور وهو لا يعلم ومن قضى بحق وهو
لا يعلم الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وهي كما ترى مصرحة بوجوب المعرفة واخذ الاحكام من
اهله مطلقا وان تاركه تارك للواجب معاقب ومنها ما يصرح بالعقاب على نفس ترك الحكم
ايضا ويدل على العقاب عليه ايضا انا نعلم قطعا اذا اعطى سيد عبده طومارا وقال ان فيها امورا
يجب عليك معرفتها والاتيان بها وعلى ترك كل منها عقاب خاص فهو لا يفتح الطومار ولم يسئل
فعاقبه المولى بعقاب ترك المامور به لم يعد مذموما واما الظواهر الدالة على رفع الكلفة

العقاب عمن لا يعلم وعما لا يعلم فلا ينافي ما مر لانها محمولة على ما بعد الفحص المعتد ورد على غير
المتمكن او يحمل الاولى على من تفطن بوجوب المعرفة اجمالا بحيث يحتمل وجود الحكم او خلاف ما يظنه
حكما مع تمكنه من الطلب ويرجح ذلك الثانية الى الاول ويقربه ذلك صحيحة ابن الحجاج المتقدمة ايضا بل
الامر بالمعرفة وطلب العلم قرينة واضحة على ان ما وضع مما لا يعلم هو ما لا يقدر على علمه كما ان طريقة العقلاء
وبطلان التكليف بما لا يطاق دليل على ان الواجب من المعرفة هو مع التمكن ثم المخالف لما بين من
يقول بعدم معذورية بعض اقسام الغافل او جميعها ومن يقول بعذر وبه بعض اقسام غير الغافل
واكثر كلمات هذه الطائفة فارق بين المطابق وغيره ويظهر من بعضهم معذورية غير المطابق في الجملة
ايضا دليل الاولين وجوه منها وجوب الاخذ على احد الطريقين فتركه محرم وبتوا وجوب الاخذ
تارة ببعض الاخبار المتقدمة واخرى ببقاء التكليف وسد باب العلم واصالة حرمة الظن الا ما
خرج ولم يخرج الا ظن المجتهد الحي والجواب اما عن الاخبار فيما عرفت من الحملين واما عن الدليل
الاخير فخروج ما ذكرنا ايضا ببطلان التكليف بما لا يطاق والظواهر الواضحة للعقاب والتكليف
عمن لا يعلم ومنها ان شغل ذمة المكلف يقيني يتوقف برائته على اليقين وهو لا يحصل الا بتقليد
المجتهد الحي وجوابه منع اشتغال ذمة الغافل باقسامه ومنها ان الاطاعة العرفية واجبة وهي لا يحصل
الا بالاتيان بالمامور به وليس هو الا ما امر به الشارع او من ثبت حجية قوله وجوابه ظاهر مما مر وكذا
جواب سائر ما يقال لهم واما الاخرون فهم ايضا استدلوا بوجوه منها صعوبة العلم الذي يجب
سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوائل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته
عدالة الوسائط فان معرفة العدالة لا يحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم بعد ما
حصلوا شيئا وليس بمعلوم لهم العمل بالشياع بل ولا بالعدلين ولا بالمعاشرة وتحقيقهم كل ذلك
بالدليل لا يخفى صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ قال بعض الاخباريين ان جماعة
من الشيوخ والنساء ومكان القرى والبوادي ومن في طبقتهم لو كلفوا باحد الطريقين
لزم منه التكليف بما لا يطاق بعموم ايجاب هذا الحكم مشكل ويجوز ان ما كانوا باخذون الجهال
بامثال ذلك وجوابه ان اريد بذلك الغافل الغير المتفطن او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو
الغالب المذكورين فهو كذلك وان اريد الاعم فلا اي صعوبة في معرفة الواجبات فان اكثر من
ذكر قائلون للكمالات وصنائع دقيقة وبادنى سعي يحصلون منه ويبلغون غايتها ويتفطنون
لدقائقها ولو احتاجوا في معيشتهم كيا فرجهن لجر لجي الى بلاد بعيدة ويقطعون الاثلال والقفار
وكل ذلك اصعب بمراتب عن اخذ الواجبات عن المجتهد او واسطة او كتابه فهل يكون ترك الاتيان
عن تقصيرهم ومسامحتهم في امر الدين واما انهم كيف يعرفون المجتهد والعدالة فهو لو تم لدل

امتناع التقليد لا من خصوص هؤلاء وقد مر دفعه ومنها ما ذكره بعضهم وهو للفارق بين المطابق
وغيره وهو ان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او المجتهد غير داخل في
حقيقته فاذا حصل يحصل الامتثال فان كل ما امر به فانما هو لحصول كمال به في النفس فاذا اهل واتى به
على النحو الواقعي فقد حصل للنفس كمالها ولا يقدح كون المجبر من لا يجوز تقليده بل كونه كاذبا لا يحصل
ثمرة العبادة هي التقرب من الله وهي يحصل بقصد التقرب فيلزم الامتثال وحصول الكمال مع عدم
المطابقة ايضا مع اعتقادها لانا نقول ان كل فعل ليس مما يحصل به الكمال اذ يجوز ان يكون
لخصوص ما قرره الشارع مدخلا في التكميل وان لم تبلغه عقولنا فيفعل الطهر ومن به كهانه لا يحصل
به الكمال وان اعتقدا لعصمة وقصد التقرب ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك كما في تركيب
طبيب الابدان الادوية للامراض بحيث لو زيدا ونقص لا يؤثر الاثر المطلوب وبالجملة لا دليل على ان
الشارع امر بشرط ان يكون ماخوذا من الامام او المجتهد لا غير غاية الامر ان يكون الاخذ على هذا
النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون تاركه اثما لاجله وترك الخارج لا يضر بالامتثال وجوابه
ان هذا العامل المطابق لاخذ من غير اهله ان كان بحيث يجوز عدم كونه مامورا به اما لاجل احتمال
عدم المطابقة او لاجل احتمال كون الاخذ من الاهل جزء للعمل او شرطا له فكيف امتثل مع توقفه
عرفا على قصد المتوقف على العلم بكون الفعل هو المامور به ويدل عليه ايضا قوله انما الاعمال بالنيات
ولا عمل الا بالنية واذا لم يمتثل استحق العقاب وان لم يحتمل ذلك فلا تفاوت بالنسبة الى المطابق
وغيره لان التكليف بالمطابقة حينئذ تكليف بما لا يطاق وايضا اذا امكن ان يكون لخصوصية ما قرره
الشارع مدخلية لم تبلغ اليه عقولنا فيمكن ان يكون لخصوصية الاخذ من الامام او المجتهد مدخلية
لم تبلغ اليها عقولنا فقوله لا دليل على ذلك قلنا الجواز كاف مع ان الدليل موجود فان الاخبار
مصرحة به كما في رواية الصيقل حيث صرح بعدم قبول العمل بلا معرفة وعدم القبول لازم لعدم الاجزاء
والروايات المتقدمة المصرحة بانه لا خير في العبادة بلا تفهم وتفقه ولو كان ممتثلا لكان فيه
خير البتة مع ان ما ذكره من نفيه التاثير عن غير المطابق والتشبيه بالادوية يستلزم عدم امتثال
احد المجتهدين المختلفين واحد مقلديهما ايضا اذ ما قرره الشارع ليس الا واحدا بل هو محتمل
في حقهما معا وفي حق جميع المجتهدين والمقلدين فان قلت حكم الشارع في حقهم مؤدى اجتهادهم
قلت وهل ذلك الا لبطلان التكليف بما لا يطاق وهل دليلنا عليه سواه وهذا بعينه جار
في الغافل الاتي بغير المطابق فانه تعذر بطره ومنها اخبار وضع الكلفة والعقاب عمن لا يعلم
وقد عرفت الجواب عنها ومنها بعض الروايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابه جنابة
فمعك في التراب فقال رسول الله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم حيث بدل

على انه لو فعل كذا كان مجزيا مع انه لم يكن عالما به وما ورد في حكاية براء بن معروف حيث
تطهر بالماء قبل اخذه من النبي وصار بهذا ممدوحا ومثل ما ورد عن عبد الله عطا قال قلت
لابي جعفر رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرآ من امير المؤمنين فتبرء واحد منهما وابى
الاخر فخلى سبيل الذي تبرء وقتل الاخر فقال اما الذي تبرء فرجل فقيه من دينه واما الذي
لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة حيث ان الظ ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بوجوب التقية ومع
ذلك الجنة والجواب اما عن حكاية عمار فبان المراد انه لما سئلت حتى تفعل كذا لا انه لم ما فعلت
كذا لبداهة بطلان التوبيخ على ترك ما لم يعلم مع ان الشايع في العرف المتبادر ان امثال هذه
الالفاظ انما يستعمل في مقام التعليم ولبيان ما هو حقق ان يفعل واما عن حكاية براء فبان
التطهر بالماء بالذات حسن وليس عبادة حتى يحتاج الى النية فمدوحية انما هو من هذه الجهة
لا من حيث انه اتى بالحسن شرعا واما عن خبر ابن عطا فبان دخول من لم يتبرء الجنة يحتمل ان يكون
لغفلته عن وجوب التقية هذا ثم ان قلت انه على ما ذكرت من عدم عقاب الغافل بل كونه مامورا
بما علم حكم الله فهل لا يجب تعليمه وارشاده على العلماء لو اطلعوا على غفلته او يجب فان قلت
بالاول لزم سد باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بالنسبة الى العصاة وان قلت بالثاني
فكيف يامر العالم بخلاف ما هو مامور به وما الدليل عليه مع انه لم يفعل منكرا بل اتى بما هو
حكمه قلنا نقول بالثاني والواجب على العالم اولا التعليم والارشاد ثم الامر بترك ما كان
عليه حيث ان بعد الارشاد لا يكون غافلا ولو قال له اولا افعل كذا او لا تفعل كذا فهو ايضا
متضمن للتعليم وهو المقدم بالذات فيه والدليل على ذلك الاجماع القطعي بل الضرورة
اولا وعمل النبي والائمة بل عمل الله عز شانه ثانيا والاخبار الدالة على وجوب تعليم الجهال
وبذل العلم وما في هذا المعنى ثالثا واما **المقام الثاني** اعني الصحة والبطلان
فالمشهور عدم صحة عبادة شيء من الاقسام المتقدمة سوى المحتاط وخالف فيه طائفة من المتاخرين
كالمولى الاردبيلي والسيد الصدر وبعض الاخباريين فحكموا بالصحة مع المطابقة لفتوى
المجتهد الحي وهو مرادهم من الواقع وبالبطلان مع عدمها مطلقا وهو اختيار والدي العلامة
في يد والانيس واختار في المعتمد الصحة في اقسام الغافل بالمعنى المتقدم مطلقا وذهب
بعض اخوانا الى صحة عبادة الغافل مطلقا طابقت الواقع ام لا وعدم صحة عبادة غيره من الاقسام
المتقدمة عدا المحتاط سواء طابقت الواقع ام لا وهو الحق لنا صحة عبادة الغافل مطلقا فلانك
قد عرفت ان الصحة هي موافقة المامور به وان المراد بالمامور به باعتقاد المكلف او بظنه
الثابت حجية وان لم يكن مطابقا للواقع وهذا الغافل قد اتى بالمامور به كذلك فيكون فعله

صحيحا

صحيحا وتعتبر باخراج الصحة هو موافقة المامور به وهو ما اعتقد المكلف مامورا به لبطلان التكليف
بما لا يطاق ولما عرفت في مباحث الحسن والقبح من انه اذا اعتقد احد بوجوب شيء عليه بحيث لم يخطر
خلافه ببا له فهو واجب عليه ولان ما يدل على تكليف المجتهد بمقتضى اجتهاده جار في حق ذلك
ايضا والمفروض انه قد اتى موافقا لما اعتقده فيكون صحيحا واما ما سبق من الاخبار الدالة على
انه لا خير في عبادة لا علم فيها او لا يقبلها الله سبحانه فلا ينفع هنا اما لاجل منع عدم حصول
العلم والفهم والفقه والمعرفة هنا حيث ان المراد منها ليس المطابق للواقع والالجرى في
المجتهد ايضا او لاجل انها خطابات لمن يصلح للتكليف بها قطعا وما نحن فيه لغفلته غير صالح لها واما
بطلان عبادة غير الغافل مع عدم المطابقة فظاهر واما معها فلعدم كون ما اتى به مامورا به
ولعدم كونه تمام المامور به اما وجه عدم كونه المامور به لانه لا يكون الا خيرا ولا اقل من وجود
خير فيه ولا خير فيما اتى به اصلا بدلالة الاخبار المتقدمة واما وجه عدم كونه تمام المامور به
فاما لان نية التقرب وقصد الامتثال جزء المامور به بالاجماع والاخبار ومثل ذلك الشخص
لا يتاتى منه هذه النية واما لان المعرفة جزء كما يدل عليه بعض الروايات المتقدمة والمفروض
عدم تحصيله المعرفة بل رواية الصيقل يدل بنفسها على عدم الصحة لان نفي القبول مستلزم لنفي
الصحة وما ذكرنا يظهر الجواب عما استدلوا به على الصحة مع المطابقة من كونها موافقة للمامور
به والنهي متعلق بالخارج **واما المقام الثالث** وهو القضاء وعدمه فهو من مسائل
الفروع وتحقيق الكلام فيه انا ان قلنا بان القضاء تابع للاداء فلا اشكال في لزوم القضاء
في جميع صور البطلان ولا في عدمه في جميع صور الصحة بملاحظة ما ذكرنا في مبحثه من ان الامر يقتضي
الاجزاء وان قلنا بان القضاء بامر جديد كما هو الحق فاللازم ملاحظة خصوص المقامات
فكلما لم يثبت فيه دليل على اصل القضاء فيعمل بمقتضى الاصل وما كان فيه دليل عليه فان دل على
وجوبه بمجرد عدم الاتيان بفعل معين ولو لم يكن واجبا على شخص فيحكم بالقضاء في جميع الصور
وهكذا وبالجملة اللازم ملاحظة الدليل وليس تحقيقه من شان الاصول هذا حكم القضاء واما
الاعادة او الاتيان بالفعل في الوقت فالظ وجوبها مطلقا لان المفروض حصول العلم له
في الوقت ودخوله تحت عنوان العالم او موضوع الحكم وانتفاء المانع الذي هو الجهل
فله جميع احكامه مع امكان اتيانه به ولا ينافي ذلك ثبوت احكام الجاهل حين جهله
ودخوله تحت عنوان الجاهل والحاصل ان اللازم عدم توجه الخطاب المتوقف على العلم
اليه حين جهله بل توجه خطاب اخر اليه او عدم توجه خطاب اصلا وذلك لا يمنع من توجه الخطاب
اليه بعد حصول العلم وامكان الاتيان بالمامور به لبقاء وقته والتوجه هو مقتضى الاصل

لذلك حكم جماعة منهم صاحب المدارك بوجوب الاعادة في الوقت على المصلي مع النجاسة
جهلا بالحكم وان كان ما ذكروه فيه لاجل ذلك محل مناقشة وذلك لان ما ذكرناه في وجوب الاعادة
انما يتم اذا كان هناك خطاب لفظي متعلق بالعالم او موضوع اخر شامل له مطلقا بفعل
مخصوص اما لو لم يكن كذلك بل ثبت بالاجماع مثلا وجوب فعل على العالم ووقع الخلاف في العالم
في اثناء الوقت بعد فعله اولا بمقتضى تكليفه حال الجهل فلا يتم ما ذكر كما لا يخفى وكذا اذا كان
التكليف ثابتا بالخطاب اللفظي لكن لا على شموله لمثل ذلك الشخص واللازم لمثل ذلك الشخص
التحري في كل مورد من الفروع بخصوصه هذا بحسب الظا والتحقيق الشامل للخاطي والجاهل او
بنسيان او غفلة ان يق ان المفروض اما خاطي او جاهل وعلى التقديرين اما يكون خطائه او جهله
متعلقا باصل العبادة او جزئها او شرطها وعلى التقادير اما يكون متعلقا بالحكم او الموضوع
فالاول وهو الخاطي في حكم العبادة كخائف ظن عدم وجوب صلوة الظهر على الخائف وظهر
خطائه في الوقت ووجوب الفعل عليه ظ والثاني وهو الجاهل بحكم العبادة كمن لم يعلم وجوبها
او نسيه او الوجوب عليه ايض ظ والثالث وهو الخاطي في حكم الجزء او الشرط كمن ظن عدم وجوب
السورة وصلى ثم تبين خلافه في الوقت فان كان في المورد امر بالمقيد بالجزء او الشرط شامل
لذلك الشخص مع هذه الحال يجب عليه الفعل ثانيا والا فلا لان مقتضاه ح وجوب الجزء
على من وجب عليه الكل والاصل عدم وجوبه على هذا الشخص لا اولا كما اذا عثر بعد الصلوة
على مثل قوله صل مع السورة والوقت باق فيجب عليه الفعل ثانيا لشمول الامر له وعدم
الدليل على التقييد بمن لم يصل اولا والاجزاء عن الامر الاول لا ينافي وجوب الاعادة لان
هناك امرين مطلق ومقيد والاجماع على اتحادهما انما هو في غير ذلك الشخص والثاني كان
عثر على مثل قوله السورة واجبة في الصلوة فان معناه وجوبها على من يجب عليه الصلوة ووجوبها عليه غير معلوم ولا يتوهم صيرورة المطلق ح مقيدا فيظهر ان معنى قوله صل صل مع السورة
وهو شامل لذلك الشخص لمنع حمل المطلق وان وجب المقيد كما حقق في بحث المطلق والمقيد
فالمطلق امر بالماهية وقد امتثله ويظهر من دليل التقييد وجوب المقيد لا مطلقا بل على من وجب
عليه الماهية ووجوبها عليه غير ثابت فان قلت نفهم من دليل المقيد وجوب الماهية مع المقيد
وبانضمامه الى الامر بالمطلق يصير امرا اخر شاملا لهذا الشخص قلنا لا نم بل المفهوم مجرد وجوب
المقيد حين وجوب الماهية ولو كان دليل المقيد والاصل الاجماع يكون عدم الوجوب اظهر
والرابع وهو الجاهل بحكم الجزء او الشرط كمن لم يعلم وجوب السورة فهو كالسابق ايض و
الخامس وهو الخاطي في موضع العبادة كمن ظن صلوة الظهر امرا وراه هذه الهيئة واتى به

وظهر

وظهر له الحال في الوقت يجب عليه الفعل لشمول اطلاق دليل وجوب الصلوة له وان كان
الامتثال الا ان يكون الدليل الاجماع فان قلت انه بما ظن انه الصلوة فقد اتى بما امر بفعله
بلفظه والاتيان به يقتضي الاجزاء قلت الاجزاء عن المامور به بذلك الامر والمحصل له بعد الفهم
امر اخر فانه يفهم في الوقت ان الشارع قال افعل هذه الهيئة وهو شامل له ويمكن منها فيجب عليه
فرضه مع سابقه ان هذا الفهم جعل الامر الاول امر وراء السابق فان قيل معنى صل افعل ما
علمت انه صلوة وقد اتى به ولا تكرار قلت بل المعنى افعل هذه الهيئة ان علمت انها صلوة والسادس
وهو الجاهل بموضوع العبادة فكسابقه ايض والسابع وهو الخاطي في موضوع الجزء او الشرط
فان اخطأ في مفهومه كمن ظن ان المراد بالمغرب الغروب فصلى ثم تبين له في الوقت انه زوال
بالحمرة فالظ وجوب الفعل المامور في سابقه ان كان دليل الجزء او الشرط موجبا للمقيد كما مر في
الرابع وان اخطأ في المصداق كمن ظن زوال الحمرة قبل حصوله فالاصل عدم وجوب الفعل
ثانيا اذ ليس هناك الا امر واحد هو الصلوة حين علمه بالزوال وقد امتثلها والثامن وهو
الجاهل بموضوع الجزء او الشرط كمن صلى حين سقوط القرص مع جهله بانه قبل الوقت او بعد
الزوال غير ملتفت الى الخلاف او مع جهله بزوال الحمرة وعدمه وعلمه بان الوقت الزوال
غير ملتفت الى احتمال العدم فالاصل في الجميع وجوب الفعل ثانيا لتعلق الامر وامكان الامتثال
واما صحة ما اتى به فهو لا يقتضي الاجزاء عن ذلك الامر بل عن امر اخر تعلق به بلسان العقل
وهذا امر صادر من لسان الشرع ثم لا فرق فيما ذكرنا في الخاطي من وجوب الاعادة في بعض
اقسامه بين ما اذا كان تبين خطائه بالعلم بالواقع او بالاجتهاد لجريان الدليل فيهما و
قال المحقق الشيخ علي في بحث القبلة من شرح عد بعدم الوجوب في الثاني لامكان كون الخطا
هو الاجتهاد الثاني وهو ضعيف اذ دليل الوجوب كان تقيده باجتهاده وصيرورته حكمه في
حقه ظاهرا انه لو صادقت عبادة بعض هؤلاء الواقع فلا يجب عليه الاعادة مطلقا لاصالة
عدم اشتراط العلم بالمصادقة الا ان يكون مع خطا او جهل مقارن مع التقصير الموجب للنهي
المفسد للعبادة **واما المقام الرابع** وهو الكلام في المعاملات وصحتها وبطلانها والمراد
بها هنا افعال جعلها الشارع سببا او شرطا او مانعا لشيء سواء كان من العقود او الا
يقاعات او مثل التطهير والتنجيس وامثالها فلم يتعرض الاكثر لها نعم قال السيد الصدر
اما الاحكام الفرعية فالوضعي منها كجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا فالظ عدم الاحتياج
الى الاخذ من المجتهد او غيره على انها مما جعله الشارع سببا او شرطا او مانعا بل يكفي في
صحتها فعلها مطابقة للواقع انتهى ولتحقيق المقام نقدم مقدمتين الاولى مما لا شك فيه انه

لا تكليف فوق العلم والاعتقاد ويلزمه انه لو اعتقد احد ترتب اثر على شيء يجب ان يحمل خلافه
يترتب عليه في حقه فمن اعتقد حلية الزوجة بعقد باطل وانما يحل عليه مادام كذلك كما يحل الا
جنبية باعتقاد انها زوجته ومن اعتقد بطلان عقد صحيح يحرم عليه المعقودة به ما دام كذلك
كما يحرم الزوجة باعتقاد انها اجنبية وهذا ظ **والثانية** اعلم ان جميع العقود
والايقاعات بل كلما جعله الشارع سببا او شرطا او مانعا مما وقع فيه الخلاف لها حقايق
نفس امرية واقعية هي ما قرره الشارع اولا وحقايق ظاهرية وهي ما يظنه المجتهد انه ما وضعه الشارع
وهي قد يطابق الواقعية وقد يخالفها ولما لم يكن لنا سبيل الى الحقايق الواقعية ولا تكليف فوق
الوسع فالسبب والشرط والمانع وامثالها لنا هي هذه الحقايق الظاهرية ومن البديهيات
التي انعقد عليها الاجماع بل الضرورة ان ترتب الاثار على هذه الحقايق الظاهرية يختلف
بالنسبة الى الاشخاص فقد يترتب الاثر بالنسبة الى شخص ولا يترتب عليه بالنسبة الى اخر كما ان ملاقات
النجاسة سبب لنجاسة الماء القليل عند القايل بها وليست سببا عند اخر ولا شك ان القليل
الملاقي نجس للاول طاهر للثاني وكذا قطع الحلقوم فقط سبب لحلية الذبيحة بالنسبة الى مجتهد دون
اخر وكذا ايقاع العقد بالفارسية مثلا سبب للانتقال عند مجتهد دون اخر ولم يقل احد بان
كل ما هو سبب عند مجتهد وفي نظره او شرط يجب ان يكون كذلك عند كل الناس بل يقتضي الاصل
ايضا العدم فلا يترتب الاثر الا فيما دل الدليل عليه وهو في حق من ظنه كذلك خاصة ومن هذا يظهر
ان ترتب الاثار على العقود الظاهرية وامثالها ليس من اللوازم الواقعية التي لا يتخلف عنها
البتة نعم القدر الثابت انها من اللوازم لها بالنسبة الى مجتهد فعلها كذلك او مقلده ولذا
يبني على الحكم في حقهما ويترتب عليه الاثار بالنسبة اليهما بل بالنسبة الى مجتهد اخر اذا وقع عن
المجتهد الاول او مقلده وكان اثرا مترتبا على ترتب الاثار بالنسبة الى المجتهد الاول ومقلده
كما مر مفصلا واما ترتب الاثار بالنسبة الى كل مجتهد ومقلد فكلا اذ لم يقل احد بان
المجتهد الذي لا يكتفي بالفارسية في العقد اذا اتى بها يترتب عليها الاثر بالنسبة اليه اذا
عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان الحق ان غير المجتهد والمقلد في المعاملات على ثلثة اقسام
لانه اما غافل غير متفطن باحتمال عدم صحة ما اتى به اصلا او غير غافل بل ترك التقليد مسامحة
وهو ايضا على قسمين لان ما صدر عنه من المعاملة اما موافق او مخالف للحكم القطعي الصادر من
الشارع او ليس كذلك اي ليس حكم الشارع في خصوص هذه المعاملة مقطوعا به بل استخرج الحكم
بالادلة الشرعية الظنية فان كان الاول فحكمه حكم المجتهد او مقلده لانه لكونه غافلا ومعتقدا
بترتب الاثر عليه ولا تكليف فوقه متعبد باعتقاده كتعبد المجتهد بظنه والمقلد بفتوى مجتهده

ففي حال

ففي حال الغفلة يكون حكمه ما اعتقده واذا انتبه فان وافق قول من يقلده اعتقاده
فهو والا يكون كالمجتهد المتبدل رايه او المقلد له وقد مر حكمه مستوفى في باب الاجتهاد
والدليل الدليل ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان معتقده مطابقا لاحد الاقوال في
المسئلة او لم يطابق شيئا لاتحاد الماخذ الا ان الاجماع هنا اوجب وجوب الارشاد وعدم
استدامة الاثر لو كان مخالفا للمقطوع من الشارع وان كان الثاني اي احتمل خلاف ما زعم
وعدم ترتب الاثر على معاملة ومع ذلك اوقعها من غير سؤال عن اهله وكان زعمه موافقا
للمقطوع من الشارع او مخالفا له فيترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب مع المخالفة لان
الحكم في حقه ما قطع به من الشارع في هذه المعاملة اذ المفروض انه ثبت من الشرع قطعا انه
قال المعاملة الفلانية سبب للاثر الفلاني وليس هنا اعتقاد مناط للتكليف والتعبد
حتى يتعبد به ولا دليل على التقييد في مثله بعلم واعتقاد فيترتب عليه الاثر في حقه وان احتمل
خلافه او ظنه ولا يضر في ذلك الاحتمال او الظن لكونه مامورا بالسؤال والفحص كما ان من يعتقد
حلية الخمر مع احتمال خلافه يحرم عليه الخمر وان لم يسئل لانه مامور بالسؤال وان كان
الثالث فالحق عدم ترتب الاثر عليه في حقه ما دام باقيا على عدم التقليد بل وجود المعاملة
كعدمها سواء طابقت احد الاقوال ام لا اذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع
بل غايته المظنون للمجتهدين فترتب الاثر عليها انما هو باعتبار حجية ظن المجتهد له ولمقلديه
والمفروض انه ليس مجتهدا ولا مقلدا فما الدليل على ترتب الاثر عليها في حقه ثم ان قلد بعد
صدور المعاملة احد المجتهدين فان قلد من يقول بفسادها وعدم ترتب الاثر عليها فلا
اشكال في عدم ترتب الاثر وان قلد من يقول بترتب الاثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في مسئلة
نقض الفتوى بالمعنى الثالث فيقال ان ما لم يختص اثره بمعين او معينين كالنجاسة والطهارة
والحلية وامثالها يترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد لا يحكم بطهارته
في حقه ما دام انه غير مقلد ولو قلد بعده من يقول بكفاية المرة يكون هذا الثوب طاهرا في حقه
لان الغسل المذكور صار سببا للطهارة في حق كل من يقول بكفاية المرة ومقلده ودخل هذا
الشخص في هذا العنوان ولا يشترط كونه مقلدا حين الغسل ايضا كما مر فيطهر في حقه وما لا يكون
اثره الا لمعين او معينين كالعقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها فلا يترتب
عليها الاثر اذ اثار هذه الامور لا بد وان يتعلق بمعين اذ لا معنى عقد مخصوص
صادر عن شخص معين على زوجة معينة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد او من يقلده
وهذا الشخص المعين هو الذي يصدر منه هذا العقد بتقليد من يرى جوازه وهذا الشخص

حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب في حقه الاثر كما مر واما بعده وان دخل في مقلديه ولكن لا
يفيد لترتب الاثر في حقه لان المظنون للمجتهد سببية هذا العقد متصلا بصدوره للاثر ولم يصر
هذا سببا كذلك واما السببية المنفصلة فليس عليها دليل اذ ليس هو مظنون المجتهد ولا دليل على
كون الدخول في التقليد مثل اجازة المالك والاصل في المعاملات الفساد وهذا مع ان عدم
ترتب الاثر وبعبارة اخرى ضده الاثر كان متحققا قبل الدخول في التقليد فيجب استصحابه ثم ان
بعض من عاصرناه قال ما خلاصته ان الغافل الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد
فالظ ترتب الاثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا بان يكون خارجا عن الاقوال المحتفة في المسئلة
ومن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فاذا كان موافقا لاحد الاقوال فهو كما كان مقلدا
لاحد المجتهدين المختلفين وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه
ذلك الغافل باعتقاد انه حكم الله اذ لا دليل على بطلانه واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة
البناء على هذا العقد فلا بد من استدامة اثاره كما في المقلد للمجتهد بعد تغير الراي وكما كان
قولنا ببقاء اثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد ما هو حجة عنده فكذا هنا
مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها اقول لا ينبغي الارتياب
في ان العامي الغافل اذا اعتقد صحة العقد وقطع بحلية الزوجة لم يصر عليه حلالا ولكن ذلك
لا يختص بما اذا كان موافقا لاحد الاقوال بل كذلك لو لم يكن موافقا لقول اصلا كيف وتحل له
الغير باعتقاد انها زوجته فكيف لا تحل من جرت عليها الصيغة بذلك الاعتقاد وقياسه على
نقض المخالف للقاطع من فتاوى المجتهد بط لما عرفت من ان نقضه انما هو لاجل كشفه عن تقصيره ولذا
لا ينقض لو علم عدم التقصير كما مر ولا تقصير هنا وحصول الاجماع المركب على انه ليس مما وضعه الشارع
قطعا لا يفيد في ضرر اذ تعبد كل احد باعتقاده وضعه في حقه نعم دل الاجماع هنا بل الاخبار على النقض
بعد الظهور ووجوب الارشاد قبله وقوله ان المعاملات الخ باطل جدا اذ لو لا مدخلية الجهل والعلم
فلم يترتب الاثر على ما ظنه المجتهد سببا في حقه ولا يترتب عليه في حق مجتهد اخر لم يظنه كذلك فان الذي
قرره الشارع ليس الا امرا واحدا فكيف صار مؤثرا في حق شخص غير مؤثر في حق اخر واذا لاقى ثوب
المجتهد القائل بنجاسة الخمر للخمر وثوب القائل بطهارته له ايضا فهل يحكم بالطهارة في حق الثاني
وبالنجاسة في حق الاول ام لا الثاني بط بالضرورة والاول يوجب مدخلية العلم والجهل وان اراد
عدم مدخليتهما في الوضع الواقعي من الشارع ففي العبادات ايضا كذلك ثم قال في بيان حكم غير الغافل
مما ترك التقليد مسامحة ما ملخصه ان بطلان العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق احد الادلة والا
قوال ففيه الاشكال ويمكن توجيه عدم جواز النقض للمجتهد المخالف لو بانه ان كان لانه مخالف لم يظنه

انه

انه ليس بسبب فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا وان كان لانه لم يتبع
مجتهدا فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية
للعلم والجهل في ترتب الاثار عليه اقول لا شك ان سبب ترتب الاثر في الاجتهاديات ليس
القطع بكونه هو الامر الواحد الواقعي الذي قرره الشارع والا لم يترتب اثر على العاملين
المختلفين باختلاف الاجتهاد وايضا كيف يحصل القطع بان هذا هو ما قرره الشارع وليس هو
الموافقة لدليل او قول مجتهد مطلقا والا لترتب الاثر على جميع المعاملات بالنسبة الى الكل
وانتفت فائدة الاجتهاد فيها فيحل الزوجة المرتضعة بعشر رضعات لمجتهد يرى حرمتها ويكون
غسل الثوب مرة كافيا لمن يرى وجوب غسله مرتين مع انه بط قطعا ومع ان الاصل عدم ترتب
هذه الاثار بالنسبة الى المجتهد المخالف والقدر الذي ثبت هو ترتبها بالنسبة الى مجتهد
يراه او مقلده فلا بد وان يكون لشيء اخر مدخلية في الترتب ايضا فلا بد لنا من تحصيله والا فا
لاكتفاء بالقدر الثابت ولم يثبت ازيد من الترتب على ما اسند بالاجتهاد او التقليد ومجرد
الموافقة لاحد الاقوال ان كان كافيا فلم لا يترتب الاثر لو صدرت تلك المعاملة من المجتهد
الذي لا يرى ترتب الاثر او من مقلده واما قوله جواز النقض ان كان لانه مخالف له الخ قلنا
نختار الشق الثاني ونقول انه لاجل انه لم يتبع مجتهدا حيث ان الاصل في المعاملة الفساد خرج
ما تبع فيه المجتهد وما قطع بانه قرره الشارع بالاجماع فيبقى الباقي فيجب النقض مع الموافقة
ايضا لشرط العلم بعدم التقليد وعدم كفاية التراضي في المعاملة او وقوع التنازع واي
مفسدة في ذلك وما انه الى من عدم نقض اكثر المعاملات فهو اما للعلم بالتقليد او الحمل على
الصحة او عدم التنازع او كون المسئلة مما فيه ضرورة فان قلت يلزم الفساد في امور الفروج
والنسل وامثالها قلنا المتعاملين الغير المجتهدين او المقلدين ان كانا غافلين فقد ذكرنا
ثبوت الاثار لهما حال الغفلة والا فبعد انك تحكم ببطلان عباداتهم من صلوتهم وصيامهم
وحجهم وخمسهم وزكوتهم ووقفهم وغسلهم ووضوئهم بل ببطلان عقائدهم كما صرحت به
لكونهم عاصين من جميع هذه الوجوه فقل ببطلان معاملتهم ايضا ولا تخف وقوله الحكم الوضعي
لا مدخلية للعلم والجهل في ترتب الاثار عليه قلنا قد عرفت ما فيه وان لهما المدخلية سلمنا عدم
مدخليتهما ولكن نحتاج الى ثبوت كونه حكما وضعيا والقدر الثابت كونه كذلك للمجتهد ومقلده
والاصل عدم الوضع ثم قال فلو زوج احد ابنته باحد مع علمه بحصول عشر رضعات مع انه
سمع الخلاف فيه او باع العنب لمن يعمل خمرا وسمع المجتهد الذي رايه موافق لذلك فلا يجوز
نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما اقول سلمنا انه نكاح وبيع ولكن

كلامنا في انه هل يترتب الاثر على كل نكاح وبيع ام لا فانا الدليل في الاكثر الاجماع والقدر المسلم
منه انما هو فيما اذا صدر العمل من المجتهد او مقلده بل لو كان دليل اخر ايض فان كان من
القطعيات التي تخرج المسئلة عن الاجتهاديات فلا كلام فيه والا فغايته ما يكون ان يكون
نص صريح لخبر صحيح ان كل نكاح مثلا يوجب اباحة البضع فنقول ان الاصل عدم الترتب ومن
اين ثبت ترتب الاثر بمجرد هذا الخبر الظني دلالة وسندا فان قلت ظاهر ان المفروض ثبوت
حجية هذا الظن قلنا نعم ولكن في حق هذا المجتهد ومقلده وبتقرير اخر نقول غايته ما يثبت
من هذا الخبر الظني ترتب اباحة البضع على كل نكاح الذي منه هذا الفرد ولم يثبت ترتب الاثر
بمجرد هذا الظن الا في حق من يجب عليه العمل بهذا الظن اذا صدر النكاح حال وجوبه ولم
يثبت ذلك الا في حق هذا المجتهد ومن قلده ثم قال فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر
الثابت هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او التقليد واما المتفطن فلم يعلم دخول
معاملته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي ترفع الاصل والحكم الوضعي
بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل اقول نعم الدليل الشرعي يرفعه ولكن اين
الدليل الشرعي والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل اقول نعم
الدليل الشرعي يرفعه ولكن اين الدليل الشرعي والحكم الوضعي رافع للاصل اذا ثبت وضعه ومن
اين ثبت وضع ما ظنه مجتهد وضعا لغيره وغير مقلده ثم قال غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم
الوضعي بسبب بعض شرائطه فيه ورد الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل
بطلانه في نفس الامر او لاجل انه مخالف لرأي هذا المجتهد واما لاجل انه لم يحصل من اجتهاد او
تقليد والاول خلاف المفروض والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالف
ايض والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي قلنا نعم في الوضعي القطعي دون الاجتهادي قوله
يجري فيما وافق رأيه ايض قلنا نعم يجري والجريان **فائدتان الاولى** موجبات الحد او
الدية او القصاص مما اختلف فيه ليست تابعة لتقليد الفاعل حتى انه لو صدر عنه واحد منها بتقليد
مجتهد يعلق ما يراه عليه ولو كان للامل او العدم بل هي اسباب لوجوب صدور الحكم عن الحاكم
بمقتضى رأيه بعد الرفع اليه وحكمه سبب لاشتغال ذمة الفاعل بما حكم او هي مع الحكم سبب لاشتغال
الذمة بالمحكوم عليه والواجب على الحاكم الحكم بمقتضى رأيه اجماعا بل ضرورة **الثانية** اعلم
ان من التارك للطريقين الذي لا يتمكن من الوصول الى المجتهد ولا الى واسطة وهو على ثلثة
اقسام الاول من لم يتمكن من الوصول اليه لبعد بلده وعدم وجود الواسطة اليه او لحلو
عنه على القول بجوازه الثاني من لم يمكنه اخذ المسئلة عنه وان امكنه الوصول اليه لضيق وقت العبادة

او عدم

او عدم وفائه وتقربا لفرضينا الثالث من كان في اثناء الصلوة مثلا وحصل له شك او سهو فيها ولم
يعلم حكمه اما الاول فقد صرح والدي العلامة طاب ثراه بان حكمه الاحتياط وقال بعض مشايخنا انه يكفي
فيه الاخذ بالاحتياط ولا يكفي بتقليد الميت او العوام وقيل يعمل بما يحصل له الظن من تقليد
العوام وان لم يحصل فبالتخيير واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم عليه حجة بل اقول لا شك
في ان مثل هذا الشخص لو عمل بالاحتياط لادى ما عليه ويحصل له البراءة وانما الكلام في
انه هل هو حكمه او لا وعلى الثاني هل يجب عليه العمل بظنه اذا امكن من تحصيل ظن من غير تقليد
المجتهد كالظن الحاصل من فهم ترجمة حديث او استحسان او تقليد العوام وامثال ذلك او
حكمه التخيير في جميع الموارد او العمل بمقتضى الاصل في كل المواضع اذا امكن اما اصل العدم
او الوجود الاتي الاستصحاب او العمل باصل البراءة في الجميع لا ريب في ان الحكم بان حكمه الا
حتياط يتوقف على دليل ولا دليل صالح لاثبات وجوبه وكذا الحكم بكونه متعبدا بظنه مع النهي
عن العمل بالظن واصالة عدم التعبد به وايجاب انسداد باب العلم للعمل بالظن ثم بكل ظن تم و
التمسك باصل البراءة مطلقا حتى فيما علم فيه حكم او لا ولو كان الشك في ارتفاعه مخالف لقاعدة
عدم نقض اليقين بالشك فبقي احد ان العمل بالاستصحاب او التخيير والتحقيق ان العمل انما هو
بالاستصحاب في كل موضع شك فيه في وجود الحكم الشرعي او الوضعي او شك في ارتفاع احدهما
وبعبارة اخرى في كل موضع شك في ثبوت احد الحكمين بعد تيقن ثبوته في الاول او العمل باستصحاب
العدم وفي الثاني باستصحاب الوجود والدليل عليه ادلة الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين
بالشك والعمل بالتخيير في كل موضع علم وجود الحكم وشك في المحكوم اي التخيير فيما تردد فيه
انه المحكوم به وذلك لان التردد اما بين امور لا يتصور له غيرها عقلا او هناك امر اخر ايض ولكن
يعلم انه ليس المحكوم به او متعلق الحكم بل هو غيره فان كان الاول كما اذا دخل وقت الصلوة و
كان له ثوبان حرير ونجس وعلم ان الواجب اما تقديم الحرير او النجس او تركهما والصلوة عريانا فيقال
انه مخير بين الصلوة لانه اما في بقاء الحكم الوجوبي في حقه ولكنه لعدم تعين الواجب ارتفع
التكليف بالتعيين فثبت التخيير او يقال انه لو كان الواجب امرا معينا فيرتفع الجنس بارتفاع
الفصل ولم يعلم ضم فصل التخيير بين احدها فيرتفع الوجوب مطلقا فيكون مخيرا ايض غاية الامر
اختلاف ماخذ التخييرين وان كان الثاني كما اذا علم عدم جواز الصلوة عريانا وتردد بين
الحرير والنجس فيقال انه مخير بين الصلوة فيهما ولا يمكن اجراء الاصل والحكم بجواز الصلوة
عريانا ايض لان غاية ما حصل هو التردد بين الحرير والنجس والجابر لرفع ما علم للصلوة عريانا غير
معلوم فيستصحب ذلك ويبقى الاولان ومقتضى بطلان الترجيح بلا مرجح التخيير بينهما فان قلت الحج

يمكن قلنا ان لم يجوز كونه حكما او لا ينفى بالاستصحاب المذكور وان جوزه فيكون هو ايضا احدا
فراد المخير وتعيينه بخصوصه يحتاج الى دليل فان قلت ان فهم الانحصار المفروضين لذلك يتوقف
على الاخذ من المجتهد والمفروض عدم تمكنهم من الوصول اليه قلنا مع ان الاحتياط والتخيير ايضا
كك ان هذا من باب وضع قاعدة كلية لهم من المجتهدين حيث ان اخذ كل جزئي يحتاج الى المجتهد
او واسطة لنا بخلاف القاعدة الكلية لواحدة فانها سهلة الوصول اليهم ولو فرض عدم تمكنهم
من اخذها ايضا فلا حاجة للمجتهد الى البحث عن حكمهم ح اصلا بل يعملون بما يعملون ويكون لهم
الخيرة في البواقي واستحقاقهم لا يوافقهم بما فعلوا او تركوا فحكمه فيها حكم غير المتمكن مطلقا وهو
ظاهر واما الثالث فلم يحضرني الان كلام من الاصحاب في حكمه ولا دليل دال على حكمه بخصوصه
ومقتضى كون التكليف يقينيا وبطلان التكليف بما لا نعلم والترجيح بلا مرجح وكون الناس
في سعة ما لم يعلموا كونه مخيرا بين كل ما يحتمل عنده ان يكون حكمه خاتمة في التعادل
والترجيح والتعادل عبارة عن كون الامارتين بحيث يتساوى اعتقاد امد لوليهما وبعبارة
اخرى بحيث لم يقترن مع احدهما ما يوجب تقويته على الاخر في اثبات المدلول وهو جائز
خلافا للكرخي وابن حنبل فيه شاذ وخلافهما مخصص بالامارات الشرعية والجواز الشرعي فلا
يمنعان في غير الامارات الشرعية ولا من الجواز العقلي ودليلهما ضعيف والترجيح في مصطلح
الاصوليين يطلق تارة على فعل المجتهد واخرى على غيره فعلى الاول هو تقوية الفقيه احد
الامارتين على الاخرى ليعمل بها وعلى الثاني اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها
منهاج قالوا التعارض بين القطعيين والقطعي والظني محال واستدلوا على الاول
باستلزامه التناقض لان القطعي ما ثبت منه تحقق مدلوله قطعا فلو عارضه مثله يحصل القطع
بتحقق مدلوله ايضا والمفروض تناقض المدلولين ولا فرق في ذلك بين كونهما متساويين او
بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه وعلى الثاني بان الظني لا يقاوم القطعي فلا يمكن ان
يعارضه وبان الظن ينتفي عند قيام القطع اقول ان كان المراد بالقطعي ما ذكر فعدم جواز
تعارضهما واضح واما ان كان المراد ما كان الدال قطعيا كما يظهر من تمثيلهم بالخبرين
المتواترين والاجماعين القطعيين فيعد تمكن التعارض لجواز صدور خبرين متناقضين
لمصلحة تقية او نحوها فتواترا او انعقد الاجماع على حكم في زمان لاجل تقية وعلى خلافه في زمان
اخر واما ما ذكروه دليلا للثاني ففي الاول منهما ان التقاوم مناط التعادل دون
التعارض فان الظنيين اللذين اقترن احدهما بمرجح متعارضان مع فقد التقاوم وفي الثاني
ان مناط التعارض هو تنافي المدلولين دون بقاء الظن فان المراد بالظني ليس ما افاده

الفعل

بالفعل والا لزم عدم تحقق التعارض بين الظنيين ايضا لاستحالة تعلق الظن بطرفي النقيض
بل ما من شانه ان يفيد الظن وان لم يفد بالفعل وذلك متحقق في الظني للقطعي فالحق
امكان تعارض القطعي والظني بل يمكن تعارض القطعيين بهذا المعنى ايضا منهاج
الامارتان اذا تعارضتا فاما يمكن الجمع بينهما بحيث يرتفع التعارض او لا وعلى الثاني
فاما يكون لاحدهما ترجيح على الاخر بوجه من الوجوه الاتية او يتعادلان فان كان الاول
فقالوا يتعين الجمع بارجاع كل منهما او احدهما الى ما يرتفع التناقض بينهما وهو يكون تارة
بجعل موضوعي الحكمين مختلفين واخرى بدفع التناقض بين الحكمين فالاول كحمل العام
على الخاص في المطلقين وحمل كل من المتعارضين المتساويين على بعض افراد الموضوع وحمل
واحد من المتعارضين اللذين بينهما عموم من وجه على بعض افراد العام وابقاء الاخر على عمومه
واما تخصيص كل منهما بالاخر فهو ليس بجمع لاستلزامه التساقط والثاني كحمل الامر المعارض
لجواز الترك على الاستحباب والنهي المعارض لجواز الفعل على الكراهة وامثالهما واستدلوا
عليه باولوية الجمع من الطرح والمراد من الاولوية هنا معناها التفضيلي لئلا يلزم المصادرة
فالمراد انه اولى والاولى يتعين لبطلان ترجيح المرجوح نعم اذا يقولون في مقام بيان حكم
المتعارضين اللذين يمكن الجمع بينهما ان الجمع اولى فمرادهم من الاولوية التعين كما في قوله
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض صرح بذلك في مقام بيان الحكم جمع من الاصحاب ثم
استدلوا على اولوية الجمع بوجهين احدهما ما ذكره في تمهيد القواعد حيث قال في مقام
التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة
الترجيح بلا مرجح قيل ان بعد تفريع وجوب الجمع على ان الاصل في كل الاعمال لا حاجة الى قوله
لاستحالة الترجيح بلا مرجح بل لا معنى محصل له في هذا المقام لانهم يقولون بالجمع مع وجود
المرجح ايضا اقول يمكن توجيهه اما بجعله تعليلا لكون الاصل في كل واحد منهما الاعمال او الجمع
بما امكن من غير اختصاص ببعض وجوه الجمع او لما يفهم من كلامه من وجوب الجمع دون مجرد
الجواز والاولوية وقد يوجه ايضا بان مراده انه اذا امكن العمل بكل منهما فلو عمل بواحد و
ترك الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا يحتاج
لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد دليل على شيء اخر ضعف احدهما بالنسبة الى الاخر ثابتا
لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان مسالة ثبت بالكتاب واخرى مباشرها بخبر واحد
فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قائم دليل على حقيته وفيه ان الترجيح بلا
مرجح انما يكون فيما كان امران لم يمكن فعلهما معا ففعل احدهما بلا مرجح اما لو كان امران

هنا

وجب فعلهما ويمكن جمعهما فيفعل احدهما ويترك الاخر لايق انه رجح احدهما على الاخر فان من ترك صلوة الصبح وصلى المغرب مثلا لايق انه رجح صلوة المغرب نعم قد يق في مقام الذم ولو كان ترك احدهما فلم رجحت صلوة المغرب وهذا ايض يرجع الى الابدية ترك احدهما ولو بجهة الدواعي الباطلة وكيف كان فيرد على الدليل اولا منع كون الاصل في الكل الاعمال فان ثبوته يتوقف على وجود دليل على حجية كل جزء حتى كل من المتعارضين ووجوده ثم بل لو دخلا تحت عموم ايض يجب اخراجهما او اخراج احدهما لا على التعيين وثانيا ان الاصل لو ثبت فانما هو اعمال كل منهما في تمام مدلوله واما الاصل بمعنى الاعمال في الجملة فغير ثابت قطعا خصوصا اذا كان الجمع مما لا شاهد له ولا قرينة وثالثها ان دلالة اللفظ على جزء مفهومه تابعة للدلالة على الكل ودلالته على الكل اصلية فاذا عملنا بكل واحد من وجه دون وجه تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما خاصة فقد تركنا العمل بالاصلية والاول اولى ولعترض عليه بان العمل بكل واحد من وجه عمل بالتابعين وباحدهما خاصة عمل بالاصلية والتابعة وهو اولى ورد بانه يكون اولى اذا كانتا من دليل والتابعتان من دليلين فلا فان فيه تعطيلا لاحد اللفظين والتاويل اولى من التعطيل اقول مال الاعتراض الى منع صغرى الدليل وتبديلها بصغرى اخرى وضم كبرى اخرى لاثبات خلاف مطلوب المستدل والراد منع كبرى المعترض وبدلها بكبرى اخرى غير كبرى المستدل واثبت المط فهو اثبات له بدليل اخر ولم يصحح دليل المستدل مع ان في دليله ايض نظرا لتوقفه على ثبوت الاولوية التي ادعاها وان لم يثبت الحجة ادعاها المعترض ايض وفي الدليل الاول ايض ان العمل بالتابعين ابطال للاصليين معا وقد يقرر هذا الدليل بان لكل من الخبرين دلالتين اصلية وتابعة والاصل العمل بكل منهما فيهما والتعارض يمنع منه فاما لا تعمل بشيء من الدلالات الاربع او تعمل ببعضها ولتقدير الثاني تقديرها يتعين الثاني وهو اما يكون بالعمل بواحدة منها او اثنتين او ثلث ولرفع الضرورة بالاخير يتعين وهو بالعمل بثلث دلالات تابعتين واصلية لا اصليتين وتابعة لعدم انفكاك تابعة كل عن اصليته فيتعين العمل بهذا الثلث وهو يكون بان يعمل باحدهما من جميع الوجوه وبالاخر من بعضها وفيه ايض ان ثبوت اصل الاعمال في كل منهما في مثل ذلك المقام ممنوع مع انه كما عرفته لا يثبت اولوية كل جمع بل يختص بالتخصيص والتقييد فيما اذا كان احد المتعارضين عاما او مطلقا والاخر خاصا او مقيدا والحق ان الجمع بما امكن ليس في الحقيقة اعمالا للدليل ايض كما اشرنا اليه فالتحقيق انه ان كان مرادهم من اولوية الجمع بصرف احد الدليلين او كليهما عن الظ وتاويله انه يظهر للمجتهد قرينة فلا دليل عليه بل ربما يوجب هجر الدليل الشرعي راسا والاخذ بما لا يعتد

من دليل واما اذا كانتا معا

انه يجب الفحص عن القرائن اللفظية والحالية والتعارض فيدان وجدت بها عمل بمقتضاها ولا ريب فيه ولا شك في لزومه واذا كان مرادهم كما هو الظاهر كلما تهم ان محض الجمع يكفي لاخراج احد الدليلين او كليهما عن ظ

من

من الشارع كما فعلوه في مسئلة الرد على الزوجة ومسئلة حضانة الولد بل الذي يظهر من الاخبار خلاف ذلك فانهم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار وتعارضها حكموا بالرجوع الى المرجحات لا بالجمع مهما امكن بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف حتى قالوا ان الاختلاف منا وربما يجيبون باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروا بالجمع ولو بالتاويلات البعيدة ولم يكن ذلك دائما طريقة لقدمائنا الى زمان الشيخ وهو وان احدث ذلك الا انه كان لعذر وهو ارتداد بعض من الشيعة من جهة ما زعم من التناقض بين اخبار الائمة فاراد بذلك دفع التناقض بانه انما يلزم اذا لم يحتمل التوجيه ويحتمل ان يكون هناك قرائن لو بقيت لما حصلت بين ظاهرهما تناف وذهبت القرائن بالحوادث ولم يجعل كل جمع ذكره مفتى به ولذا يقول غالبا يحتمل كذا وبالجملة هو يرجح اولا الحديث بالمرجحات ويجعل المعمول به ثم ياتي بالمعارض الذي ليس بحجة ويأوله حتى يرجع الى الحجة والحاصل انه لا شك في تحقق التعارض بين الاخبار فان لم يمكن الجمع بوجه فهو خارج عن المبحث وان امكن فان كان وجه الجمع ما كان له شاهد وقرينة معتبرة من نفس المتعارضين او من احدهما او من دليل خارجي او يكون بحيث يتبادر الى الذهن بمجرد ملاحظة المتعارضين انه مراد المعصوم وبالجملة كان وجه الجمع مما عليه قرينة لا بمحض اعتقاد ان الجمع اولى من الطرح فلا شك في وجوب الجمع والا فلا حجة على اولوية الجمع نعم لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي **فائدة** من الجمع الذي يحكم به العرف وطريقة المحاورات حمل الامر المعارض لرخص الترك على الاستحباب والنهي المعارض لرخص الفعل على الكراهة فان ما يدل على الرخصة في الفعل او الترك قرينة على ما ذكر عرفا وتعجب من صاحب الحدائق من مشايخ والدي ره انه لم يتفطن ان ذلك الجمع من باب فهم العرف والقرينة وهو كثيرا على المجتهدين ان تعارض الاخبار كيف صار دليلا للاستحباب واما الامر المعارض بالنهي فحكم بعضهم بالجمع بحمل الاول على الاستحباب والثاني على الكراهة ولا يخفى انه لولا الدليل من الخارج فلا دليل على ذلك بل يكون حكمهما حكم المتعارضين اللذين لا جامع بينهما **منهاج** اذا كان لاحد المتعارضين الترجيح فيجب تقديمه والعمل به اجماعا ووجوه ظ وقد نسب الى قوم القول بالتساقط او التخيير او التوقف محتجا بان زيادة الظن هو المرجح وهي غير معتبرة لانها لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات ايضا اذ لو رجحنا بعض الامارات على بعض لكان باعتبار رجحان الاظهر على الظ وهذا بعينه في الشهادات قائم والتالي بط بالاتفاق واجيب عنه بمنع بطلان التالي والاتفاق عليه

حيث انه يعمل في الشهادات بالراجح بكثرة العدد والاعدلية والاورعية سلمنا لكن نمنع الملازمة وعليه الوصف المذكور لجواز ان يكون العلة هي الرجحان المالوف من الصحابة العمل به وهو لكنه في الامارات دون الشهادات وفيه ان اعتبار بعض المرجحات في الشهادات ليس لاجل زيادة الظن بل للدليل من الخارج واعتبار الصحابة مطلق زيادة الظن في ترجيح الامارات تم مع ان مراد المستدل ان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الشهادات مطلقا فلا ينافيه اعتبارها في الجملة فيها ثم اقول الذي يظهر من دليل المستدل انه ينفي الرجوع الى الترجيح بالمرجحات الظنية التي اعتبرها جماعة ونفيه لمطلق الترجيح اما لاجل انه من العامة التي ليست عندهم المرجحات المنصوصة او لاجل عدم علمه بها لزعمه التعارض فيها او ينفي الترجيح بهذه المرجحات الظنية خاصة دون المطلق وعلى هذا فيكون لمخالفته وجه بل يكون صحيحا كما ياتي فهو ينفي وجود المرجح المعتبر ثم لا الترجيح معه والا فلا شك في وجوب تقديم الراجح مع وجود المرجح الثابت اعتباره فالاولى تعيين المرجح واثبات اعتباره ولنقدم لبيان ذلك مقدمات الاولى اعلم ان القوم ذكروا مرجحات كثيرة بعضها يختص بترجيح الخبرين المتعارضين سائر الادلة وبعضها مشترك ومنهم من خص الاول بالذكر لا لاختصاص تعارض الادلة الظنية عنده بالاخبار كما قيل لمنع الاختصاص فانه يتعارض الايتان والاصلان والاستصحابان وكل منها مع الخبر بل اما لاجل ان اكثر المتعارضات في الادلة الشرعية عندنا تعارض الخبرين ويعرف مرجحا تهما يمكن معرفة ترجيح الباقي دون العكس او لانحصار الترجيح عنده بالمنصوص واختصاصه بالخبرين الثانية اعلم ان حجية الاحاد من الاخبار لا بد وان يكون لدليل ويمتنع ان يدل دليل على حجية المتعارضين معا او دليل احدهما لا بعينه فقط وقد يكون دالا على حجية احدهما بخصوصه وهذا اذا دل على حجية نوع خاص من الخبر وكان احدهما منه دون الاخر فعلى الاول يحتاج العمل باحدهما خاصة الى دليل اخر علمي او ظني ثابت الحجية دال على تعيينه بخصوصه او باعتبار وصف فيه وعلى الثاني الى مرجح خارجي دال على ان الذي يجب العمل به منهما هو هذا دون الاخر وعلى الثالث يكون العمل باحدهما لاجل خصوصية له بدرجه في ذلك النوع الخاص فالمرجح في الاول هو ذلك الدليل او الوصف الذي دل هذا الدليل على وجوب العمل بخبر يتصف وعلى الثاني هو ذلك المرجح الخارجي وعلى الثالث هو تلك الخصوصية او ما يوجب حصولها في احدهما ثم المرجح في الثالث هو تلك الخصوصية او ما يوجبها من غير توقف على امر اخر واما على الاول فلا بد ان يكون ذلك الدليل مما علم حجيته وكذا على الثاني لا بد وان يكون ذلك المرجح مما ثبت مرجحيته بدليل معقول اذ لا شك في انه لا بد في كونه موجبا لتقديم احد الخبرين من قيام دليل شرعي على كونه

موجبا للتقديم عدا ما لا يحتاج الى الترجيح ومجرد انضمام امر زايد ولو افاد قوة ظن الى احدهما غير موجب للتقديم في العمل الثالثة اعلم ان من تعارض الخبران بالنسبة اليه ان كان من يقول بان العمل بالخبر لاجل انه يفيد الظن بحكم الله فلا بد في عمله باحد الخبرين المتعارضين من افادته الظن فلو لم يحصل لشيء منهما فلا يعمل بشيء منهما وان افاده احدهما ولو لاجل ضميمة هو الحجة عنده ويكون الخبران عنده من قبيل الثالث فالمرجح عنده كل امر كان اقترانه موجبا لحصول الظن مما اقترن ذلك اليه بحكم الله وكون مثل ذلك مرجحا موجبا للتقديم بعد ملاحظة اصله وملاحظة امتناع حصول الظن بالمتنافيين ظاهر ويجب عليه النظر فيما ذكره القوم من المرجحات فكل ما كان مورثا لذلك الظن يجعله مرجحا وكلما لم يكن كذلك يرده وان كان غيره واثبت حجية الخبر باعتبار دليل اخر علمي او ظني بعد اثبات اعتبار هذا الظن كالاكثر فلو لم يكن شيء من المتعارضين على الاوصاف التي اشترطوها في حجية الخبر باعتبار دليل اخر علمي او ظني بعد اثبات اعتبار هذا الظن كالاكثر فلو لم يكن شيء فلا يكون شيء منهما حجة عنده وان كان احدهما عليه دون الاخر فيكون الخبران من قبيل الثالث ويكون ذلك الوصف هو المرجح ووجهه ظ وان كان كلاهما عليه فيكون الخبران من قبيل الثاني وليس له ترجيح احدهما الا بعد اقترانه بمرجح دل دليل شرعي على كونه موجبا للتقديم ولا يكفي كونه موجبا للظن بحكم الله في احدهما فقط ومما ذكرنا يظهر فساد جعل المناط في المرجح مطلقا هو كونه بحيث يوجب اقترانه باحد الخبرين حصول الظن بكون مدلوله حكم الله فان هذا انما يصح عند من يكون المعيار في العمل بالخبر عنده هو حصول الظن منه ولاجل ما ذكرنا اختلفت القوم في بيان المرجحات فمنهم من جعل المناط فيها ما يفيد الظن ومنهم من ذكر امورا لا يفيد الظن ايضا ومنهم من لم يلتفت منها الا الى ما ورد به الروايات ونحن نذكر اولا الترجيحات المنصوصة في الاخبار لانها نتبعه بذكر ساير ما ذكروه والتحقيق فيه ثم نعقبهما بحكم ترجيح المتعارضين من غير الاخبار فنقول الاخبار الواردة في ذلك المقام كثيرة ولنذكر طائفة منها الاول صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع قال قلت له ما بال قوم يروون عن فلان وفلان عن رسول الله ص لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القران الثاني حسنة منصور بن حازم وفي اخرها اما تعلم ان الرجل كان ياتي رسول الله ص فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الاحاديث بعضها بعضا الثالث مرسلة الحسين بن المختار قال ارايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال كنت اخذ بالاخير فقال لي رحمك الله الرابع رواية المعلى قال قلت لابي عبد الله اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي

فخذوا بقوله الخامس ما في تق بعد نقل السابقة قال وفي حديث آخر خذوا بالاحدث السادس
مقبولة عمر بن حنظلة قال سألت اباعبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او
ميراث الى ان قال قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين
في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما
واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان
عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا
الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك
فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات
عنكم قال ينظر فما وافق حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف
حكم حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه
من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لها باي الخبرين يؤخذ
قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر
الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين
جميعا قال اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك والسابع ما رواه الشيخ ابو جمهور في كتاب
العوالي عن العلامة مرفوعا عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته فقلت جعلت فداك يأتي
عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين
اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم
فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان
موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما
خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهما او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة
لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف
اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر والثامن ما رواه في الاحتجاج عن
الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فاعرض
على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا قلت
يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع
عليك بايهما اخذت والتاسع ما رواه فيه عن سماعة بن مهران قلت سألت اباعبد الله ع
قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما

حتى تأتي صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة و
العاشر ما رواه فيه ايضا عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث
وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترده اليه والحادي عشر حسنة سماعة المروية في
في عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه
احدهما يأمر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى
يلقاه الثاني عشر ما رواه في في بعد الحسنة وقال وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب
التسليم وسعك والثالث عشر ما رواه ايضا في ديباجته في حكم الخبرين المتعارضين وحكمه
بالتخيير بعد انتفاء الترجيح فقال لقوله ع بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم والرابع عشر
ما رواه في العيون عن الرضا ع وفيه انه قال فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله
الى ان قال وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا
فيه بآرائكم والخامس عشر ما رواه في السرائر عن موسى بن محمد قال كتبت الى ابي الحسن ع اسأله عن
العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك
فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا والسادس عشر موثقة ابن
ابي يعفور قال سألت اباعبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال
اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله والا فالذي جاءكم
اولى به والسابع عشر ما نقله القطب الراوندي في رسالته عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح وفيها
يروى عن ابي عبد الله ع شيء ويروى عنه خلافه فبايهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق
القوم فاجتنبه والثامن عشر ما رواه ايضا عن الصادق ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما
على كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم
فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وقد ذكروا روايات أخر بين متحد المدلول مع بعض ما ذكرنا
وبين ما يظهر بادنى تأمل عدم دلالته على المط وبين ما لم يثبت حجيته ووجوه التراجيح المستفادة
من تلك الروايات وان كانت كثيرة الا ان جميع الروايات الواردة في العلاج ليس مما ثبت
حجيته وتمت دلالته وليس كل مرجح ما يمكن تحققه في هذا الزمان فاللازم تمييز الحجة والدال من
الاخبار والممكن تحققه من المرجحات عن غيره فنقول انه قد عرفت انه يشترط في حجية الخبر ان يكون
مأخوذا من اصل معتبر والمراد منه الثابت قطعا عن ذي اصل عارف بصحيح الحديث وسقيمه متمكن
من تعيين ما يلزم العمل به من غيره ظاهرا وبعض الروايات المتقدمة ليس كذلك فان رسالة القطب
لم يثبت منه ثبوتا شائعا فلا حجية فيما نقل عنها وكذا رواية العوالي فانها وان ثبتت من ابن

ابي جمهور ولكن لتأخر زمانه وعدم تمكنه عن نقل الاحاديث لطول العهد وخفاء الامارات
وما ذكروا من القدح فيه لا حجية فيها قال صاحب الحدائق في رد رواية العوالي فانا لم نقف
عليها في غير كتاب العوالي فانا لم نقف مع ما هي عليه من الرفع والارسال وما عليه الكتاب
المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها
بسقيمها انتهى واما البواقي فليس لبعضها دلالة على حكم الخبرين المختلفين من الاخبار التي با
بايدينا اليوم كالاوليين وما بمضمونهما فانها يدل على ان اختلاف الاخبار وحصول الخبا
الرسول قد يكون للنسخ واما ان كل متأخر من المختلفين ناسخ او وجوب حمل الاختلاف في
جميع الموارد عليه فلا وكالثاني عشر وما بقربه فانه يدل على انه اذا لم يكن للحديث شاهد
من الكتاب او السنة فهو مردود ولا دلالة له على حكم المتعارضين فان الظاهر ان السؤال
عن الاختلاف الواقع في الحديث حيث ان بعضه مما رواه الثقة وبعضه رواه غير الثقة هل
يجب الاخذ بالجميع او برواية الثقة او يجب الرجوع الى امر اخر واذا تركت هذه الروايات
فوجوه التراجيح المستنبطة من البواقي وما بمضمونها بعد ملاحظة ان الترجيح بالاصدقية
والاعدلية والاورعية والافقهية الواردة في المقبولة انما هو في الحكمين دون الخبرين
لصريح قوله الحكم ما حكم به اعدلهما والفرق بين الحكم والرواية واضح ولذا اشترط في الحاكم
ما لا يشترط في الراوي ويجوز نقض الرواية دون الحكم ثمانية آ الاخذ بالاخير والاحدث
ب بالمجمع عليه ج بموافق الكتاب والسنة ومخالف العامة د و ه و و بكل منها فقط
ز بالموافق الكتاب وحده ح بما خالف ميل الحكام والقضاة من العامة والمراد بالمجمع
عليه ما كان كل رواية لا فتوى لكان قوله فان كان الخبران منكم مشهورين ولا يمكن في هذا
الزمان الاطلاع على الاجماع على الرواية اذ ليس عندنا من كتب المحدثين الا اقل قليل وبا
تفاق هذا المعدود لا يحصل الاجماع فان قلت قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور يدل
على ان المراد بالمجمع عليه المشهور قلنا فيه مع ان شهرة الرواية ايضا مما لا يمكن الاطلاع عليها
غالبا ان ارادة المجمع عليه من المشهور بقرينة ذكر ليس اولى من العكس فالترجيح بالوجه الثاني
غير ممكن وكذا الثالث والخامس اذ سنة رسول الله طريقه لعدم ثبوتها النقل في لفظ السنة
وهي غير معلومة لنا الا من جهة الاجماع او الاحاديث والاول اذا تحقق لم يكن الخبر المخالف له
حجة حتى يحتاج الى الترجيح والحديث هنا لا يفيد لاختلافه بل لا يمكن الترجيح بالاخيرين ايضا
لان الظاهر ان المراد بقوله احاديثنا الاحاديث المعلومة منهم وهي لنا غير موجودة وميل
القضاة والحكام ليس امرا مضبوطا بل يختلف باختلاف الاوقات والحالات والاشخاص وظ

ان

ان مراد المعصوم مثل قضاة زمانه وحكامه وهو امر لا يكاد نعلمه وكذا الاعدلية واخواتها
لو جعلناها وجه الترجيح اذ لا سبيل لنا الى معرفة الواقعية منها ولا الى العلم بها ولم يرد
الترجيح بظن الاعدلية فان قلت اذا انسد باب العلم تعين الظن قلنا اذا لم يرد غيره وقد ورد
ان مع فقد المرجحات يجب الحكم بالتخيير وظهر من هذا ان الترجيح بتلك الوجوه مما لا يمكن في
هذا الزمان فبقيت ثلثة اخرى الاخذ بالاخير وبموافق الكتاب ومخالف العامة وظهر بهذا
ما قاله ثقة الاسلام في ديباجة الكافي من ان وجوه التراجيح الواردة من المعصومين وان
كانت كثيرة الا انا لا نعرف الا اقلها فيجب الاقتصار على هذه الثلثة وعدم التعدي عنها
ومع فقدها للكل الرجوع الى التخيير كما ياتي ولا تصغ الى من تجاوز عن المنصوص ويستعمل
الراي المجوع والظن في تميز احاديث امنا الله سبحانه كما سبقه ثقة الاسلام فاعلم يا
اخي ارشدك الله انه لا يسع لاحد تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء برايه الا على
ما اطلقه العالم بقوله اعرضوهما على كتاب الله الى اخرها قال قيل تلك الاخبار متعارضة
لان في كثير منها حكم بتقديم ما وافق الكتاب وفي كثير الامر بترك ما وافق العامة من غير اعتبار
شيء اخر في الموضعين وفي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي على العرض على الكتاب غير بين
وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من المنا
قضات فلا يمكن الرجوع الى هذه الاخبار اذ لو كان احدهما مثلا موافقا للقران والاخر مخالفا
للعامة ولذا ترك جمع من المتأخرين العمل بها في العلاج فمنهم من ذهب الى الترجيح بالظنون الا
جتهادية ومنهم من نفى الترجيح مطلقا وذهب الى التخيير اولا وقيل في مقام بيان عدم افادة
هذه الاخبار في الترجيح انها اخبار احاد وحجيتها اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها
او من جهة انه يحصل للظن فان كان الاول يقول لا يمكن ان يدل تلك الادلة على حجية جميع تلك
الاخبار لتعارضها ولا دليل على ترجيح البعض وان اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الاخبار
فمع منع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح من غير مرجح فيه انه قد يستلزم الدور وان
اعتمدت على مرجح خارجي فهو عمل بالظن في الترجيح واذا جوزته هنا فلم لا تجوزه مطلقا
وان كان الثاني فلا بد في الفقه من الرجوع الى ما يحصل الظن منه ويترجح صحتها في نظر المجتهد
سواء وافق واحدا من تلك الاخبار اولا فان حجية هذه الاخبار ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد
بالمرجح فلو فرض حصول الظن باحد الخبرين المتعارضين انه هو الموافق للواقع واقتضى الحاصل
من جهة بعض هذه الاخبار العلاجية خلافه لا وجه لان يترك الظن الاول لهذا الظن بل الترجيح
للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في المسئلة والثاني عام بمعنى انه يدل بالعموم على ترجيح

الموافق للكتاب مثلا على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص المسئلة الخاصة الواردة
على خلافه والحاصل انه اذا كان المدار على الظن فالعلاج لا يختص بما ورد في الاخبار بل يرجع
الى جميع الامارات المحصلة للظن وبعد الرجوع اليه فقد يحصل للمجتهد في المسئلة الظن بخلاف
ما يقتضيه العلاج الوارد في الخبر اقول ان لنا مطلبين احدهما انه اذا وجد احد هذه الوجوه
المنصوصة في واحد من الخبرين المتعارضين وخلى الاخر عنها باجمعها هل يصلح هذا الوجه للترجيح
ام لا وثانيهما انه اذا وقع التعارض بين هذه الوجوه فانها يقدم وما تعارضت فيه الاخبار هو
الثانية خاصة وتعارضها فيه لا يوجب عدم العمل بها فيما لا تعارض فيه مع ان تحقق التعارض في
الثاني ايضا غير ضائر لانه اذا لم يرد علاج له تعين الحكم بالتخيير في التقديم بمقتضى اخبار التخيير
عند العجز عن الترجيح فان قيل اخبار التخيير ايضا متعارضة حيث ان في بعضها حكم بالتخيير اولا
وفي البعض بعد العجز عن بعض المرجحات وفي بعض بعد العجز عن الجميع قلنا تعارضها بالعموم
والخصوص المطلقين كما ياتي في المنهاج اللاتي وتقديم الخاص مجمع عليه ومفاده التخيير
بعد العجز عن جميع وجوه التراجيح كما في تعارض تلك الاخبار العلاجية ومن ذلك ظهر فساد
ما قاله القائلات وظهر ايضا انه لو كان مبنى حجية الاخبار على افادتها الظن للمجتهد لا يخرج
تلك الاخبار عن الحجية من جهة التعارض واما مخالفة هذا الظن كالظن بالتخيير في المتعارضين
مثلا مع الظن في المسئلة خاصة بان مدلول احد هذين الخبرين الخاص هو حكم الله الواقعي
كما سبق في موضعه نعم اذا حصل الظن باحد الخبرين بل به عدم حصوله من الاخر لامتناع اجتماع
الظن على المتنافيين فيخرج الاخر عن الحجية بناء على هذا المحقق ويتعين العمل بالاخر اذ العلاج
الوارد في الاخبار انما هو فيما لم يتعين احدهما بالحجية اجماعا كما مر فلا مناص للقائل بحجية
الاخبار لاجل الظن عن الرجوع الى الظنون الاجتهادية كما ذكرنا ثم اذا تساوى المتعارضين
من هذه الجهة يجب الرجوع الى الاخبار العلاجية فيظهرها القائل على ذلك الاصل ايضا
ثم ان ههنا فوائد ينبغي التنبيه عليها **الاولى** قد عرفت ان وجوه التراجيح
المعتبرة عندنا ثلثة الاخذ بالاحدث وبموافق الكتاب وبمخالف العامة والمراد بالاول الاخذ
بالاخيرة بشرط كون التاخر معلوما مثل ان يكون احدهما عن امام والاخر عن اخر كما هو المصرح
به بقوله اذا جاء حديث من اولكم وحديث من اخركم وقد صرح بذلك جماعة منهم الصدوق
في باب الرجل يوصي الى الرجلين حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال ولو صح الخبران جميعا
لكان الواجب الاخذ بالاخير كما امر به الصادق ع واما المراد بموافقة الكتاب فهو ان يكون
الكتاب دالا على مدلوله الخبر او تقييدا عموما او خصوصا منطوقا او مفهوما مطابقة او

تضمنا

تضمنا او التزاما ايماء او اقتضاء او اشارة واما المراد بموافقة العامة فهو كون مدلول الخبر
مخالفا لمذهب جميع العامة او اكثرهم بحيث يكون غيره شاذا عندهم ولا يكفي المخالفة لمذهب بعضهم
او لواحد من فقهائهم الاربعة فان مذاهبهم في زمن الائمة ما كانت مقصورة على الاربعة
وقد نقل ان اهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق ع على فتاوى ابي حنيفة والثوري
ورجل اخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة والربيع وسعيد واهل الشام على
الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن سعيد واهل خراسان ومرو على عبد الله بن
المبارك وكان فيهم من اهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وسفيان بن عيينة
ومحمد بن شهاب الزهري وغيرهم وكان كل من هؤلاء امام قوم براسه وكانت المذاهب الاربعة
كغيرها في سنة خمس وستين وثمانية وعلى هذا فلا يكون الخبر مخالفا للعامة **الثانية**
قيل بعد ذكر اختلاف الاخبار العلاجية ان التحقيق في توجيهها انها وردت في تعليم طريقة
الاجتهاد في معرفة حقية الخبر وموافقته للحق لنفس الامري لا لمجرد معرفة ما هو صادر عن الامام
وعلى هذا فمقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فوجه اقتصار الامام في بعضها
بواحد انما هو مع فرض التساوي في سائر الوجوه او ان ذلك الراوي كان محتاجا اليه
ثم ابدى احتمالات لان يكون دواعي لذكر هذه الوجوه اقول من اين علم ان مراده هذا
التعليم دون معرفة ما هو صادر عن الامام ولم لا يقال في توجيهها ان الاختلاف في الترتيب
لاجل تخيير المكلف في الواقع في تقديم هذه المرجحات بعضها على بعض **الثالثة**
قد اورد على الترجيح بالمنصوصة اشكالات منها ان الاعدلية والاصدقية لا تستلزمان اقربية
ما قاله الى الواقع بل الى الصدور والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما كان صادرا على وفق
التقية ودفعه مضافا الى ما عرفت من انهما مرجحان للحكمين دون الخبرين ان هذا انما يرد على
من جعل المرجحات من باب الظنون واما نحن فنقول ان المناط فيها قول المعصوم ولعل لكل منها
سرا لا نعلمه سلمنا ان الترجيح انما هو لحصول الظن بالواقع ولكن نقول ان الظن بالصدور
يوجبه ما لم يظن ان المعصوم تكلم لاجل مصلحة او ليس مراده ظاهر كلامه كما ان العلم بالصدور
كذلك ومنها ما اورد على العرض على الكتاب وهو ان الضروريات المستفادة منه مما لا يحتاج الى
العرض واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التاكيدات والتشديدات سيما بعد
القول بجواز بيان الكتاب بالخبر ومع ذلك فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موافقة
الاخبار معها ليس الا قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على الكتاب
في الاحكام المختلف فيها نعم ما يدل على اصل البراءة والاباحة فهو مما يكثر فيهما لكن مخالفة

اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التأكيدات بل يجوز مخالفته مقتضاها بالخبر الواحد اقول لا
خلاف في ظواهر الكتاب بين العلماء غير موجب للاختلاف عند الامام بل منشأها ما لحكم
المستفاد منها عنده واحد وامر بالعرض عليها باعتبار هذا المعنى ولا يضر وقوع الخلاف
لعله لان كل ما نظن ان ما نفهمه هو المعنى عند الامام وهو حجة له كما في سائر الاحكام فلم لا يتأتى
التشديد والتأكيد وجواز بيان الكتاب بالخبر الخالي عن المعارض لا ينافيه كما مر في بحث
التخصيص ولا فرق بين اصل البراءة وغيرها من احكام الله في حرمة المخالفة والعذاب عليه و
جواز المخالفة بالخبر الواحد لا ينافي ذلك اذ بعد حجيته لا يكون الاصل باقيا ومنها ان في كثير
من الاخبار امر بالتوقف والارجاء في اول الامر وهو مستلزم لترجيح المرجوح وسيأتي ما يندفع
به هذا الاشكال حيث نقول ان المراد التوقف في تعيين احد الخبرين انه الحجة مع انه لو حمل
على التوقف في العمل ايضا يحمل على بعد فقد المرجحات الى غير ذلك من الاشكالات التي تسهل
دفعها **تتميم** المتقدمون عن المرجحات المنصوصة يرجحون احد الخبرين اما باعتبار
السند او المتن او المدلول او الخارج فالسند بعلو الاسناد وبكون الراوي في مرتبة واحدة
او اكثر متعددا او بزيادته في الورع والفطنة والضبط وبكون اعتماد رواة احدهما على الحفظ
وتذكر السماع فيرجح على المعتمد على الخط والخط او بكون احد الراويين جازما والاخر غير
جازم وبكونه مشافها للمروي عنه او اقرب اليه او مباشرا للواقعة وصاحبها وبكونه دائم
العقل او النقل باللفظ وبكون طريقه اقوى في الادراك وغير مشارك في الاسم مع ضعيف
او مجهول وبشهرته نسبا وعلوه منصبا وروايته عن العدول وتحمله عند البلوغ وبكونه مزكيه
اكثر وازيد بحثا واعلم بالرجال واما المتن فيرجح العلل والمؤكد والفصيح لا الافصح و
المتضمن للتهديد والمستغني عن الوسط في الدلالة وعن التقدير والمروي باللفظ والحقيقة
والاقرب اليها والشرعية من الحقائق ثم العرفية واشهر المجازات علاقة والاقل تجوزا والكل على
المشترك والمنطوق على الرمز والمفهوم والاقتضاء على الاشارة والايماء ومفهوم الموافقة
على المخالفة والعام المخصص على الخاص المأول وغير المخصص واما المدلول فالتحريم على غيره
والوجوب على الندب والاثبات على النفي ودارء الحد على موجبه والتكليفي على الوضعي
والاخف على الاثقل واما الخارج فالمعتضد بغيره مطلقا وما دليل تأويله ارجح والمعلل
به عند الاكثر وما ذكر فيه سبب الورود والمقرر على الناقل وعكس بعضهم الى غير ذلك ومن
القوم من زاد على ما ذكر ومنهم من نقص ومنهم من لم يلتفت الى شيء منها ومنهم من جعل
المناط منها ما يفيد الظن بصدق الخبر واستدلوا على الترجيح بها بايجابها زيادة الظن بالصدق

وفي

وفيه منع اعتبار هذه الزيادة بعد كون الاخبار ايضا مظنون الصدق ولا دليل على وجوب تقبلها
واما للرعية الجاهل وتمييز روايات الامام لهذه الاوهام من دون رخصة منه بل مع النهي
الصريح عنه كما في الرواية الرابعة عشر فان قلت العمل باحدهما لازم وباب العلم منسد فالعمل
بالظن متعين قلنا مع ما في هذا الدليل من المناقشات المتقدمة ان بعد اثبات حجية الخبر علما
كيف ينسد باب العلم مع انه ورد في الاخبار حكم المتعارضين وتوهم تعارض تلك الاخبار و
عدم امكان للعلاج فاسد كما مر ويأتي وقوله في رواية الحسن بن الجهم المتقدمة بعد السؤال
عن الحديثين المختلفين اللذين لا يعلم ايهما الحق اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت لا
معارض له الا ما يتوهم تعارضه معه بالعموم المطلق والخاص مقدم اجماعا فما الوجه في تركه
مع ان باب سد باب العلم التوقف والتخيير ايضا ممكن ولو لم يرد فيهما خبر فانه لا يلزم عليك
الترجيح البتة مع ان في افادة بعض هذه الوجوه الظن نظرا ظاهرا وما يفيده ايضا لا يفيده الا في
بعض الصور وقد يستدل على الترجيح ببعضها بوجوه اخر ضعيفة جدا والظاهر ان مبنى اكثر
هذه المرجحات على مجرد الاستحسان ومن ذكره من اصحابنا فاخذه من كتب العامة من غير تفطن لما
ثم من جعل المناط الظن بصدق الخبر واقتصر من هذه الوجوه بما يفيده فله وجه على اصله وان كان
فاسدا مع ان شيئا من هذه الوجوه ليس مما يفيده بل غايته ما يفيده زيادة الظن بالصدق و
اعتبارها لا دليل عليه على اصله ايضا **منهاج** اذا تعادل الخبران ولم يكن لاحدهما مزية
من المرجحات المعتبرة فالحكم التخيير بينهما وفاقا للمعظم منهم ثقة الاسلام والطبرسي والشيخ والفا
ضلان وصاحبا المعالم بل فيه لا يعرف في ذلك خلافا من الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف ونقل
عن الجبائيين والقاضي والرازي والبيضاوي ونسب الى جميع المجتهدين وقيل بالوقف والاحتياط
في العمل وهو المنسوب الى الاخباريين من اصحابنا وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل لنا استفاضة
الاخبار بثبوته بعد الترجيحات المنصوصة وقد تقدمت ما يدل عليه من الاخبار في المنهاج المتقدم
كالسابع والثامن والعاشر والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر احتج المتوقف ايضا ببعض ما
تقدم من الاخبار كالسادس والتاسع والرابع عشر والخامس عشر والجواب عنها مع ضعف بعضها
عدم الدلالة وعدم المنافاة مع اخبار التخيير اصلا لان الارجاء الوارد في الاول والرد اليهم الوارد
في الاخيرين كما يمكن ان يكون في الفتوى والعمل يمكن ان يكون في الحكم بحجية احد الخبرين وترجيحه
بخصوصه في الواقع وكونه حكم الله والمنافي للتخيير هو الاول واما الثاني فلا ينافيه بل يجمع معه
كما صرح به الامام في الخبرين العاشر والحادي عشر بعينه ويدل عليه ايضا ان التوقف في العمل مما
لا يمكن غالبا لكون حكم المتعارضين متناقضين في الاكثر وفي الفتوى والحكم الظاهري مخالف

للاجماع لايجاب المتوقفين للاحتياط فلا معنى للتوقف الا في ترجيح احد الخبرين ويقول بر القائلون
بالتخيير واما قوله في التاسع لا نعمل بواحد منهما فلا يدل على التوقف لان عدم العمل بواحد منهما
يرجع الى التساقط ولزوم العمل اما بالاصل او دليل التخيير ايضا دليل اخر فان الحكم بالتخيير ليس
عملا باتى منهما بل هو حقيقة عمل باخبار التخيير والعمل بواحد منهما ان يعمل بمقتضاه وهو غير التخيير
هذا على ان اكثر اخبار التوقف ظاهرة بل صريحة فيما امكن الوصول الى الامام فلا دلالة لها على
انه حكمنا اصلا وهذا احد الوجوه التى ذكروها في الجمع بين اخبار التوقف والتخيير وقد ذكروا
وجوها اخر ايضا لا فائدة في ذكرها كما انه حمل بعضهم اخبار التخيير على العبادات والتوقف على
الدعاوى والمداينات كما في رواية حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض
الروايات الدالة على التوقف ما ليس فيها ارادة العبادة احتج القائل بالتساقط بعدم الرجحان
لاحد الخبرين قلنا نعم ولكن الدليل اثبت التخيير **فوايد الاولى** قد يتوهم انه لا يمكن
العمل باخبار التخيير لمعارضتها مع اخبار الترجيح بل مع انفسها بعضها مع بعض اما الاول فلان
اخبار الترجيح يدل على الرجوع الى وجوه المرجحات واخبار التخيير على التخيير فيتعارضان واما الثاني
فلان بعضها يدل على وجوب التخيير اولا وبعضها مع فقد بعض المرجحات وبعضها مع فقد بعض اخر
اقول لا يخفى ان التعارضين من باب تعارض العام والخاص المطلقين اما الاول فلان اخبار الترجيح يدل
على وجوب الرجوع الى المرجح مع وجوده واخبار التخيير على التخيير سواء وجد المرجح ام لا وقضيته
حمل العام على الخاص التى هى محل الاتفاق يقتضى الرجوع الى المرجح مع وجوده والتخيير بدونه
واما الثاني فلذلك ايضا فان بعض اخبار التخيير يدل على الرجوع اليه مطلقا سواء وجد مرجح او لا
وبعضها على الرجوع اليه بعد فقد هذا المرجح والاول عام فيحمل على الثاني ويدل على هذا التخصيص
خصوص الرواية الثامنة حيث خصت بان التخيير هو الحكم اذا لم نعلم ايهما الحق فكلما اشتمل
على صفة ثبت في الاخبار علم الحق منهما فيدل على ان التخيير بعد فقد جميع ما ثبت بالدليل كونه مرجحا
وعلى هذا قلنا ان نقول ان العمل بهذه الرواية حيث انه لا تعارض بينها وبين اخبار الترجيح اصلا
واخص مطلقا من ساير اخبار التخيير **الثانية** اعلم ان بين التخيير هنا والتخيير في مثل
الكفارة فرقا ان المستنبط من الدليل في الثاني والمظنون منه ان التخيير هو حكم الله الواقعى لكل احد
حتى الشافعين وفي الثاني انه الحكم لمن تعارضت الاخبار بالنسبة اليه لاجل ذلك وان علم انه حكم
غيره وكان غيره المراد بالتخيير هنا ليس ان المجتهد مخير في الفتوى بايهما شاء حتى يجوز له اختيار احدهما
والفتوى بمقتضاه فقط بل المراد ان كل احد مخير في العمل بايهما شاء فالتخيير هو حكم من تعارضت الادلة
بالنسبة اليه ومن يقلده فلا يجوز للمجتهد الا الفتوى بالتخيير وذلك لان الاحكام المستنبطة من الروايات

لبت

ليست احكاما لشخص خاص وطائفة خاصة بل هي احكام لجميع المكلفين فمدلول روايات التخيير انه حكم
المكلفين فيما تعارضت فيه الاخبار التخيير نعم شان المجتهد استنباط هذا الحكم من تلك الروايات
الرابعة اذا اختار المكلف واحدا من الخبرين وعمل به فهل يجوز له العمل بالاخر بعد ذلك
الحق نعم لثبوت كونه مخيرا ما دامت الاخبار متعارضة وليس دليل على اشتغاله بالعمل باحدهما مرة
او مرات **الخامسة** قد يتعارض الخبران وليس بينهما مرجح ولا يمكن هناك المصير الى التخيير ايضا لمانع
كاجماع او غيره ويجب الرجوع ح الى الاصل اذ لا شك ان اخبار التخيير مخصصة بغير ما دل الدليل فيه
على انتفائه فلا يمكن العمل هنا باخبار التخيير ولا بالمتعارضين معا ولا بواحد منهما معينا لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح ولعدم ثبوت حجية مع المعارض فيجب الطرح والرجوع الى الاصل لعدم العلم بالناقل
عنه **السادسة** لا يتوهم انه اذا كان مدلول احد الخبرين اثباتا والاخر نفيا فالتخيير هو الاباحة
حيث ان المرجع الى جواز الفعل والترك وهو معنى الاباحة لان الاباحة هو جواز الفعل والترك
والتخيير هو جواز الفعل لاجل الامر والترك لاجل الرخصة وهذا غير الاباحة **السابعة**
لا بد في تعيين كيفية تعارض الدليلين وانه هل بالعموم المطلق او من وجه او التساوي من ملاحظة
المتصلة والمنفصلة لكل منهما ويحكم بعده بان التعارض على اي وجه ويعمل بمقتضاه فقد يكون
الخبران متعارضين بالتساوي مثلا وبعد ملاحظة تخصيص احدهما بمخصص من اجماع او غيره يرجع
التعارض الى العموم والخصوص المطلقين او من وجه وهذا فائدة جليلة لا ينبغي الغفلة عنها
فلا يحكم الا بعد ملاحظة جميع ما يجب ملاحظته من التقييدات والتخصيصات في كل من الخبرين
الثامنة كل ما ذكر من حكم تعارض العام والخاص المطلقين او من وجه او المتباينين
ظاهر اذا كان التعارض بين اثنين وكثيرا ما تعدد احد طرفي التعارض او كلاهما بمعنى انه تعدد في
الموضوع العام والخاص نحو اكرم العلماء واكرم الفقهاء ولا تكرم العالم الفاسق وح فاحتمال الفقه
المفروض للمعارضين بين كل اثنين منها يحتمل احد الوجوه الثلثة احدها اجراؤها بين كل اثنين
منها مع قطع النظر عن جميع المعارضات لكل منهما ويحكم بمقتضاه ثم يجمع المقتضيات ويعمل فيه مثل
ذلك والثاني اجراؤها بين كل اثنين بعد القاء التعارض بين كل منهما وبين ساير معارضاته
والحكم بمقتضاه والثالث ان يعارض كل عام وخاص مع واحد من معارضاته مع ملاحظة ما له
من ساير المعارضات فيعمل فيه بمقتضى ذلك اى يلاحظ كونه ذا معارض كذا اى حين تعارضه مع معارض
اخر فيعمل بمقتضاه والمحصل انه اما يجرى القاعدة بين كل اثنين غير ملاحظة وجود ساير
المعارضات لكل منهما وهو الوجه الاول او يجرى بين كل اثنين بعد ملاحظة وجود ساير المعارضات
لكل منهما واجراء القواعد المقررة بينه وبين كل منهما وهو الثاني او يجرى بين كل اثنين مع ملاحظة

وجود سائر المعارضات لكل من دون اجزاء حكمه فيقال هذا الجزء مع وجود هذا المعارض مخصص ذلك
اولا وهو الثالث لاشك ان الاول بط اذ بعد وجود المعارض واحتمال الاختلاف الحكم معه لاوجه
للاغماض وقطع النظر عنه وكذا الثاني لان تقديم اجراء قواعد بعض المعارضات بحكم فاسد ف
اجراء الكل يودي غالبا الى الدور او التسلسل معين الثالث فافهم واضبط فانه من العوامل المهمه

منهاج ما سبق كان حكم تعارض الجزئين وتعادلهما اما تعارض غيرهما مع المثل و
الغير فبيانه نقول ان الادلة منحصرة بالكتاب والسنة والاجماع والاصل والاستصحاب والقياس
المعتبر ثم السنة ينقسم الى متواتر واحاد والحاصل من تعارض كل منها مع مثله او غيره مفردا بعد
حذف المكررات ثمانية وعشرون ومع المركبات اربعة وستون ولظهور حكم المركب بعد بيان
المفرد لا يحتاج الى التعرض له واذ عرفت حكم واحد من المفردات وهو تعارض الخبرين الواحدين
وليس لنا خبر متواتر ولا اجماع يعارضه اجماع ولو قلنا بامكانه ويقدم على غيره لو عارضه كما تقدم
كل من الادلة على الاصل او الاستصحاب لو عارض احدهما نعلم ان الباقي ثمان صور واخرى ونقدم
اولا مقدمة هي ان كل دليلين تعارضا فلا يمكن العمل بهما معا للتناقض ولا بواحد معين منهما لانه ترجيح بغير
دليل لزوم الترجيح بلا مرجح فبقي اما التخيير او التساقط وتعيين الاول بدون دليل ايضا غير
جائز والدليل المثبت لحجية كل من الادلة الشرعية لا يثبت حجية المتعارضين منها لعدم دلالة ادلة
الحجية الا على حجية كل فرد معين بخصوصه وهي في المتعارضين غير ممكنة وكذا حجية فرد واحد منهما
لعدم دلالة ادلة الحجية على حجية احدهما وبطلان الترجيح بلا مرجح فيكون المتعارضان من
الادلة الشرعية خارجين عن مورد ادلة الحجية ولا يكون شيء منهما حجة الا فيما كان دليل خارجي
على حكم المتعارضين منهما فما لم يكن كذلك يكون المرجع الى الاصل اذا عرفت ذلك فنقول الاولى
من الصور الثمانية تعارض الكتاب مع نفسه فان كان بينهما عموم وخصوص مطلقا او اطلاق
وتقييد فقد مر حكمهما والا فان علم التاريخ يكون المتاخر ناسخا بالاجماع وان جهل ولم
يكن احدهما معتضدا بدليل اخر ثابت الحجية فيجب الرجوع الى الاصل على ما ذكرنا الثانية تعارضه
مع الخبر الواحد بغير العموم والخصوص المطلقين ويقدم الكتاب ح للاخبار المستفيضة ولا
ينافي ذلك ما مر من جواز نسخ الكتاب بالاحاد لان الجواز لا يدل على ذلك ايضا الثالثة
تعارضه مع القياس المعتبر وحكمه حكم تعارضه مع دليل الاصل لما بعد تعارض الخبر الواحد
مع القياس وهو ايضا كذلك الخامسة تعارض القياسين وحكمه حكم تعارض دليلي الاصلين
السادسة تعارض الاستصحابين والحكم التساقط والرجوع الى الاصل او دليل اخر لما ذكر و
القول بالتخيير لا وجه له واعتبار المرجح الظني غير مسموع وتقديم ما اعتضد منهما بدليل اخر

عمل بذلك الدليل الاخر ومرجحاته الى التساقط والترجيح متفاوتة اقسام الاستصحاب يتفاوت
الادلة على حجيتها بالعمل لان الادلة ان كانت حجة ودلالتها واحدة فلا وجه لترجيح احدها ولا فلا يكون
اصل مدلوله ثابتا مع ان المعتبر من دليل الاستصحاب ليس الا الاخبار الواردة جميعها في موارد مختلفة
وكذا لا يجوز ترجيح احدهما برجحان الدليل الذي يثبت اصل الحكم المستصحب منه لان الاستصحاب تابع
لثبوت حكم الاصل فان ثبت بدليل شرعي يترتب عليه استصحابه وان كان دليله مرجوحا بالنسبة
الى دليل حكم اخر لو تعارضا ولا معنى الحكم بثبوت الحكم الاصل وعدم استصحابه السابعة تعارض
الاصل والاستصحاب ويرجح الاستصحاب اذ لا يعارض الاصل دليلا قط الثامنة تعارض الاصلين
والحكم تساقطهما والتوقف من جهة الفتوى والاحتياط في العمل لان اخبار التوقف والاحتياط المتقدمة
في مظانها لا يعمل بها الاصل روايات الاصل واذا كان المورد مما لا يجري فيه الاصل فلا وجه لترك
العمل بها اذ لا معارض لها ثم ان ههنا قسما اخر من التعارض يسمى بتعارض الاصل والظاهر وهو
ان تعارض الاصل او الاستصحاب مع الظ وهو ما دل عليه العرف او العادة او القرائن الخارجية او
الاغلبية او الاكثرية وبالجملة ما يفيد ظنا على ثبوت شيء من غير ان يكون من الادلة الشرعية المعهودة
وجعل الظن الحاصل منها من الظ الذي يذكرها لين نحو قصوا الظن الحاصل من الظهور بالمداليل
سباب المذكورة يختلف في الموارد قلة وكثرة وضعفا وشدة ثم ان الشهيد الثاني رحمه الله
في تمهيد القواعد فصل في حكم تعارضهما تفصيلا وقال ان الظ ان كان حجة يجب قبولها شرعا
كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل من غير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان
مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا
يلتفت الى الظ وهو الاغلب وتارة يعمل بالظ ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة
خلاف ثم ذكر لكل من الصور امثلة اقول ان ذكر القسم الاول بناء على جعل الظن الحاصل من
الادلة الشرعية ايضا من اقسام الظ ثم اقول ان المواضع والامثلة التي ذكرها في صورة تقديم الظ
كلها مما ورد فيه الاخبار او دل دليل شرعي اخر وكلما وقع فيه الخلاف فقد اختلف فيه الا
خبار وما قدم فيه الاصل فهو اما ليس فيه خبر او دل الخبر ايضا على تقديم الاصل وبالجملة ليس
موضع لم يكن فيه دليل موافق للظ حكم الفقهاء فيه بتقديم الظ والظا ان احدا من اصحابنا الا
ما شذ لا يقول بجواز تقديم الظ ما لم يوافقه دليل اخر وذكر بعضهم مسئلة تعارض الاصل والظ
انما هو لاجل بيان ما حكم الشارع فيه وبيان انه هل ورد فيه خبر او يوجد دليل اخر ام لا واما
جعل الظاهر من حيث هو ظاهر مرجحا عن الاصل فلا والا لزم عدم تقديم الاصل بدون دليل
ابدا لانه لا يعارض غيره من الادلة مطلقا وبعد ما بينا من اصالة عدم حجية الظن يكون الوجه

فهرسها

ما القول بأن البناء هو

الظن في كل موضع يغلب الظن بأن الظاهر على ظن الأصل تقيد

لا وجه له مع أن الأصل لا يفيد الظن فيغفر هو من أقوى الظن

ولو كان كذلك لم يكن موضع نقل الأصل مع أن الحق أيضا ذلك لو يغلب

ظن الظاهر لم يكن ظاهرا والقول بأن الأخبار الممكن الحاكمة بتقديم الظاهر في بعض

مما يدل على كون الظاهر ما الغنى

الشارع وجعله أصلا

بأن الأخبار المقدمة للأصل أكثر بمراتب

وهو يدل على اعتبار الظاهر حيث هو طرف العكس

أخبار تقديم الشارع ما الظاهر في بعض المواضع لا حجة له

بل يمكن أن يكون لخصوصية المورد وخصها أعني حيث أن الظاهر الحجية في جلده وكم مر ما

موارد وأكثر ما ... وأخبار ... بحمد ... الدنيا ... في ... وفقنا سلوك السبيل الأقوم

وصرف وجوهنا إلى ما هو الأحرى والأهم حيث الفرار بلا زمان سعادت ... من

عالمجا ... في لطائف أنوار حقائق ومعارف كتابي هذا ... ما ... ظاهرة

شجرة طيبة فارت ... عين ... نسبة ... بكرة ... تان

ونفع ... سيدنا المولى المعظم المفخم محمد جواد ... فضل

وعلاه إلى يوم المعاد بكتاب ... كرا ...

سنة ... كاسر ... العمر ... وفيه

دين ... شرعي ... ومناهج ... شرعي

تما بيد ... معراج ... وعقبى مناهج ... الطريق

... ومسائل ... بيان ... مقاصد ... دنيا وأخرى

تجريد الأصول ... وتنقيح قواعد كثير الفوائد

عظيم العوائد مسند بنيان إيمان ومعتمد أركان

اتقان وإيقان

...

خاتمة ... قانون

... فاتحة ... الكتاب

وعلى ... عالم ... عالم ... ورد ... من ...

عالم عالم ... و ... في ... و ... من ... في ... الروح

... مبادي ... أفكار ... ذكياء ... معاجم ... ترتيب

أعلام ... مصابيح أفكار ... حجب ... على ... الأكبر

... أربعا ... أحكام ...

وحيث ... الحاز

... نسخة ... عالم ...

... الأكبر ... حقيقة ...

در ... علماء ... بعد ...

... فضل الله ... علينا وعلى الناس ... أعلام ...

... الشمس ... الأكبر ... الجليل ... شان ...

... على ... قلب ... رحمه ...

... فضل ... ماسن ... الأمر ...

... عالم ... ذي ...

... الزاهد ... كتب ...

... كريم ...

... مقاصد ... المعالي

... ال... الآخر ...

... الأعظم ... المنير ... الدنيا ...

... الحمد ... العالم ... الأبد ... الأعلى ...

... عليه ... العالم ... الأكبر ...

... نور ... الأكرم ... الدين ...

... الأكبر ...

... البقية

[illegible]

[illegible]

در سه مورد که اگر [illegible] بدهد [illegible] را یا در [illegible] را [illegible] حرام [illegible]
[illegible] اول اگر [illegible] را
[illegible] است

۶۹۲